

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE
MESTRADO INTERDISCIPLINAR

IRLENE VERUSKA BATISTA DA SILVA

**Antropologia cultural e política em Rousseau: o estatuto anti-etnocêntrico na
*Carta a d'Alembert sobre os espetáculos***

São Luís

2023

IRLENE VERUSKA BATISTA DA SILVA

**Antropologia cultural e política em Rousseau: o estatuto anti-etnocêntrico na
*Carta a d'Alembert sobre os espetáculos***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como pré-requisito para qualificação da defesa do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

São Luís

2023

IRLENE VERUSKA BATISTA DA SILVA

**Antropologia cultural e política em Rousseau: o estatuto anti-etnocêntrico na
*Carta a d'Alembert sobre os espetáculos***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como pré-requisito para qualificação da defesa do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

Aprovada em: 28/04/2023.

BANCA EXAMINADORA:

Professor Doutor Luciano da Silva Façanha (orientador)

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Professora Doutora Cacilda Bonfim e Silva (examinador externo)

Doutora em Filosofia

Instituto Federal do Maranhão - IFMA

Professora Doutora Ana Caroline Amorim Oliveira

Doutora em Antropologia Social

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Silva, Irlene Veruska Batista da.

Antropologia cultural e política em Rousseau: o estatuto anti-etnocêntrico na Carta a d'Alembert sobre os espetáculos / Irlene Veruska Batista da Silva. - 2023.

136 f.

Orientador(a): Luciano da Silva Façanha.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís - MA, 2023.

É do homem que devo falar, e a questão que examino me indica que vou falar a homens, pois não me propõe questões semelhantes quando se teme honrar a verdade. Defenderei, pois, com confiança a causa da humanidade perante os sábios que a isso me convidam e não ficarei descontente comigo mesmo se me tornar digno de meu assunto e de meus juízes.

Jean-Jacques Rousseau

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar meus agradecimentos serão dedicados a Marlene Batista da Silva, minha genitora, minha força de vida, a quem carinhosamente chamo de minha mamãe. Ela é meu sustento, quem tomou a reponsabilidade para si de manter existência básica para que continuasse nessa longa carreira acadêmica cheia de percalços e êxitos.

Agradeço imensamente a José Arnaldo dos Santos Ribeiro Junior por ser meu companheiro nessa jornada acadêmica e na vida. Aqui reescrevo as mesmas palavras escritas na minha monografia, pois elas ainda são atuais na expressão do nosso relacionamento pessoal e acadêmico: você foi minha âncora, aquele que sempre me motivou e me conduziu para este caminho. Ainda que escreva uma longa carta para te agradecer, com certeza, faltarão expressões e modos de como te agradecer por todo o apoio ao longo dessa jornada.

Ao professor Luciano da Silva Façanha pela orientação e pelo amparo dado a mim em momentos delicados da minha vida durante esses dois anos. Você foi importante para eu não parar o percurso do mestrado no “meio do caminho”.

Às minhas sogras, Teresinha de Jesus Cordeiro Ribeiro e Rosário de Fátima Silva Cordeiro, pelo cuidado, risos e por cada auxílio dado nessa empreitada que, de alguma forma, solidificaram existencialmente e socialmente o meu caminhar neste mestrado.

Sou grata aos companheiros do GEPI-Rousseau pelos encontros virtuais: eles foram extremamente frutíferos nos debates e conversas travadas. As contribuições desempenharam um papel imensamente importante na produção da minha dissertação. Em especial agradeço a Tainnara Hernandez por ouvir meus desesperos e minhas loucuras.

Ao PGCult por todo o conhecimento adquirido e pela assistência a mim ofertada para que eu prosseguisse com a minha pesquisa num período sensível da minha existência. Agradeço aos colegas de turma do mestrado pela união desta turma e pelas ricas conversas acadêmicas. Sobretudo, reconheço minha amiga de turma Elayne de Araújo Pereira por estar ao meu lado nessa jornada.

Aos professores Helderson Mariani Pires e Ana Caroline Amorim Oliveira por cada contribuição dada com o objetivo de melhorar o desenvolvimento deste trabalho.

Não posso esquecer de Maria Ordoñez, professora de espanhol do Núcleo de Cultura Linguística (NCL-UFMA), cujos ensinamentos permitiram que eu fosse aprovada no exame de proficiência.

Finalmente, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento da minha pesquisa. Sem este não seria possível a finalização deste mestrado.

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é investigar a crítica realizada por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ao etnocentrismo francês tendo por base a obra *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* (1758) – doravante *Carta*. A *Carta* nasceu em resposta a um verbete chamado *Genebra* escrito na *Enciclopédia* pelo filósofo Jean le Rond d'Alembert (1717-1783). Em *Genebra*, d'Alembert exaltava as qualidades do teatro e sugeria inaugurar uma companhia de comediantes na cidade homônima. Em termos de perspectiva metodológica, propomos lançar um olhar sobre a obra de Rousseau a partir da interpretação de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), bem como nos ensinamentos ofertados por Pierre Bourdieu (1930-2002). Pensamos que a perspectiva levistraussiana – inaugurada no texto *Rousseau, fundador das ciências do homem* (1962) – nos ajuda a refletir sobre a possibilidade hipotética de um *estatuto anti-etnocêntrico* na obra do genebrino. Pela lente de Bourdieu (2007), seus conceitos – *capital simbólico*, *trajetória* – permitem a observação da inserção do cidadão de Genebra nos *campos* (música, filosofia, *inter alia*) a partir das *posições* que ele toma nas disputas *concretas* face a questões “*abstratas*” (Moral, Desigualdade, entre outras). Um dos principais resultados que a nossa pesquisa permite apontar é que na *Carta* a constatação da *diversidade* dos povos deve imprimir e corresponder uma *multiplicidade* de espetáculos; a *particularidade* de cada povo choca-se com a perspectiva iluminista de *universalização* de um modelo de homem e de civilização – notadamente, europeus; e representa um rompimento *intelectual* com os *philosophes* do Iluminismo, especificamente com Denis Diderot (1713-1784) e François-Marie Arouet, conhecido como Voltaire (1694-1778).

Palavras-chave: Rousseau; Carta a d'Alembert; Etnocentrismo; Teatro.

ABSTRACT

The aim of the present dissertation is to investigate Jean-Jacques Rousseau's (1712-1778) critique of French ethnocentrism based on the work *Letter to M. d'Alembert on Spectacles* (1758) – henceforth *Letter*. The *Letter* was born in response to an entry called *Geneva* written in the *Encyclopedia* by the philosopher Jean le Rond d'Alembert (1717-1783). In *Geneva*, d'Alembert extolled the qualities of theatre and suggested opening a company of comedians in the city of the same name. In terms of methodological perspective, we propose to look at Rousseau's work from the interpretation of Claude Lévi-Strauss (1908-2009), as well as from the teachings offered by Pierre Bourdieu (1930-2002). We think that the levistraussian perspective – initiated in the text *Jean-Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man* (1962) – helps us to reflect on the hypothetical possibility of an *anti-ethnocentric status* in the work of the Genevan. Through the lens of Bourdieu (2007), his concepts – *symbolic capital*, *trajectory* – allow the observation of the insertion of the citizen of Geneva in the fields (music, philosophy, *inter alia*) from the *positions* he takes in the *concrete* disputes facing “*abstract*” issues (Moral, Inequality, among others). One of the main results that our research allows us to point out is that in the *Letter* the verification of the *diversity* of peoples should print and correspond to a *multiplicity* of spectacles; the *particularity* of each people clashes with the Enlightenment perspective of *universalization* of a model of man and civilization – notably, Europeans; and represents an *intellectual* break with the *philosophes* of the Enlightenment, specifically with Denis Diderot (1713-1784) and François-Marie Arouet, known as Voltaire (1694-1778).

Keywords: Rousseau; *Letter to M. d'Alembert*; Ethnocentrism; Theatre.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 10 |
| CAPÍTULO 1. A antropologia cultural em questão | 18 |
| CAPÍTULO 2. Genebra, Paris, Europa: Experiências profissionais, afinidades intelectuais e notoriedade externa | 39 |
| CAPÍTULO 3. Música, Filosofia: novas posições de um “desafiante-subversivo” | 68 |
| CAPÍTULO 4. O estatuto anti-etnocêntrico na <i>Carta a d’Alembert sobre os espetáculos</i> | 87 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 124 |
| REFERÊNCIAS | 130 |

INTRODUÇÃO

O filósofo, literato e músico Jean-Jacques Rousseau é um dos maiores intelectuais francófonos do século XVIII. Rousseau é principalmente conhecido pelos seus escritos de filosofia política e estética. No primeiro caso, podem ser citadas as obras *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* – publicado em 1755 – e *O contrato social* – publicado em 1762. No segundo caso, seus interesses abrangiam desde a música, a exemplo do escrito *Dissertação sobre a música moderna* (1743), até a literatura, como ilustra o romance *Júlia ou a Nova Heloísa* (1761). Sem embargo, no campo da arte, o teatro também foi objeto de reflexão do autor tal qual testemunham as seguintes obras: (1) *O adivinho da aldeia*, de 1752; (2) *Narciso ou o amante de si mesmo*, também de 1752; e (3) *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*, datada de 1758.

O objetivo da presente dissertação é investigar a crítica realizada por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ao etnocentrismo francês tendo por base a obra *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos* (1758) – doravante *Carta*. A *Carta* nasceu em resposta a um verbete chamado *Genebra* escrito na *Enciclopédia* pelo filósofo Jean le Rond d’Alembert (1717-1783). Em *Genebra*, d’Alembert exaltava as qualidades do teatro e sugeria inaugurar uma companhia de comediantes na cidade homônima. Em termos de perspectiva metodológica, propomos lançar um olhar sobre a obra de Rousseau a partir da interpretação de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), bem como nos ensinamentos ofertados por Pierre Bourdieu (1930-2002). Pensamos que a perspectiva levistraussiana – inaugurada no texto *Rousseau, fundador das ciências do homem* (1962) – nos ajuda a refletir sobre a possibilidade hipotética de um *estatuto anti-etnocêntrico* na obra do genebrino. Pela lente de Bourdieu (2007), seus conceitos – *capital simbólico*, *trajetória* – permitem a observação da inserção do cidadão de Genebra nos *campos* (música, filosofia, *inter alia*) a partir das *posições* que ele toma nas disputas *concretas* face a questões “*abstratas*” (Moral, Desigualdade, entre outras).

Nessa dissertação, entendemos que o universo particular de Rousseau deve estar subordinado ao universo geral da Filosofia de sua época, notadamente o Iluminismo. Rousseau é, simultaneamente, um filósofo *particular* e um exemplo do que podemos nomear *zeitgeist* filosófico. No primeiro caso, tendemos a centrar-nos na sua gênese própria, no desenrolar de suas especificidades intelectuais. No

segundo caso, o genebrino não é tratado de maneira autotélica, mas sim compondo um quadro mais geral em que são ressaltados os contextos e as propriedades de sua época. Essas duas abordagens encontram-se aqui intimamente interconectadas. E dessa forma evitamos considerar Rousseau como “um raio em céu azul” ao mesmo tempo em que é possível captar a peculiaridade do protagonista em tela cuja influência no pensamento filosófico-político ocidental resta hodierno.

O sociólogo Pierre Bourdieu (1930-2002), numa conferência transformada em texto cujo título é *Por uma ciência das obras*, criticou aquilo que chamará de *redução ao contexto*, ou seja, a vinculação direta das obras “às características sociais dos autores (à sua origem social) ou dos grupos que eram seus destinatários reais ou supostos, e cujas expectativas eles supostamente atendem” (BOURDIEU, 2007 [1994], p.58). Ilustrando com o exemplo da análise de Sartre consagrada a Flaubert, Bourdieu aponta que o método biográfico não é suficiente para dar conta dos princípios explicativos – que só podem ser alcançados considerando-se o microcosmo literário em que se insere.

Ora, para o nosso caso isso é de vital importância pois – como grafamos acima – Rousseau é uma individualidade inserida também num *zeitgeist* filosófico mais amplo. Sendo mais preciso ainda: com o auxílio de Bourdieu, pensamos que Rousseau – simultaneamente filósofo, literato e músico – insere-se nesses campos (filosofia, literatura, música) que, por seu turno, estão no que o sociólogo francês qualifica de microcosmo social. Aqui, os agentes e instituições estão situados em relação a todos outros. Isso restará claro para o genebrino quando observamos, na exposição desta dissertação, a luta que ele trava, a título de ilustração, com Jean-Philippe Rameau (1683-1764). Contra o artista consagrado, o artista maldito. Um lutando para conservar, outro para transformar as relações de forças do campo em disputa – a música francesa.

Destarte, se esse exemplo de Rameau põe em evidência a disputa em torno do campo estético, isso também é válido para o campo filosófico, tal qual evidenciam as disputas de Rousseau com os iluministas de um modo geral. Note-se que, como explica Bourdieu, são essas oposições, são as diferenças que cada agente (e/ou instituição) apresentam, que tornam possível a criação das obras. Uns interessados na conservação do campo em disputa. Outros interessados na subversão – “que frequentemente toma a forma de uma volta às origens, à pureza das fontes e à crítica herética” (BOURDIEU, 2007 [1994], p.63).

Podemos dizer que as obras de Rousseau são, nesse sentido, *tomadas de posição* diante de questões. As vezes literalmente, como é o caso daquelas respondidas junto à Academia de Dijon. Quando ele redargue à indagação “Se o progresso das ciências e das artes tinha contribuído para corromper ou aprimorar os costumes”, ainda dispõe de pouco “capital simbólico específico” (BOURDIEU, 2007 [1994], p.63-64). Isto é, ainda não goza de elevado reconhecimento interno e, muito menos, de notoriedade externa. Todavia, a conquista do prêmio de Moral da Academia de Dijon muda-o de nível, ou seja, faz com que ele acumule capital simbólico necessário para enfrentar outras posições nos campos em luta (estético, literário, filosófico). Tal acumulação torna possível ele se transformar num agente disposto a subverter as regras do jogo.

Outro exemplo, para além do já ofertado no que tange à Rameau, pode ser ilustrado com François-Marie Arouet, vulgo Voltaire (1694-1778). Ambos estão em posições, por vezes, distintas no campo de forças e de lutas – seja para conservá-los, seja para transformá-los. Nesse sentido, cada um efetiva o que Bourdieu (2007 [1994], p.64) chama de “distância diferencial constitutiva”. Traduzindo: cada autor assume uma posição, um ponto de vista, em relação ao campo. Nas *Lettres philosophiques* (1734), Voltaire associa a virtude ao avanço do saber e da ciência. Mas no *Discours sur les sciences et les arts* (1749), o genebrino enaltece os méritos de uma idade de ouro bárbara. Voltaire é um notório escritor, filósofo, sábio. Rousseau aparece como um desafiante.

Daí porque optamos não por fazer uma “biografia”, ainda que esta seja fonte de informações necessárias para uma correta compreensão do autor. Nossa escolha foi, como escrevemos anteriormente, examinar a *trajetória* de Rousseau. Isso no sentido dado por Bourdieu (2007 [1994], p.71): “a série de posições sucessivamente ocupadas pelo mesmo escritor em estados sucessivos do campo literário”. Assim, o presente estudo não deixa de ser uma análise das etapas do pensamento de Rousseau no *zeitgeist* do século XVIII. Os deslocamentos que ele efetiva, os movimentos que o levam a determinada tomada de posição, estão em relação objetiva com os estados do campo em que as disputas se efetivaram.

Na origem dessas linhas encontra-se o desejo de trabalhar sobre a obra rousseauísta, simultaneamente de contribuir para um debate sobre o que estamos qualificando de *estatuto anti-etnocêntrico*. Onde o grosso argumentativo funda raízes nos seus textos autorais. A hipótese de nosso escrito – existe um estatuto anti-

etnocêntrico na obra de Rousseau? – só pode ser corretamente respondida se partirmos das posições concretas do autor em tela diante de uma questão. Essas posições são resultados de momentos concretos de sua trajetória intelectual. Pensamento e posição agem e retroagem entre si mesmos.

Tal qual grafamos anteriormente, essa dissertação almeja contribuir para a análise das posições concretas que Rousseau toma diante das questões, digamos, candentes de seu tempo: a moral e a desigualdade sendo os exemplos mais conhecidos. Sem embargo, aventamos a possibilidade de que o etnocentrismo também se enquadra nesse diapasão e é possível rastrear na obra rousseauísta o modo particular como ele se relacionou com tal questão. Nesse sentido, o contexto histórico é decisivo. O século XVIII é prenhe de revoluções, de um florescer filosófico, artístico, mas também de guerras, separações territoriais e colonizações. Embora no fim da vida, o genebrino testemunhou a Revolução estadunidense (1776), a derrota da França na Guerra dos Sete Anos (1756-1763), bem como foi partícipe do Iluminismo e escreveu peças musicais.

Isso não quer dizer que vamos simplesmente situar Rousseau em um contexto específico. Indubitavelmente isso é relevante. Entretanto, devemos estar atentos para as lições de Bourdieu para visualizarmos as contendas, contestações, lutas. Também não se trata de meramente de dizer em que o genebrino é “arcaico” ou “atual”. Enxergamos a obra rousseauísta como uma *tomada de posição concreta* em relação a questões “abstratas” tais quais moral, desigualdade e, possivelmente, etnocentrismo. Tais questões e, sobretudo, as respectivas *respostas-intervenções* que Rousseau oferece a cada momento do movimento de seu pensamento é justamente o que confere *unidade* intrínseca ao mesmo, dota-o de *particularidade* e expressa a *singularidade* de seus escritos em relação ao contexto histórico e aos campos em disputa.

Estamos insistindo nas *tomadas de posições concretas* pois elas expressam o pensamento do autor. Longe de autonomizá-lo, é relacionando-o com a realidade sócio-histórica que ele se faz efetivo. Por isso o ponto de partida peremptório são os textos de Rousseau. É a partir deles que as tomadas de posições concretas se expressam. Indiscutivelmente, nosso texto foca na *Carta a d’Alembert*. E poderíamos dar-nos por satisfeitos com uma análise que buscasse exaurir a *Carta* citada, complementando com aspectos biográficos. Ora, isso é plausível de ser feito embora a nosso ver não seja suficiente. Não apenas pelas razões que Bourdieu evoca. É

fundamental não conferir uma autonomia ao pensamento do estudado além de evitar o máximo possível ofertar uma perspectiva incompleta da obra rousseauísta. A vista disso, nos esforçamos em ter em conta a totalidade dos escritos do genebrino.

A obra de Rousseau conforma um todo que pode e deve ser visto em conjunto. Isso não anula a feitura de “recortes” do objeto – decisivo para um trabalho de curto prazo que é a dissertação de mestrado. Visualizando o conjunto da obra, ou no mínimo tendo-a em mente, pode-se apreender corretamente as tomadas de posições concretas do autor em tela diante das questões emergentes em seu tempo – a moral, a desigualdade e, como cogitamos, o etnocentrismo. Este último tema, a despeito do tratamento por nós dado na análise da *Carta*, guarda profunda conexão com outros caros ao cidadão de Genebra. Por esse motivo, o sobredito tema, não obstante circunscrito academicamente à *Carta*, é por nós posicionado em relação à obra como um todo. Trata-se, na pior das hipóteses, de uma tentativa.

Isso explica, *inter alia*, a concisão da presente dissertação. Não é resultado de uma opção intelectual-subjetiva da autora das linhas. Efetivamente, é o objeto em tela que lança as bases de sua abordagem. Ora, diferentemente das questões sobre Moral e Desigualdade, Rousseau não grafou um “Discurso sobre o Etnocentrismo”. Inobstante isso, conseguimos captar na obra – com destaque para a *Carta* – elementos que nos permitem delinear, em suas bases mais ou menos gerais, um estatuto anti-etnocêntrico explícito no genebrino. Lévi-Strauss, seguramente, nos ajuda nessa empreitada.

Assim, a questão do etnocentrismo – ou melhor, da sua crítica – é por nós captada a partir de *aproximações sucessivas*. São passos que damos em direção ao objeto e, na medida em que isso ocorre, ele aparece cada vez mais concreto, menos abstrato, prene de elementos que o constituem e se evidenciam no autor. Assim sendo, é nossa pretensão extrair e tornar evidente o que está e é inerente ao próprio Rousseau. Rejeitamos encaixar o cidadão de Genebra num padrão *previamente estabelecido* e daí deduzir, ou pior, conferir-lhe uma concepção sobre o etnocentrismo. Não. O caminho adotado é acompanhar as tomadas de posições concretas do autor a medida em que elas forem aflorando.

A *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* é um escrito de 1758 no qual Jean-Jacques Rousseau toma uma posição concreta sobre a utilidade/moralidade do teatro parisiense. É também na *Carta* que encontramos subsídios que relacionam a diversidade dos povos e multiplicidade de espetáculos, além de atentarmos para a

particularidade de cada povo face ao ideal do Iluminismo de universalização dos valores civilizacionais da Europa. Ora, diante desse quadro, poderíamos nos restringir à *Carta*. No entanto, ela é incompreensível se não ajuntarmos tópicos imprescindíveis à correta compreensão da mesma, a exemplo da moralidade e da desigualdade. Isso nos obriga a considerar o *Discours sur les sciences et les arts* e o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Ainda assim, estaríamos confortavelmente no arco histórico da *Carta* pois nenhum desses escritos é posterior a ela. A leitura seria ainda muito parcial. Por conseguinte, navegamos também sobre escritos tais quais *Émile*, *Du contrat social*, *Essai sur l'origine des langues*, bem como as autobiografias publicadas postumamente: *Confessions*, *Rousseau juge de Jean-Jacques* e *Les Rêveries du promeneur solitaire*.

Não raro, os escritos do genebrino são eivados de termos que dão calafrios aos incautos, a exemplo daquele *sociedades primitivas*. Ora, isso não nos interessa aqui enquanto juízo de valor, mas sim como um elemento da obra rousseauísta. Não nos é cabível tratar esse termo (e outros) como um mero “preconceito”, ou um “erro”. Ainda que o sejam, nosso esforço é de abordar adequadamente esses termos na medida em que eles revelam, na consciência, a vida real de Rousseau.

A dissertação em tela expõe uma tentativa de capturar o objeto estudado, como ele se desenvolve e se concatena formando uma unidade. Por isso tivemos sempre em mente a totalidade da obra do cidadão de Genebra. A *pesquisa* impõe esse tipo de procedimento que se articula com a *exposição* demonstrada nas próximas páginas. Na *exposição*, a questão é abordada num grau mais elevado de *abstração*. Os capítulos vão se sucedendo à medida em que nos aproximamos do objeto, seus traços constitutivos dotam-no de maior concretude e o nível de abstração se reduz.

Na *pesquisa*, o ponto de partida concreto são os textos de Rousseau. É dessa maneira que podemos enxergar com nitidez a objetividade dos escritos do genebrino. Não é admissível, insistimos, desqualificar qualquer escrito rousseauísta por ele usar termos como “sociedade primitiva”, ou por ser homem, branco e europeu. São esses traços que compõem o autor em tela e que nos interessa apreender em uníssono com a realidade socio-histórica e em sua unidade intelectual. E foi nessa árdua busca em capturar o pensamento de Rousseau em seus movimentos que vislumbramos a hipótese da possibilidade de um estatuto anti-etnocêntrico.

De fato, ao colocarmos o foco em Rousseau, poder-se-ia objetar certo isolamento. Visando opor-se a isso, buscamos ilustrar que ele faz parte do que

podemos chamar de uma *rede de relações intelectuais*. Por exemplo, Diderot (1713-1784), Étienne Bonnot de Condillac (1714-178), Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) e o próprio genebrino são todos pertencentes ao que ousamos chamar de “geração de 10 do século XVIII”: todos nascidos na mesma década. Não obstante, ainda que não tenham nascido na mesma década, ou no mesmo século, podemos acrescentar Voltaire, Paul-Henri Thiry, conhecido como Barão d'Holbach (1723-1789), Frédéric Melchior Grimm (1723-1807), até Charles-Louis de Secondat, o barão de Montesquieu (1689-1755). Todos esses intelectuais aparecem como uma *comunidade de pensamento*.

O fato de usarmos o termo *comunidade de pensamento* aponta a existência de convergências, similaridades, divergências e rupturas em que o intercâmbio intelectual (por meio de cartas, livros, projetos, participações em instituições etc.) atua como um fator de circulação das ideias filosóficas. Sem embargo, a produção dessas ideias aparece aqui como um duplo resultado dos condicionamentos socio-históricos e do campo em disputa.

Em relação ao *método de procedimento* de reconstituição dos principais fatos desenrolados, buscamos reunir e, em maior ou menor medida, sistematizar e avaliar a monumental literatura filosófica, publicada em livros e revistas, sobre a época em que Rousseau viveu e refletiu. No que tange às fontes do trabalho (embora a pesquisa em tela não seja uma *tese*) apoiamo-nos em Umberto Eco (2016 [1977], p.45) quando introduz uma distinção bipartite: *fontes primárias* e *fontes secundárias ou literatura crítica*. No presente escrito, as fontes primárias são os livros de Jean-Jacques Rousseau. Esses são os “os livros de que se fala” (ECO, 2016 [1977], p.99). Já as fontes secundárias ou literatura crítica são as obras sobre o filósofo em questão: seu contexto, abordagem, afinidades. São as obras “com a ajuda dos quais se fala” (ECO, 2016 [1977], p.99). Essas últimas são assaz importantes inclusive para evitarmos fazer *tabula rasa* do conhecimento sobre Rousseau.

O conteúdo a seguir foi dividido em quatro capítulos. No primeiro capítulo descrevemos – com o auxílio de Terry Eagleton, Lima Vaz e Ernest Cassirer – a cultura como a objetivação do homem na natureza para torna-lo humanizado, assim atendendo as suas necessidades. Em seguida, refletimos como a ideia sobre a palavra cultura modificou-se ao longo da história. Então, demonstramos de forma breve, a partir de Anibal Quijano e Lévi-Strauss, quando e como o etnocentrismo ganhou a conotação de violência e dominação dentro do pensamento europeu.

No capítulo 2 acompanhamos os deslocamentos espaciais, simultaneamente destacando as experiências profissionais e afinidades intelectuais que Rousseau engendra, especialmente com Diderot e d’Alembert. Imerso nessa *rede de intelectuais*, veremos como o genebrino vai paulatinamente acumulando *capital simbólico* a ponto de *desafiar* intelectualmente Rameau – posicionando-se contrariamente à este no campo da música. Se com a *Encyclopédia* o cidadão de Genebra adquire maior reconhecimento intelectual *interno*, com a conquista do prêmio de Moral – conferido pela Academia de Dijon – e a consequente publicação do *Discours sur les sciences et les arts*, ele alcança notoriedade externa.

No capítulo 3 discutimos como Jean-Jacques Rousseau aparece cada vez mais como um “desafiante-subversivo”. Isso não apenas no campo da música, mas também naquele da Filosofia, ao tomar uma *posição concreta* diante da assim chamada “querela dos bufões” e sua *resposta-intervenção* expressa no *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Esse ensaio perturbará profundamente a *comunidade de pensamento* na qual Rousseau está inserido – a exemplo da sarcástica resposta voltairiana.

No quarto capítulo iremos discorrer acerca do *estatuto anti-etnocêntrico* na obra rousseauísta a partir da crítica ao teatro parisiense. Apontamos o percurso da sua crítica em algumas de suas obras – além dos discurso já citados – a exemplo de *Émile ou De l’éducation* e *Julie ou la Nouvelle Héloïse* para desemborcarmos na obra chave do nosso trabalho, a *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*. Utilizaremos o pensamento de Claude Lévi-Strauss para evidenciar o anti-etnocentrismo do genebrino e a sua ressonância no campo da etnologia lévi-straussiana. Em seguida, tratamos das considerações finais.

Capítulo 1. A antropologia cultural em questão

O homem age no mundo para solucionar as suas necessidades biológicas e conhecer o lugar em que está inserido, a natureza. Essa ação do homem no mundo é a sua objetivação em uma realidade que é exterior a ele. Ao objetivar-se no mundo, o homem inventa e reinventa modos de agir e de relacionar-se com a natureza. A cultura é isso: a objetivação do homem no mundo, a sua interação com a natureza que descobre formas de viver e de modificar o mundo, torná-lo humanizado. Mas a palavra cultura, dentro do desenrolar da história, sofreu várias modificações de sentido, que vai desde o cultivar a terra até ao desenvolvimento de civilização. Não obstante, no século XX, a cultura não é mais relacionada somente à civilização: ela denota também a ideia oposta, remete à ideia de sociedades primitivas¹, considerando que cada sociedade desenvolve aquilo que é necessário para si mesma e que uma sociedade não é mais evoluída que outra.

Desde Sócrates, com o “Conhece-te a ti mesmo”, até os tempos hodiernos, muitas teorias sobre o homem e as suas formas de se realizar no mundo já foram desenvolvidas. Sócrates ao realizar diálogos com seus discípulos e com outras pessoas investigava questões que se relacionavam aos homens, àquilo que fazia parte da virtude e das qualidades humanas. *Exempli gratia*: justiça, bondade, temperança, dentre outros. Todavia, nos escritos de Platão, não há nenhum registro de que Sócrates definiu “o que é o homem?”. Isso se deve ao fato de que o referido pensador grego entendia que a compreensão sobre o homem não deve ser feita a partir de conhecimentos das coisas físicas, pois ele só pode ser definido pela sua consciência. Para isso é necessário conhecer o que pensa, o seu caráter. De forma indireta, Sócrates nos deixa a interpretação de que o homem é o ser que sempre está

¹São chamadas de sociedades primitivas por antropólogos adeptos do pensamento evolucionista. Segundo esta corrente de pensamento, as sociedades primitivas são chamadas assim pelo fato de serem entendidas como sociedades não evoluídas, que ainda não alcançaram um determinado progresso em relação as outras sociedades, mais especificamente as sociedades ocidentais europeias. Essas sociedades, na visão do evolucionismo, estão ainda no estágio da infância da história e que elas ainda evoluirão para uma etapa do desenvolvimento que todas as sociedades devem alcançar, chegando ao ponto comum da evolução humana (a civilização). Segundo Lévi-Strauss (1908 -2009), em seu texto *Raça e história*, os evolucionistas as veem como: “*povos sem história*” (às vezes para afirmá-los mais felizes) (2017, p. 349). Mas, o autor de *O Pensamento Selvagem* ao descrever a lógica das classificações totêmicas de determinadas culturas afirma: “Nunca e em nenhum lugar o ‘selvagem’ foi esse ser recém-saído da condição animal ainda entregue ao domínio de suas necessidades e instintos que muitas vezes nos aprouve imaginar e tampouco essa consciência dominada pela afetividade e mergulhada na confusão e na participação” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 58).

em constante procura de si mesmo e que é neste exercício que se encontra o autêntico valor da vida do homem: “[...] para o homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude [...] quando examinava a mim mesmo e a outros, e que a vida sem exame não é vida digna de um ser humano” (PLATÃO, 1985, p. 22). Nesse sentido, afirma Cassirer:

Por isto, o traço distintivo da filosofia socrática não é um novo conteúdo objetivo, mas uma nova manifestação e função do pensamento. Até então concebida como monólogo intelectual, a filosofia transforma-se em diálogo. Só por meio do pensamento dialogal ou dialético podemos abordar o conhecimento da natureza humana. [...] por sua natureza, a verdade é filha do pensamento dialético. Só pode ser obtida, por conseguinte, pela constante cooperação dos assuntos em mútua interrogação e resposta. Não tem nenhuma semelhança com o objeto empírico, precisando ser compreendida como resultado de um ato social (CASSIRER, 1977, p.21)

O conhecimento do homem, no sentido socrático é individual, pois o homem busca conhecer a si mesmo a partir do exame de si. Com Platão² temos uma mudança na atividade do conhecimento sobre o homem, ele deixa de ser puramente do indivíduo e se desdobra também no âmbito da vida política e social. A natureza humana é compreendida na medida em que se compreende ou se formula uma teoria do Estado, pois somente neste – onde ocorre a vida política e social do homem- é que se pode interpretá-lo no sentido genérico. A natureza humana está redigida na essência do Estado.

No entanto, o homem como indivíduo e em relação com os outros não se realiza somente dentro do Estado. Consoante Ernest Cassirer (1977, p. 110) “Embora importante, o Estado não é tudo e nem pode expressar ou absorver todas as outras atividades humanas”. Antes de existir o Estado, o homem já agia no mundo, modificava-o e criava novas formas de relação com o meio onde está inserido. Nesse sentido, o homem não deve ser compreendido pelo viés da essência, mas sim, pela sua atividade no mundo que é realizada em determinadas condições históricas e sociais. A atividade humana no mundo, isto é, a cultura, por estar submissa as condições históricas e sociais, não se desenvolve dentro de uma linearidade. Dependendo do meio social, histórico e geográfico em que os homens se encontram,

² Ernest Cassirer em seu livro *Ensaio sobre o homem* (1977, p 109) escreve: “Platão interpretou a máxima ‘Conhece-te a ti mesmo’, num sentido inteiramente novo [...]. No entender de Platão a natureza humana é como um texto difícil, cujo o significado deve ser decifrado pela filosofia [...]. A filosofia não poderá dar-nos uma teoria satisfatória do homem enquanto não tiver desenvolvido uma teoria do Estado”.

a cultura traça formas, sentidos e objetivos diferentes. A própria palavra cultura ao longo do tempo modificou-se de acordo com as condições históricas e com os objetivos que os homens traçaram para si enquanto sociedade.

O termo cultura, de acordo com o Nicola Abbagnano (1970, p. 209) tem dois significados, o primeiro diz respeito a formação do homem; e o segundo é relacionado aos modos de viver e pensar cultivados, a civilização. Terry Eagleton em seu livro *A ideia de cultura*, nos mostra que esse ideia primeiramente denota algo relacionado ao cultivo, lavoura, e, o que significava de um procedimento material, tornou-se assuntos relacionados ao espírito³. Segundo o filósofo britânico, o termo cultura remete a uma dialética entre a natureza e a nossa ação, pois na medida em que agimos na natureza, a natureza age em nós. Desse modo, essa palavra carrega muitas questões filosóficas e possui uma transição histórica em sua definição.

Se a palavra “cultura” guarda em si os resquícios de uma transição histórica de grande importância, ela também codifica várias questões filosóficas fundamentais. Neste único termo, entram indistintamente em foco questões de liberdade e determinismo, o que fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado. Se cultura significa cultivo, um cuidar, que é ativo, daquilo que cresce naturalmente, o termo cultura sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz. (EAGLETON, 2011, p. 11)

A cultura é uma via de mão dupla: o homem transforma o mundo e ao mesmo tempo o mundo transforma o homem. Na proporção em que mudamos a natureza, ela nos impõe barreiras. A palavra cultura sempre abarca um confronto entre o que está determinado pela natureza e a liberdade do homem, entre o que é desenvolvido na natureza de forma espontânea com aquilo que é criado ou revolucionado pelo homem, o que é planejado com o que não é previsto. O homem também é natureza e, da mesma maneira que ocorre entre a natureza e sua ação, é gerada uma tensão nele próprio ao exercer um refinamento em si mesmo, gerando uma tensionalidade entre razão e paixão, vontade e desejo. Aqui refinamento está relacionado ao termo cultura, o qual é o aprimoramento do espírito, a *autocultura*. Por ela os homens realizam uma

³ Segundo Denys Cuche em seu livro *A noção de cultura nas ciências sociais* (1999, p. 19) a palavra cultura é antiga no vocabulário francês. “Vinda do latim *cultura* que significa o cuidado dispensado ou ao gado, ela aparece nos fins do século XIII para designar uma parcela da terra cultivada” (1999, p. 19). A partir do século XVI, o significado de cultura passa a estar atrelado ao sentido de *ação* (cultivo) e, na metade deste mesmo século será dado ao termo cultura um sentido figurado, podendo designar também a “cultura de uma faculdade, isto é, o fato de trabalha-la para desenvolvê-la” (1999, p.19). Até os meados do século XVII, o sentido figurado da palavra cultura relacionado a cultivo terá pouco reconhecimento no âmbito acadêmico.

autossuperação e uma autorrealização. Nos assemelhamos à natureza, entretanto nos diferimos dela pelo viés da cultura⁴.

Há outro sentido em que a palavra “cultura” está voltada para duas direções opostas, pois ela pode também sugerir uma divisão dentro de nós mesmos, entre aquela parte de nós que se cultiva e refina, aquilo dentro de nós, seja lá o que for, que constitui a matéria-prima para esse refinamento. Uma vez que a cultura seja entendida como *autocultura*, ela postula uma dualidade entre faculdades superiores e inferiores, vontade e desejo, razão e paixão, dualidade que ela, então, propõe-se imediatamente a superar. A natureza agora não é apenas matéria constitutiva do mundo, mas perigosamente apetitiva matéria constitutiva do eu (EAGLETON, 2011, p. 15).

A cultura enquanto formação do indivíduo pode estar relacionado tanto à tarefa do próprio indivíduo, quanto do Estado. Não que seja necessário formular a teoria do Estado para poder compreender a essência do homem, mas no sentido que o Estado tem como tarefa cuidar da formação, de introduzir nos indivíduos certas disposições espirituais para que assim sejam aptos a viver conforme a cidadania política. Nos homens deve-se desenvolver neles as qualidades e faculdades que fazem parte da humanidade – polimento do homem. Primeiro, deve-se formar os homens, depois formar os cidadãos. O Estado não é o fim último da formação dos homens, mas sim o próprio indivíduo. Nessa perspectiva, a questão da cultura é superior à política. Com isso o objetivo é desfazer os desentendimentos entre os homens em nome de uma

⁴ Claude Lévi-Strauss em seu livro *As estruturas elementares de parentesco*, discute sobre a questão da separação do estado de natureza e do estado de sociedade. Segundo ele, essa distinção foi dada pelos autores do século XVII e XVIII. Esses autores utilizaram esse termo porque “na falta de significação histórica aceitável, apresenta um valor lógico que justifica plenamente sua utilização pela sociologia moderna, como instrumento de método” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p.41). Porém essa distinção não tem como ser estabelecida porque não existe uma regra que ofereça critérios seguros para fazer a separação do processo natural do cultural, pois nenhuma deixa captar o momento da passagem da natureza para a cultura, somente permite apreender a articulação desses dois fatos da natureza e da cultura. Em vista disso, a cultura “[...] não pode ser considerada nem simplesmente justaposta nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido substitui-se a vida, e em outro sentido utiliza-a e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 42). O etnólogo chega à conclusão de que tudo o que está atrelado ao universal é da ordem da natureza e tudo que está atrelado as normas é da ordem da cultura, só podemos, até certo ponto, separar os elementos naturais dos elementos culturais. “Estabelecemos, pois, que tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta atributos do relativo e do particular” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 47). Com isso, Lévi-Strauss entende que a proibição do incesto abarca tanto a questão da universalidade quanto da norma (natureza e cultura): “A proibição do incesto possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 49). No capítulo II desta mesma obra ele descreve que é no âmbito da vida sexual que se efetiva, de forma natural, a passagem entre a natureza e a cultura. “A proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido [...] é a própria cultura” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 50).

determinada política, para isso que é cultivado uma noção de humanidade em cada indivíduo, ou seja, é fomentado o ideal de homem que existe em cada um.

Elevar a cultura acima do político – ser homens primeiro e cidadãos depois – significa que a política deve se mover para dentro de uma dimensão ética mais profunda, valendo-se dos recursos da *Bildung* e transformando indivíduos em cidadãos apropriadamente responsáveis e de boa índole [...]. No entanto, uma vez que “humanidade”, aqui, significa uma comunidade livre de conflitos, o que está em jogo não é apenas a prioridade da cultura sobre a política, mas sobre um tipo particular de política. (EAGLETON, 2011, p. 17).

No século XVIII o sentido do termo cultura não é somente atrelado ao refinamento do indivíduo, mas também ao conjunto de formas de viver e pensar cultivados, à polidez e à comportamentos e pensamentos civilizados. A palavra cultura terá o seu significado atrelado à palavra civilização. Ligada à civilização, o termo cultura relaciona-se ao refinamento social e à finalidade para qual acreditavam que a sociedade estava avançando: o progresso. Consoante Denys Cuhe (1999, p. 21) o termo cultura será utilizado no singular, refletindo o universalismo e o humanismo dos filósofos deste século, pois o *zeitgeist* desse momento histórico está marcado pela noção de unidade do gênero humano. No século seguinte, cultura passa a ter o sentido contrário do termo civilização: será associada ao significado de avanço, de vida cotidiana e algo que está em constante desenvolvimento, sempre superando a condição de bárbaro⁵. Ela sempre se relaciona ao fato e também à um juízo de valor. De acordo com Eagleton (2011, p. 21):

Se a civilização, as artes, a vida urbana, política cívica, tecnologias complexas etc., e se isso é considerado um avanço em relação ao que havia antes, então “civilização” é inseparavelmente descritiva e normativa. Significa a vida como a conhecemos, mas também sugere que ela é superior ao barbarismo. E se a civilização não é apenas um estágio de desenvolvimento em si, mas um estágio que está constantemente evoluindo dentro de si mesmo, então a palavra mais uma vez unifica fato e valor.

⁵ O antropólogo Lévi-Strauss nos ensina que os romanos chamavam de bárbaros aos outros povos tidos por eles como não civilizados e que a palavra "bárbaro" originalmente significava canto desarticulado das aves. Portanto, bárbaro era o que é da natureza ave - por oposição ao que é da cultura- romano. “É provável que a palavra ‘bárbaro’ se refira, etimologicamente, à confusão e inarticulação do canto dos pássaros, em oposição ao valor da linguagem humana [...] prefere-se rejeitar para fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma às normas que regem a vida d quem julga” (LÉVI-STRAUSS, 2017, p.342). Chama-se de selvagem àquele que se encontra no pólo oposto da cultura. E, notem bem, selvagem quer dizer da selva, mais uma vez, do plano da natureza (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.25)

Anibal Quijano, nos mostra que é nesse contexto do século XVIII que os europeus ocidentais classificaram a si mesmos como *modernos* em relação a humanidade de um modo geral, pois se consideravam como o ápice do trajeto civilizatório da humanidade e das espécies. Para eles, a sua sociedade se caracteriza pela novidade, racionalidade, secularidade e laicidade. Portanto, a Europa era criadora e detentora do protagonismo do progresso mundial. Desse modo, o restante do mundo era visto por eles, principalmente os povos colonizados da América, como inferiores por serem considerados como o passado da espécie.

O fato de que os europeus ocidentais⁶ imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo – isso não é um privilégio dos europeus – mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder (QUIJANO, 2005, p.122).

A alcunha de modernos (possuidores da cultura da civilização avançada) só foi possível por causa da colonização da América. Essa denominação se sustenta a partir da ideia de *Raça*. Essa forma de identidade social é estabelecida com o intuito de classificar socialmente a população para que as relações de dominação impostas pela colonização sejam legitimadas a partir de explicações biológicas sobre a hierarquia

⁶ Para Quijano, as classificações das identidades geoculturais em *Ocidente* e *Oriente* tem como objetivo manter o padrão de poder dos Europeus. O ocidente só possuiu alguma dignidade no conceito de humanidade europeia devido ao nível de desenvolvimento político, intelectual e cultural dos países dessa região. Nas palavras do autor: “Já em sua condição de centro do capitalismo mundial, a Europa não somente tinha o controle do mercado mundial, mas pôde impor seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao “sistema-mundo” que assim se constituía, e a seu padrão específico de poder. Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de re-identificação histórica, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais. Desse modo, depois da América e da Europa, foram estabelecidas África, Ásia e eventualmente Oceania. Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações. Mas as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual, em cada caso, desempenharam também um papel de primeiro plano. Sem esses fatores, a categoria Oriente não teria sido elaborada como a única com a dignidade suficiente para ser o Outro, ainda que por definição inferior, de Ocidente, sem que alguma equivalente fosse criada para índios ou negros. Mas esta mesma omissão põe a nu que esses outros fatores atuaram também dentro do padrão racista de classificação social universal da população mundial” (QUIJANO, 2005, p. 121).

dos povos. “Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia” (QUIJANO, 2005, p. 117). Efetivou-se assim, uma nova estrutura de poder mundial, baseada em uma situação natural de inferioridade e superioridade racial entre europeus e não europeus.

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. [...] Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. [...] Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005 p. 118).

A categoria racial dos europeus permitiu a efetivação das novas formas de controle do trabalho, produção, apropriação e distribuição de produtos através da implantação do capital. O modo de trabalho se sustenta na divisão de raça que, através da cor era determinado os assalariados e os não-assalariados. “O fato é que já desde o começo da América, os futuros europeus associaram o trabalho não pago ou não-assalariado com as raças dominadas, porque eram raças inferiores” (QUIJANO, 2005, p. 120). Através dessa nova forma de controle de trabalho e produção, a Europa tornou-se centro do mundo. Com essa forma de controle mundial, a Europa controlou todas as formas de subjetividade, cultura conhecimento e produção de conhecimento dos outros povos. A Europa expropriou territorialmente e culturalmente os colonizados. O conhecimento produzido e o universo simbólico (forma de objetivação no mundo) dos povos “subordinados” foram reprimidos. E foram forçados a aprenderem o universo simbólico, cultural e epistêmico dos colonizadores. Dessa forma se desenvolveu o etnocentrismo europeu, baseado na classificação racial universal, portanto biológico (natural). Assim se fundamenta o ideal de cultura do século XVIII e que é aplicado o ideal de progresso e civilização da modernidade.

Enfim, o êxito da Europa Ocidental em transformar-se no centro do moderno sistema-mundo [...] desenvolveu nos europeus um traço comum a todos os dominadores coloniais e imperiais da história, o *etnocentrismo*. Mas no caso europeu esse traço tinha um fundamento e uma justificação peculiar: a classificação racial da população do mundo depois da América. A associação entre ambos os fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, naturalmente superiores. Essa instância histórica expressou-se numa

operação mental de fundamental importância para todo o padrão de poder mundial, sobretudo com respeito às relações intersubjetivas que lhe são hegemônicas e em especial de sua perspectiva de conhecimento: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como as suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa [...]. Porém, notavelmente, não numa mesma linha de continuidade com os europeus, mas em outra categoria naturalmente diferente. Os povos colonizados eram raças inferiores e –portanto– anteriores aos europeus (QUIJANO, 2005, p. 121).

No final do século XIX, teremos agora o termo cultura como um ideal a ser alcançado pelo indivíduo. Terá novamente seu significado relacionado ao da civilização, entretanto em relação a um ideal de comportamentos que os homens devem sempre estar em constante busca (deve ser cordial, possuir maneiras sociáveis e agradáveis). Aqui o termo vai estar em conexão com o aprimoramento do espírito e sempre em confronto com o real. Esse sentido denota uma orientação imperialista: aquele que não busca seu aprimoramento pelo viés das artes, da religião e do intelectual, não pode ser considerado um ser possuidor de cultura. Nos meados deste mesmo século o Romantismo define de forma anticolonialista a cultura. Ela é compreendida como um modo de vida característico de um lugar, ocorrendo assim a pluralização do termo. No século XX o termo cultura se articula com civilização. Contudo cultura também é usado no sentido contrário ao da civilização, está mais ligada às formas de vida “selvagem”⁷.

Embora as palavras civilização e cultura continuem sendo usadas de modo intercambiável, em especial por antropólogos, cultura é também quase o oposto de civilidade. Ela é mais tribal do que cosmopolita, uma realidade vivida em um nível instintivo muito mais profundo do que a mente e, assim, fechada para a crítica racional. Ironicamente ela é agora mais um modo de descrever as formas de vida de “selvagens” do que um termo para os civilizados (EAGLETON, 2011, p. 24)

A cultura terá uma ambiguidade: será relacionada com o que é orgânico e civilizado, essa duplicidade de sentido é herança do romantismo (época moderna). Porém, a medida em que ocorrem estudos antropológicos que enfatizam a coexistência da heterogeneidade de culturas, outros defendem a superioridade da civilização em relação às comunidades tradicionais. “A medida em que a cultura como

⁷ Claude Lévi-Strauss demonstra que a palavra selvagem está relacionada a significado daquilo que não faz parte da cultura. “‘Modos selvagens’, ‘isso não se faz entre nós’, ‘deveria ser proibido’ e outras tantas reações grosseiras que traduzem esse arripio, essa repulsa diante de modos de vida, de crença ou de pensamento que nos são estrangeiros. [...] ‘selvagem’ quer dizer ‘da selva’, evocando um modo de vida animal, por oposição à cultura humana (LÉVI-STRAUSS, 2017, p.342).

civilização é rigorosamente discriminativa, a cultura como forma de vida não o é” (EAGLETON, 2011, p. 27). A antropologia foi modificando seu pensamento na medida em que eram realizados debates e pesquisas de campo com os povos não-ocidentais contestando empiricamente as ideias evolucionistas – tornando assim a antropologia mais descritiva que avaliativa. Uma cultura não é superior a outras e cada uma possui sua forma de desenvolvimento, de realização e de valores morais. Todas as sociedades possuem linguagem arte, mito, religião e história, porém cada sociedade desenvolve de diferentes formas essas condições que são comuns em todas elas. Pois, “a cultura humana, indubitavelmente, está dividida em várias atividades, que seguem linhas diferentes, perspectivas e diferentes objetivos” (CASSIRER, 1977, p. 110).

A cultura varia entre a ideia de sua origem, como cultivo do que cresce naturalmente, e na ideia de algo mais elaborado e refinado, que foi desenvolvido de forma consciente. Mas também ela pode transitar tanto no âmbito daquilo que é consciente quanto daquilo que não é do domínio da consciência. Dessa maneira, a cultura é produção do inconsciente que desemboca na vida civilizada.

A cultura, então, é o verso do inconsciente e cujo averso é a vida civilizada, as crenças e predileções tomadas como certas que têm de estar vagamente presentes para que sejamos, de alguma forma, capazes de agir. Ela é aquilo que surge instintivamente, algo profundamente arraigado na carne em vez de concebido na mente. (EAGLETON, 2011, p. 46).

Com esse novo prisma, a antropologia passa a olhar os homens e as diversas culturas com uma certa unidade, pois existem estruturas que convergem para uma unidade e, ao mesmo tempo, para a diferença. Ernest Cassirer (1977, p. 48) entende essas estruturas como um método dos homens de se adaptarem ao meio. Dessa maneira, o homem lança mão de um *sistema simbólico*. O sistema simbólico é a forma como os homens se adaptam ao meio. É uma terceira via para a adaptação, pois enquanto os animais vivem a realidade dada, os homens vivem em uma criada, numa dimensão nova da realidade.

O círculo funcional do homem não foi apenas quantitativamente aumentado; sofreu também uma mudança qualitativa. O homem, por assim dizer, descobriu um novo método de adaptar-se ao meio. Entre o sistema receptor e o sistema de reação, que se encontra em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo, que podemos descrever como o *sistema simbólico*. Essa nova aquisição transforma toda a vida humana. em confronto com os outros animais, o homem não vive apenas uma realidade

mais vasta; vive, por assim dizer, numa nova dimensão da realidade (CASSIRER, 1977, p. 49).

Destarte, o homem não vive somente em um mundo puramente físico, ele vive em um mundo também simbólico. Chamamos de sistema simbólico: a linguagem, o mito, a arte e a religião. Esse sistema faz parte do universo humano, universo que compõe o dado e as criações produzidas pela experiência humana. Com a atividade simbólica do homem, a realidade física recua, pois o homem sempre se refaz e refaz a realidade em que vive. O conhecimento do homem sobre o mundo não somente pela sua relação direta entre seus sistemas receptores, mas é mediada pelo sistema simbólico – pela linguagem, pelas artes, pela religião, pelo mito. De acordo com Cassirer (1977, p. 50):

A realidade física parece retroceder proporcionalmente à medida que avança a atividade simbólica do homem. Em lugar de lidar com as próprias coisas, o homem, em certo sentido, está constantemente conversando consigo mesmo. Envolveu-se por tal maneira em formas linguísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou em ritos religiosos, que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão pela interposição desse meio artificial.

Sendo o homem um produtor de símbolos, e tais símbolos foram produzidos a partir da própria atividade do homem no mundo, ele não é somente um animal racional: é também um *animal simbolicum* (CASSIRER, 1977, p. 51). Através da sua atividade simbólica, o homem cria um novo caminho para si: o da civilização. Pelo viés fenomenológico, Lima Vaz em seu livro *Antropologia filosófica* (1992) descreve o campo do da cultura como *mundo*, onde o homem lança suas experiências e cria com ela novas formas de realização no mundo, na realidade que é exterior a ele. Com essa atividade, o homem dá um parâmetro humano, medido de acordo com a intencionalidade dele próprio que, por meio desta, afirma-se como sujeito. Através da experiência do homem no mundo – onde ocorre a sua abertura para o Ser – compreende-se a ilimitada atividade simbolizante que produz. Por essa atividade o homem significa e ressignifica o mundo e assim passa a compreendê-lo.

O *mundo* é, pois, o termo primeiro da relação do homem com o Ser ou com o horizonte imediato da sua abertura ao Ser e, como tal, foi analisado fenomenologicamente. Apoiando-se na experiência do mundo e nela lançando suas raízes, o homem cria novas formas de sua presença à realidade exterior. Todas elas tendem, na sua intenção profunda, a dilatar essa presença dando-lhe uma medida plenamente humana, medida essa que se avalia segundo as dimensões do espaço de intencionalidade no qual se

estrutura a auto-afirmação do homem como sujeito [...]. A partir, pois, da experiência fundamental do mundo entende-se o campo intérmino da atividade *simbolizante* do homem, que justifica a sua caracterização como *animal symbolicum* e que se propõe a explicar, no sentido literal, o mundo, ou seja, desdobrá-lo como mundo das significações e, assim, *compreendê-lo* (VAZ, 2011, p. 23).

As formas de presença criadas pelo homem no mundo são compreendidas por Lima Vaz como “relação de objetividade do homem” (VAZ, 2011, p. 24). Entendido o mundo como Natureza⁸, ela é o campo que se oferece ao homem para o seu fazer e para a contemplação. A relação de objetividade do homem é um constante fazer, uma constante atividade simbólica. A ação do homem é sua forma de explicar o mundo pelo campo do fazer, “[...] o símbolo fundamental com que o mundo se apresenta ao homem é o conceito de natureza, e é em torno desse conceito que se desdobra a compreensão explicativa da relação com a objetividade” (VAZ, 2011, p. 24). Aqui será entendido a relação de objetividade não em termos científicos, mas sim em relação ao comportamento do homem perante a natureza, que a transforma pela técnica⁹ e a compreende pela ciência. Por conseguinte, Natureza é entendida como lugar de abertura ao fazer (*poíesis*) humano no sentido criador, quando no sentido epistêmico; e também como uma realidade exterior conforme são aplicadas normas que são frutos de uma racionalidade específica (leis, modelos, conceitos) tanto científica (explicação) quanto técnica (utilização). Com esses dois aspectos, o do fazer e conhecer, técnica e ciência, o homem satisfaz as suas carências e necessidades, além da necessidade conhecer. Segundo Lima Vaz (2011, p. 26):

⁸ Segunda o filósofo Henrique C. de Lima Vaz, a diferenciação entre mundo e natureza é um tanto recente, somente com as análises de Husserl e Heidegger que houve essa distinção. Mundo é “empregado como noção fenomenológica e “natureza” como noção científica, no sentido de ciências empírico-formais” (VAZ, 2011, p. 24).

⁹ Segundo Nicola Abbagnano no *Dicionário de Filosofia* (1999, p. 905) o termo técnica originalmente possui um significado muito abrangente. Assemelha-se ao termo arte, denotando um conjunto de regras que direciona qualquer atividade. Ao longo do tempo foi sendo dividido a partir dos campos de atuação. Neste texto, iremos adotar como significado de técnica em relação a ação do homem em relação a natureza, em relação a fabricação de bens: “[...] A T. nesse sentido sempre acompanhou a vida do homem sobre a terra, sendo o homem, como já revelava Platão (*Prot.*, 321 c), o animal que a natureza deixou mais desprovido e inerme em toda a criação. Um certo grau de desenvolvimento da T. é portanto indispensável à sobrevivência de qualquer grupo humano; e o bem-estar de grupos humanos sempre maiores são dependentes do desenvolvimento dos meios técnicos”. Milton Santos define a técnica como relação entre o homem e o meio com fim de realizar a sua vida e produzir o espaço: “É por demais sabido que a principal forma de relação entre o homem e a natureza, ou melhor, entre o homem e o meio, é dada pela técnica. As técnicas são um conjunto de meios instrumentais e sociais, com os quais o homem realiza sua vida, produz e, ao mesmo tempo, cria espaço” (SANTOS, 2012, p. 29).

[...] nesse nível da relação de objetividade no qual o homem tenta compreender racionalmente o mundo, representando-o como Natureza, estão indissolavelmente implicados os dois aspectos do *fazer* e do *conhecer*, a Técnica e a Ciência. por meio delas o homem satisfaz as duas das necessidades fundamentais que se manifestam na sua relação com a realidade exterior: a necessidade de satisfazer às suas *carências*, que se estendem do biológico ao espiritual, e a necessidade de satisfazer a sua inata e incoercível necessidade de conhecer.

O homem satisfaz suas necessidades na realidade exterior a ele porque ela possui interações entre fenômenos, repetições e regularidades desses fenômenos os quais são interdependentes. Ao interagir com essa realidade o homem se encontra no campo da objetividade, permitindo assim a sua atividade no mundo. O fazer (*poíesis*) é composto pela atividade científico-técnica. Em relação a técnica, a atitude humana se move em uma alternância entre uma atitude de um retorno ao pré-científico ao ver o mundo como *poíesis* fabuladora (mito) ou *poíesis* estética (arte); e a atitude de relacionado a uma técnica epistêmica. A primeira atitude reivindica uma relação com a natureza menos tecnicista. A segunda atitude vê a natureza como uma realidade exterior que reivindica que a atitude humana na natureza deve ser pautada na solução dos problemas humanos fundamentais, tanto no sentido material quanto do social, político e ético. Essa forma de objetividade paradigmática da técnica permitiu uma compreensão explicativa da natureza (VAZ, 1992, p 26)

O outro aspecto da objetividade do homem, para compreender o mundo é pela Ciência. O homem moderno é caracterizado por esse tipo de objetificação. Através da ciência o homem criou uma nova realidade, ou melhor, revolucionou a realidade e, também, criaram novos problemas éticos, culturais e filosóficos. Cassirer (1977, p. 324) afirma: “A ciência é o último passo no desenvolvimento espiritual do homem e pode ser considerada a mais alta conquista da cultura humana”. É considerado o ápice de todas as atividades humanas e considerada a parte mais importante do desenvolvimento da cultura humana, pois ela nos possibilita uma estabilidade dentro da mutabilidade do mundo e do universo. “o processo científico conduz um equilíbrio estável, à estabilização e a consolidação do mundo das nossas percepções e pensamentos” (CASSIRER, 1977, p. 326).

A ciência procura dar uma ordem aos fenômenos da natureza. A sistematização dos fatos da natureza é uma característica inerente da ciência. Antes da ciência, o homem já buscava a objetividade do mundo através do mito e da linguagem. Através do mito e da linguagem os homens possuíam uma experiência organizada e

estruturada do mundo, porém não era simplificada. A simplificação da natureza se tornou possível somente com o advento da ciência, pois o conhecimento produzido através do mito e a linguagem ofereciam respostas mais elaboradas e complicadas. A ciência se incumbiu de simplificar a forma de explicação do mundo e do universo através da busca da verdade por meio da experiência imediata e dos fatos observáveis. Dessa forma, o processo de objetificação da natureza se inicia na linguagem e a ciência apropria-se dessa atividade, mas de outra forma, pois a linguagem só explica os fenômenos de forma separada, não os coloca em uma unidade, em um conceito único, ao contrário da ciência que, na sua atividade de simplificação da natureza, busca ordenar e classificar a natureza através de leis gerais. Para Cassirer (1977, p. 332):

Esse processo se inicia na linguagem, mas na ciência assume forma inteiramente nova [...]. Na linguagem encontramos os primeiros esforços de classificação, mas estes, ainda descoordenados, não podem conduzir a uma verdadeira sistematização. Pois os próprios símbolos da linguagem não têm ordem sistemática definida. Cada termo linguístico isolado possui uma “área de significação” especial.

Assim, podemos perceber que a objetividade do homem no mundo se realiza tanto para satisfazer as suas necessidades vitais e biológicas, quanto para atender à necessidade inata do conhecimento. A atividade humana, isto é, a objetividade do homem no mundo, é o que permite a produção de cultura. Ela, a cultura humana, não se realiza de forma única e linear, ou possui uma substancialidade na produção da cultura. Ela é diversa, múltipla e multiforme. Desenvolve-se em cada lugar de acordo com a função fundamental dentro da vida humana, que é diferente e complexa.

As várias formas de cultura humana não se juntam a mercê da identidade de natureza, se não em conformidade de sua função fundamental. Se existe um equilíbrio na cultura humana, este só pode ser descrito como um equilíbrio dinâmico, não como estático; é o resultado de uma luta entre forças opostas, luta que não exclui a “recôndita harmonia” que segundo Heráclito “é melhor que a gritante” (CASSIRER, 1978, p. 348).

A cultura é uma ação de liberdade humana que se dá de forma gradativa por meio da linguagem, da arte, da religião e da ciência. Por meio delas o homem descobre sempre novas formas de se realizar no mundo e de elaborar um mundo para si. A religião, a arte, a linguagem e a ciência trazem sempre novas e diferentes possibilidades de mostrar uma perspectiva da humanidade, não através de uma

unidade, mas sim através da diversidade de formas de existir, de objetivação no mundo, por isso não podem ser reduzidas a um denominador comum. Desse modo:

Tomada em conjunto, a cultura humana pode ser descrita como o processo de autolibertação progressiva do homem. A linguagem, a arte, a religião, a ciência são várias fases desse processo [...]. todas as funções se completam e complementam. Cada qual rasga um novo horizonte e nos mostra um novo aspecto da humanidade. O dissonante está em harmonia consigo mesmo; os contrários não se excluem, mutuamente, mas são independentes: “a harmonia na contrariedade, como no caso do arco e a lira” (CASSIRER, 1977, p. 357).

Vimos que a palavra cultura ao longo da história sofre várias modificações de significado, transitando entre a ideia de cultivo, civilização, formação do indivíduo e, por último, relacionado à identidade de um povo. Este último significado torna-se o contrário de cultura como civilização, remete à vida das sociedades primitivas. Ainda que ocorra essa diversidade de significações da palavra, a cultura só existe devido a ação do homem no mundo, que Lima Vaz chama de *objetificação do homem*. Essa objetificação é o que permite o homem a viver no mundo, atendendo as suas necessidades biológicas e a se inventar e reinventar no mundo através da criação de um mundo artificial, um mundo humanizado que é fruto da sua capacidade de criar formas e modos de conhecer a natureza – essas formas são pela linguagem, religião, arte e ciência. A sua ação de tentar ordenar o mundo para conhecer e assim usufruí-lo da melhor forma possível levou o homem ao topo da evolução da cultura, que é a ciência, pois por meio dela o homem conseguiu racionalizar de forma mais organizada e simplificada o mundo, para assim, modifica-lo e humaniza-lo para a abrir mais possibilidades de realização do homem.

Contudo, não são nos “quatro cantos do mundo” que os homens desenvolveram a ciências aos moldes Iluministas¹⁰ e/ou europeia. Ainda temos diversas formas de culturas humanas que se realizam de outros modos, com outras ações – mesmo se utilizando da linguagem, religião, mito e arte. Nesse sentido, cada sociedade desenvolve sua cultura para resolverem seus problemas particulares, e

¹⁰ Rouanet (1993, p.13-14) trata o Iluminismo como um “ens rationis, não como uma época ou um movimento. Por isso sempre o distingo da Ilustração, que designa, esta sim, um momento na história cultural do Ocidente. Enquanto construção, o Iluminismo tem uma existência meramente conceitual: é a destilação teórica da corrente de ideias que floresceu no século XVIII em torno de filósofos enciclopedistas como Voltaire e Diderot, e de ‘herdeiros’ dessa corrente, como o liberalismo e o socialismo, que, incorporando de modo seletivo certas categorias da Ilustração, levaram adiante a cruzada ilustrada pela emancipação do homem”.

essa diversidade não deve ser encarada como desarmonia do desenvolvimento dos homens, senão como uma multiplicidade que se complementam na medida em que cada povo dá respostas diferentes para as aflições e para os problemas que o mundo nos oferece.

É baseado nesse pensamento sobre a diversidade das culturas que a antropologia do século XX abre possibilidades para pensar a diferença dos povos e das culturas. A universalidade é negada em nome das diversidades culturais. Tornando cada cultura, em suas singularidades, incomensurável entre si.

Graças à antropologia, “o universal não é mais negado em nome da nação ou da classe, mas em nome da cultura. Sem embargo de correntes universalistas na disciplina, de modo geral o relativismo é a ideologia profissional dos antropólogos. Reagindo contra o evolucionismo eurocêntrico do século passado, que via na civilização ocidental um exemplo a ser visado como modelo por todo o resto da humanidade, eles denunciaram a ilusão universalista, sob todas as suas formas. Não existe o homem em abstrato, só existem homens, no plural, sempre situados em suas respectivas culturas, que lhes prescrevem o horizonte do que pode ser conhecido e pensado. Como as culturas são incomensuráveis entre si, o que é verdadeiro em uma, não o é em outra, e as normas e valores de uma são diferentes das normas e valores de outra” (ROUANET, 1993, p. 57-58).

Defendendo a incomensurabilidade das culturas, a antropologia enfrenta o problema do etnocentrismo dentro dos estudos etnológicos. De forma bem simples, Everaldo Rocha, no início do seu escrito *O que é etnocentrismo?* nos demonstra a definição:

Etnocentrismo é uma visão de mundo onde nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através de nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como dificuldade de pensar a diferença; no plano afetivo, como sentimento de estranheza, medo, hostilidade, etc. (ROCHA, 1994, p. 07).

Diante desta definição, podemos entender em relação ao plano do afetivo que todos possuem uma atitude etnocentrista na medida em que possuem uma estranheza para com a cultura diferente da sua. Esse choque cultural que temos em relação a culturas diferentes. O etnocentrismo, por esse prisma da afetividade, não é característica de uma só cultura, pois esta atitude de alguma forma “protege” nossa identidade, nosso grupo social e o nosso entendimento sobre o mundo, protege aquilo que faz sentido para o meu eu e para o meu grupo. Essa atitude de estranheza com o “outro cultural” (ROCHA, 1994, p.08) é uma forma de “reforço de identidade do

‘nosso’ grupo” (ROCHA, 1994, p.08). No prisma do intelectual, podemos até acreditar que o nosso modo de vida é superior, mais avançado e que faz mais “sentido logico” em relação as atitudes cotidianas para sobreviver.

O problema é quando o pensamento etnocêntrico se fecha em relação ao estranhamento no plano intelectual, quando a “sociedade do ‘eu’” (ROCHA, p 09) é compreendida como a civilização por excelência, como se a sua sociedade possuísse “a” cultura – no sentido de mais avançada, que faz o homem tornar-se humano, que permite a saída do estado “selvagem”. Assim sendo, a cultura do outro é considerada atrasada, beira a barbárie ou a selvageria – no sentido mais amplo, a desordem. É com essa ideia que a sociedade ocidental europeia se revestiu e agiu de forma colonizadora, “conquistando” e destruindo outros povos de diversas formas extremamente violentas.

Influenciado pelo pensamento antropológico de Franz Boas (1858-1942) e outros autores do culturalismo estadunidense, Claude Lévi-Strauss, em meados do século XX, irá debruçar-se no problema do etnocentrismo. Antes de situar sua crítica ao etnocentrismo a partir do seu texto *Raça e história*, iremos expor o seu conceito de cultura:

Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações entre esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantem uns com os outros (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 19).

Para ele todas as sociedades possuem um conjunto de sistemas de símbolos. Esses sistemas demonstram como se relacionam a realidade física e a realidade social de cada cultura. Nosso intuito não é fazer uma dissecação do conceito de cultura para o etnólogo francês, mas apenas demonstrar que, para ele, as sociedades possuem estruturas na formação de suas sociedades idênticas, ou seja, todas as culturas utilizam de estruturas, ou melhor, de sistemas simbólicos (mitos, linguagem, arte, ciência, regras matrimônios, relações econômicas, etc.) para organizar e estabelecer modos de vida no lugar em que vive. Essa unidade das culturas é uma das demonstrações que não há como ser sustentada a ideia de cultura mais evoluída ou mais humanizada do que outras culturas. Em suma, não pode haver essa relação de comparação entre culturas para avaliar o grau de evolução de cada uma. Cada

sociedade resolve seus problemas de forma diferentes, porém dentro de uma certa estrutura em comum.

No escrito *Raça e história*, Claude Lévi-Strauss dedica um tópico para explicar o que é o etnocentrismo. Segundo ele, a atitude etnocêntrica faz parte dos fundamentos psicológicos de todas as sociedades de um modo geral. É uma atitude quase que natural. Percebemos isso quando estamos diante de atitudes inesperadas realizadas em culturas diferentes da nossa. Tendemos a repudiar outras culturas que são diferentes daquela em que estamos inseridos, porquanto naturalizamos nossas crenças, hábitos, regras morais, etc. e, por isso, temos a propensão a crer como a “correta”. Nas palavras do etnólogo francês:

A atitude mais antiga, certamente assentada em sólidas bases psicológicas, já tende a reaparecer em cada um de nós quando confrontados a uma situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente, as formas culturais morais, religiosas, sociais ou estéticas mais afastadas daquelas a que nos identificamos. “Modos selvagens”, “isso não se faz entre nós”, “deveria ser proibido” e outras tantas reações grosseiras traduzem esse arrepio, essa repulsa diante dos modos de vida, de crença ou pensamento que nos são estrangeiros (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p. 342).

Por esse viés lévi-straussiano sobre o etnocentrismo, é comum ou “normal” olhar os povos de outras culturas com estranheza e certa repulsa, pois inclinamo-nos a limitar a humanidade nos limites do grupo ou na tribo em que vive. Devido a essa estranheza, tende-se a caracterizar as culturas e os homens que não se assemelham aos hábitos e pensamentos culturais familiares como “bárbaros” ou “selvagens”. O termo “selvagem”: “[...] quer dizer ‘da selva’, evocando também o modo de vida animal, por oposição à cultura humana” (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p.342). A utilização do termo “selvagem” tem como propósito “[...] rejeitar para fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma às normas que regem a vida de quem julga” (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p.342).

A partir dessa observação sobre a atitude etnocêntrica dos homens, vê-se que não é problemático fazer esse distanciamento da nossa cultura com a cultura diferente. Nesse caso, somente considera a cultura dos outros como algo que está fora das normas que conduzem a nossa vida cotidiana, isto é, coloca no âmbito do que pertence somente a natureza – selvagem ou bárbaro. É até razoável estranhar culturas diferentes, vez que essa forma de etnocentrismo permite a conservação da identidade cultural de cada povo, assim preservando a diversidade cultural. O

problema é quando o pensamento etnocêntrico se imbui de um sentimento de superioridade, esse sentimento tem sua origem no pensamento evolucionista – o qual tende a pôr as diferenças em dentro de um sistema evolucionista – e na ideia de igualdade natural. É essa perspectiva de pensamento que embasa o ideal da “civilização ocidental”, que – em nome do progresso e da civilização – aniquila as diferenças. Recusam a diversidade cultural existente com o intuito de estabelecer um modo único de vida, numa “tendência a uniformização” (MACEDO, 2019, p. 298) dos povos. Esse pensamento é característico do homem moderno, em razão dele tentar compreender a diversidade cultural e, simultaneamente, buscar eliminar o que ele considera absurdo e repulsivo (LÉVI-STRAUSS, 2017a).

O problema, assim, não estaria naquilo que Lévi-Strauss anteriormente chamara etnocentrismo. estaria, na verdade, num sentimento de superioridade conjugado ao estabelecimento de desigualdades: atitudes típicas não daquelas culturas que se costumavam chamar de “primitivas”, mas exemplificadas pela figura da “civilização ocidental” (MACEDO, 2019, p. 309).

Para Lévi-Strauss, as culturas não podem ser hierarquizadas de acordo com uma linha de progresso universal para classificar as mais ou menos avançadas. Logo, a ideia de cultura que herdamos do pensamento iluminista do século XVIII, a qual se baseava na igualdade natural¹¹ dos homens, é equivocada:

Mas a mera declaração da igualdade natural entre os homens e da fraternidade que deve uni-los sem distinção de raça ou cultura tem algo de frustrante para o espírito, porque desconsidera a diversidade de fato que se impõe a observação. E não basta dizer que não afeta o âmago da questão para ficar liberado, na teoria e na prática, para agir como se ela não existisse. (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p. 334)

A ideia de igualdade natural é um dos pilares do pensamento evolucionista. Por acreditarem que os homens são iguais, eles irão alcançar a evolução individual e cultural. E se há essa evolução, portanto já existem sociedades mais evoluídas que outras, que estão mais próximo do ápice daquilo que é entendido como “a Cultura”. O evolucionismo se caracteriza:

¹¹ Os Ilustrados defendiam que os homens possuem igualdade natural por possuírem uma mesma natureza. Desse modo, todas as sociedades possuíam como finalidade a evolução da sua cultura/civilização. De acordo com o verbete *Igualdade natural* da Enciclopédia: “Já que a natureza humana é a mesma para todos os homens, é claro que, segundo o direito natural, cada um deve estimar e tratar os outros como seres que lhes são naturalmente iguais, ou seja, homens tanto quanto eles” (JAUCOURT, 2015a, p. 201).

[...] numa tentativa de suprimir a diversidade das culturas fingindo reconhecê-la plenamente. Pois se tratarmos os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, antigas ou distantes, como estágios ou etapas de um desenvolvimento único, com o mesmo ponto de partida e dirigindo-se ao mesmo objetivo [...]. A humanidade torna-se uma e idêntica a si mesma: mas essa unidade e identidade só podem realizar-se progressivamente, e a variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda ou adia sua manifestação (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p.344).

O outro pilar do pensamento etnocêntrico/ evolucionista é a noção de *progresso* – pensamento também herdado da ideia de cultura do século XVIII. Essa ideia possibilita a avaliação e a hierarquização das culturas como superiores ou inferiores. A história da humanidade é compreendida como acumulativa e progressista, isto é, “[...] que acumula achados e grandes invenções para construir grandes civilizações” (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p. 349). Porém, as culturas humanas não se desenvolvem desta forma. Elas se desenvolvem de acordo com o interesse dos seus integrantes. O caminho percorrido pelas culturas ao longo da história não é de forma linear. “A humanidade não evolui num sentido único” (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p.367. Os “avanços” não são necessários ou contínuos, mas se realizam de forma salteada, oscilada, com mudanças que não se realizam no mesmo sentido.

E o que faz a originalidade de cada uma delas reside em seu modo particular de resolver problemas, de por em perspectiva certos valores, que são aproximadamente os mesmos para todos os homens: pois os homens, sem exceção possuem linguagem, técnicas, arte, conhecimentos positivos, crenças religiosas, organização social, econômica e política. Mas a dosagem é diferente para cada cultura[...] (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p. 358).

Desse modo, o autor de *Raça e História* nos aponta que nenhuma civilização é responsável pelo progresso do mundo, os êxitos da civilização ocidental não são cumulativos e o que “torna” uma civilização a ser considerada mais “avançada” do que as outras nada mais é do que questão de opinião, pois “o progresso nunca é senão o máximo de progresso num sentido predeterminado pelo gosto de cada um”. (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p.368). Assim, “cai por terra” a noção de civilização avançada devido a condição biológica evolucionista ao afirmar que é uma questão de opinião, de escolha considerar uma sociedade X ou Y estagnada ou avançada.

Diante do exposto, vemos que a objetificação dos homens no mundo por meio dos sistemas simbólicos, não se realiza de forma unitária, mas sim de forma plural. Estamos caminhando para uma cultura totalizante, que surgiu do pensamento e da ação violenta da cultura ocidental, que aniquilou e subjugou os que, por eles, foram considerados “selvagens”. Avaliar que contribui mais para a evolução da humanidade é uma atitude reducionista e mesquinha, pois cada cultura carrega consigo:

[...] uma história milenar, e todo o peso dos pensamentos, sofrimentos, desejos e labores dos homens que as fizeram existir, referindo-as exclusivamente ao marco de uma civilização mundial, fórmula ainda vazia, seria empobrecê-las muito, retirar-lhes a substância e ficar somente com um corpo macilento (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p. 372).

Portanto não se deve avaliar as culturas a partir das contribuições de cada cultura para o avanço do progresso dos homens, elas devem ser avaliadas a partir do:

[...] *afastamento diferencial* que há entre elas. A gratidão e a humildade que pode e deve sentir cada membro de determinada cultura para todas as demais têm por fundamento uma única convicção: a de que as outras culturas são diferentes da sua, dos modos mais diversos, mesmo que a natureza última de tais diferenças lhe escape ou que, apesar de todos seus esforços, só consiga ter delas um vislumbre (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p. 372).

No século XVIII o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau procura esclarecer no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. sua crítica às desigualdades produzidas ao longo do desdobramento da história do homem. Na sua análise ele aborda como a diferença entre os homens e entre os povos tornou-se um pressuposto para sobrepor um povo a outro, ampliando a desigualdade para um estado social. A desigualdade produzida pelo homem europeu se estende na forma de “olhar” para os outros povos e outras culturas, e é nesse pressuposto que Rousseau desenvolve sua crítica anti-etnocêntrica. Também objetiva clarificar de que forma essa desigualdade interfere nas instituições do Estado e estas reforçam ainda mais na amplificação do etnocentrismo. Por seu turno, a *Carta a D'Alembert* é uma análise da instituição do teatro. Nesta obra, Rousseau demonstra que os espetáculos podem acolher a diversidade de costumes, de política e de formas de viver. Por consequência, o genebrino nos aponta – através do seu exame sobre o homem e das suas formas de progresso ao longo da história – os problemas da desigualdade produzidos pelo desenvolvimento da civilização, cujo pilar é o pensamento etnocêntrico da Ilustração.

Através da escrita de Rousseau em relação ao progresso e a sobreposição de uma cultura sobre a outra, Lévi-Strauss, em seu texto *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem* defende a ideia de que o genebrino fundou a etnologia. Para ele, Rousseau ensinou através de seus escritos que a compreensão do homem na sua universalidade é concebida somente se mantermos nosso olhar para a diferença das civilizações.

Capítulo 2. Genebra, Paris, Europa: Experiências profissionais, afinidades intelectuais e notoriedade externa

Grandes fatos na vida de Jean-Jacques Rousseau aconteceram em Genebra e Paris. Na primeira Rousseau nasceu e na segunda ele desenvolveu o seu pensamento filosófico, político, literário, dentre outros. O genebrino nasce em 1712. Nessa época a França era regida pelo rei Luís XIV (1638-1715). Luís XIV, conhecido também como “Rei Sol” e “O Grande” foi o fundador do absolutismo na França. Em 1715 o Rei Luís XV (1710-1774) assume o trono da França.

Rousseau acompanhou todo o governo deste último e os quatro primeiros anos do reinado de Luís XIV. O filósofo presenciou o declínio do poderio econômico da França devido as guerras travadas por Luís XIV com outros países com a finalidade de conquistar territórios. Outros fatos importantes são vividos por Rousseau na fase adulta como a Guerra de sucessão da Polônia (1733-1738) e a Guerra dos Sete anos (1756-1763) que ocorreu entre a França e a Inglaterra, além de presenciar a perseguição do rei contra os protestantes. Nesse momento a França tinha como base da sua economia a agricultura, tendo pouquíssima atividade industrial (bem diferente do cenário da Inglaterra que já havia iniciado sua Revolução Industrial anos antes). O crescimento da burguesia já era notável e tal como era visível a saída dos camponeses para a cidade devido a transferência de riquezas nessa mesma direção. Aos poucos vai sendo desenhado o embate dos donos de propriedades fundiárias contra os camponeses. Esse cenário pré-industrial e com a presença forte da atividade agrícola atuaram como componentes na constituição da mentalidade de Rousseau.

Os burgueses desse período, divididos em oficiais e comerciantes/manufatureiros, possuem poderes diferentes. Os que eram burgueses oficiais possuíam condições de aplicar seu dinheiro na compra de terras e nos negócios do Estado, além de comprar cargos públicos que lhes davam condição de nobre. Suas investidas contra a monarquia eram feitas de forma sutil, já que usufruíam das vantagens que os nobres possuíam. Já os burgueses comerciantes e manufatureiros, que compreendem a aqueles que produzem a matéria-prima para confecção e comercialização dos produtos não possuíam benefícios do rei.

O cercamento dos campos para a realização da atividade agrícola ocorre em meados do século XVIII. Os camponeses protestam, porém em 1767 o Estado Monárquico legaliza a pratica do cercamento de terras através dos decretos,

favorecendo ainda mais o interesse dos ricos contra os pobres. Isso alavanca ainda mais o estado de miséria, pois os burgueses que não eram oficiais e os camponeses possuíam pouca renda ou quase nenhuma para investir em algo. Muitos dos burgueses e os camponeses tiveram que se tornar assalariados, soldados ou empregados domésticos para sobreviver. Com esse panorama, esboça-se uma realidade onde o dinheiro determinava o privilégio. A sociedade burguesa e capitalista começa a desenhar as suas formas bem como o seu controle sobre o Estado e os pobres. Assim, o papel social não era mais determinado pelo nascimento, mas sim pelo poder de compra e pela riqueza que possui. O progresso material promovido na sociedade francesa é seguido pelo processo de desigualdade, que se alarga com o apoio do Estado. Rousseau observou todo esse processo: “Não é por acaso que seu primeiro grande trabalho é justamente *Discours sur l’Origine et les Fondaments de l’Inégalité parmi les hommes* que apresenta à academia de Dijon em 1754” (FONSECA JÚNIOR, 2003, p. XIII).

Em Paris, Rousseau viu como a cidade estava rodeada de miseráveis à medida em que as propriedades privadas foram se multiplicando. Com isso os camponeses foram perdendo espaço para o cultivo e a criação de animais. A propriedade privada introduz a desigualdade, as instituições civis, a força e a violência (BRINQUIS, 1979).

Ele percebeu também que a renda se concentrava cada vez mais nas mãos de poucos. A desigualdade nasce com a nova forma do sistema de propriedade e este novo sistema tornou-se uma condição de impulso para a formação da burguesia por meio da movimentação do sistema econômico. A propriedade privada seria o ponto mais alto do progresso:

É com ela que o homem rompe totalmente com o estado de natureza e funda a sociedade civil. Agora a terra, que antes era de todos, passa a ter um único dono. Os objetos passam a ter um preço. O ser é substituído pelo ter. A tranquilidade da vida simples é substituída pela ganância e a competitividade da vida civil. A liberdade natural desaparece totalmente (BARBOSA, 2019, p.137)

Pelo prisma político observa-se que o poder absolutista começa a ser contestado e a enfraquecer. Os problemas do Estado aumentam e a capacidade de resolução deles diminui no governo do rei Luís XV. Nesse contexto existem “[...] dois problemas fundamentais que constituem o eixo do pensamento político de Rousseau,

o do aumento da desigualdade e do questionamento da legitimidade do absolutismo (FONSECA JÚNIOR, 2003, p. XIV).

Rousseau em suas obras critica o cultivo do luxo promovido pelas sociedades civilizadas. Esse tema torna-se seu objeto de crítica por ter presenciado uma Paris com salões para festas luxuosas para a alta sociedade, uma monarquia e uma aristocracia que ressaltavam o luxo e, por outro lado, a maioria da população em condições de miséria. No reinado de Luís XV – com início em 1715 até o ano de 1774 – houve uma grande valorização do luxo excessivo, a administração do Estado tornou-se objeto de menor interesse do rei e os assuntos relacionados a estética eram ressaltados. Saint- Lambert afirma no verbete *Luxo* da Enciclopédia (2015, p. 87): “A França é uma das nações onde reina o maior luxo, mas, com razão, ali se queixa da falta de circulação das moedas, que passam das províncias para a capital, sem refluir igualmente da capital para as províncias”. Mais à frente, no mesmo verbete o autor escreve: “Havia mais luxo nos belos anos do século de Luís XIV do que em 1720, e em 1720 esse luxo era excessivo” (2015, p106).

O genebrino ao escrever seu *Discurso sobre as ciências e as artes* coloca as claras a discrepância que há entre a exacerbação do luxo e o desenvolvimento das artes e da ciência com a degeneração moral e social que ocorre na civilização. No seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* denuncia a formação das sociedades civilizadas que são baseadas na degeneração dos homens através da valorização do luxo, da propriedade privada, das invenções das leis para defesa da propriedade e chegando ao seu mais alto grau que é o governo despótico. Como pode uma sociedade que aposta nas artes, na ciência e cercada de luxo ser degenerada na virtude e corroborar para a desigualdade em nome da riqueza e do prestígio? Essa era a Paris regida pelo rei Luís XV.

O panorama da cidade de Genebra, local onde Jean-Jacques Rousseau nasceu, era um tanto diferente da sociedade parisiense. Genebra tem como forma de governo a República. O genebrino a descreve no início do seu *Discurso sobre a desigualdade* uma Genebra que consegue dosar a igualdade natural com a desigualdade criada pelos homens. Sua condição geográfica, com dimensões limitadas pelas próprias barreiras naturais permite uma cidade bem administrada e tranquila. Sua admiração era tamanha pela sua cidade que o leva a escrever no referido *Discurso* que se pudesse escolher onde nascer, o lugar escolhido seria na República justa, igualitária e bem governada, feliz e tranquila de Genebra. Para afirmar a sua

satisfação em ser um cidadão de Genebra Rousseau afirma que se pudesse fazer essa escolha, escolheria nascer na cidade de Genebra.

Se pudesse escolher o lugar de meu nascimento, teria desejado uma sociedade de dimensões limitadas à extensão das faculdades humanas, ou seja, que pudesse ser bem governada, onde cada um bastando a seus encargos, nunca fosse obrigado a atribuir a outros funções das quais fora encarregado; um Estado onde todos os particulares por se conhecerem entre si, mantivessem sob os olhos e sob os julgamentos público as manobras obscuras do vício bem como a modéstia da virtude; onde esse doce hábito de se ver e se reconhecer fizesse do amor à pátria antes um amor aos cidadãos do que um amor à terra (ROUSSEAU, 2020, p 148).

Nos parágrafos seguintes ele continua descrevendo a sua pátria de forma amorosa bem como a sua escolha de ali nascer – caso fosse possível. Seus elogios se estendem também aos seus concidadãos, mostrando para eles o quanto Genebra os torna felizes e possuidores da liberdade através de suas leis, de sua política e de um comércio que é capaz de atender as suas necessidades. Rousseau (2020, p 153) grafa:

Meus caros concidadãos – ou melhor, meus irmãos, uma vez que os laços de sangue, assim como as leis, nos unem a quase todos -, reconforta-me não conseguir pensar em vós, sem, ao mesmo tempo, pensar em toda a ventura que gozais, bem este que nenhum de vós podeis avaliar melhor que eu, que a tive e a perdi. Quanto mais reflito sobre vossa situação política e civil, mais difícil me parece imaginar que, dada a natureza dos assuntos humanos, fosse possível conceber algo melhor. Nos demais governos, sem exceção, quando se trata de garantir o bem maior do Estado, tudo se limita sempre a projetos imaginários ou, quando muito, a meras possibilidades. Para vós não, a felicidade é completa, resta gozá-la; e, para que vos torneis perfeitamente felizes, tendes apenas a saber contentar-vos em sê-lo. Vossa soberania, adquirida ou conquistada à ponta da espada, e preservada durante dois séculos graças ao valor e à sabedoria, é enfim, plena e universalmente reconhecida. Tratados dignos fixam vossas fronteiras, garantem vossos direitos e alentam vosso repouso. Vossa Constituição é excelente, ditada pela mais sublime razão e garantida por respeitáveis potências amigas; vosso Estado é tranquilo, e não tendes a outros senhores além das sábias leis que criastes, administradas por íntegros magistrados escolhidos por vós. Não sois nem suficientemente ricos para debilitar-vos pela preguiça, e perder em delícias vãs o gosto pela verdadeira felicidade e pelas virtudes sólidas, nem pobres demais para necessidades de mais ajuda estrangeira do que a indústria já vos oferece. Essa preciosa liberdade, que nas grandes nações só se mantém mediante impostos exorbitantes, quase nada vos custa conservar.

Rousseau segue tecendo vários elogios a República de Genebra que vai da sua condição geográfica, limite territorial, até a sua Constituição e governantes. No verbete *Genebra* escrito por d’Alembert na *Enciclopédia* vemos que há uma certa consonância com Rousseau. Jean le Rond d’Alembert tece elogios sobre a localização

do território genebrino; sobre suas montanhas; do Lago Lemano que é descrito como uma espécie de mar em miniatura; o rio Ródano; sobre o clima agradável que permite bons passeios pela cidade. Sua economia é bem administrada por seus governantes, além de contar com um comércio que é capaz de abastecer as necessidades de seu povo. Outros Estados como França e Inglaterra (que estiveram em confronto na guerra dos Sete anos) mantinham boas relações e respeito com Genebra, salvaguardando assim sua soberania sem recorrer a nenhuma rusga com outras potências da época. Mas, ao avançar na leitura do verbete, veremos que a sociedade de Genebra não é igualitária como Rousseau descreve em seu *Discurso*. Em relação a divisão de classe, d'Alembert (2015, p. 156) descreve que:

Distinguem-se em Genebra quatro ordens pessoais: os cidadãos filhos de burgueses e nascidos na cidade são os únicos que podem chegar à magistratura; os burgueses filhos de burgueses ou de cidadãos, mas nascidos em países estrangeiros, ou que, estrangeiros, adquiriram o direito de burguesia que o magistrado pode lhes conceder, podem aspirar a um assento no conselho geral e mesmo no grande conselho, chamado duzentos; os habitantes são estrangeiros que receberam permissão do magistrado para permanecer na cidade e que nada mais pode ser; por fim, os nativos são os filhos dos habitantes, têm alguns privilégios a mais que seus pais, mas são excluídos do governo.

Segundo d'Alembert, a cidade de Genebra possuía todas as benesses da democracia com a sua forma de organização social e política. Contudo, de acordo com Pissarra (2002, p.12) “se expressava mais como uma oligarquia (governo de uns poucos) do que uma república (governo voltado para o bem público)”. Os cidadãos atenciosos com o seu dever religioso e com a frente das suas casas padronizadas escondiam a consciência de nobreza. Mesmo com o “disfarce” da nobreza d'Alembert diz que “o governo de Genebra tem todas as vantagens e nenhum dos inconvenientes da democracia”. (2015, p 156).

D'Alembert escreve, nesse mesmo verbete, que nesta cidade as pessoas conquistavam cargos públicos, respeito e dignidade por meio de seus feitos e méritos. Posição social e riqueza não determinavam o status social. Genebra não era uma cidade que cultivava o luxo. Lá existiam leis que proibiam uso de joias, limitavam gastos com funerárias e as carruagens eram somente permitidas no campo – obrigando os cidadãos a se locomoverem a pé pela cidade. Dessa forma, o custo vida dos cidadãos era baixo, sendo os gastos feitos somente para aquilo que de fato era

necessário para o verdadeiro bem-estar. Sendo assim, o luxo em Genebra não impedia a felicidade e a multiplicação de seus cidadãos.

Leis suntuárias proíbem o uso de joias, limitam os gastos funerários e obrigam todos os cidadãos a caminharem a pé pelas ruas. O uso de carruagens é restrito ao campo. Essas leis, que na França seriam consideradas demasiado severas, quase bárbaras e inumanas, na verdade não atingem as verdadeiras comodidades da vida, que podem ser obtidas a custo baixo; apenas restringem o luxo, que não contribui em nada para o bem e arruína sem ser útil.

Talvez em nenhuma outra cidade existam tantos casamentos felizes. A esse respeito, Genebra está a duzentos anos à frente de nossos costumes. As regulamentações contra o luxo impedem que se receiem muitos filhos; e assim o luxo não é, como na França, um dos grandes obstáculos para o aumento da população. (D'ALEMBERT, 2015, p. 158).

Diante do escrito de d'Alembert percebe-se o motivo da crítica de Rousseau feita em seus escritos em relação ao luxo cultivado na França. O próprio d'Alembert reconhece que o luxo na sociedade francesa não contribui em nada para o melhoramento da cidade e para a felicidade dos homens. O genebrino vem de um local onde os costumes são simples e os cidadãos são bem instruídos, que a economia e o comércio permitem uma vida segura e com as necessidades atendidas para seus cidadãos. Ao confrontar Genebra com a Paris, Rousseau percebe que o luxo somente auxilia na degeneração do homem no âmbito da política e da moralidade – “a percepção do bem e do mal, do vício e da virtude” (KRITSCH, 2011, p.85).

A República de Genebra tem a sua história marcada por conflitos e pela influência do cristianismo, pois foi uma província do Império Romano. Júlio Cesar a considerava um ponto estratégico para impedir os avanços da Helvetia, surgindo assim o interesse do Imperador pela cidade. Pouco a pouco foi sendo povoada e ganhando características romanas. Tornou-se sede episcopal com a introdução do cristianismo na cidade. No império de Carlos Magno fez dela um quartel de seu exército. Posteriormente Genebra passou a ser governada por bispos, os quais foram essenciais para instalarem raízes cristãs na cidade, porém foi muito negligenciada pelos bispos que a administravam.

Segundo Pissarra (2002), as riquezas de Genebra tornaram-se objeto de cobiça dos Duques de Savoia, os quais eram vizinhos da cidade. Houve sucessivas tentativas para tomar do bispado o controle de Genebra, que resistiu a todas as investidas dos duques. Futuramente, a cidade de Genebra passará a ter grande influência do Renascimento e as opiniões de Lutero começaram a serem introduzidas

na cidade. O papado foi retirado e instalou-se a República. Calvino fora convidado para morar em Genebra. Sendo um homem religioso e letrado, um “jurisconsulto hábil e teólogo tão esclarecido quanto é possível para um herético” (D’ALEMBERT, 2015, p. 154), elaborou leis civis e eclesiásticas para a república. Foi também o responsável por unificar os deveres civis junto aos deveres religiosos. E, fundamental para a dissertação em tela, “tivera o cuidado de proibir a entrada daquilo que chamaram no século XVIII de Teatro de Comédia em Genebra” (FAÇANHA, 2019, p.222)

Calvino, ao escrever as leis para Genebra, tinha como intuito de levar os jovens para o caminho do ensino religioso e da moral, para assim seguirem os preceitos da religião, servir a pátria e a família. Essas leis obtiveram êxito durante muito tempo. Tempos depois, Genebra é influenciada pelo pensamento da Ilustração, como acontecia em muitos lugares da Europa. Nesse momento os genebrinos aderiram à luta contra as classes dos cidadãos e burgueses. A primeira é a que possui maior privilégio porque eram possuidores de maiores direitos, inclusive de ocupar cargos públicos. A segunda classe tinha liberdade comercial, compravam condição, participavam da votação do conselho, mas não podia ocupar cargos do conselho. Podiam ser estrangeiros (adquiriam o direito de burguesia por serem burgueses em seu país de origem), ou nativos. Os súditos e os habitantes faziam parte da classe inferior e estavam à margem da sociedade em relação às duas primeiras classes (Burgueses e nativos).

Em relação à política “[...] o direito de voto pertencia somente aos burgueses e cidadãos, mas era negado aos nativos e habitantes, isto é, aos estrangeiros. Com o passar dos tempos, foi desaparecendo a possibilidade outrora existente de adquirir a condição de burguês” (PISSARRA, 2006, p 32). Os genebrinos não eram iguais em seus direitos políticos, o poder e os direitos estavam concentrados nas mãos de poucos. A aristocracia e os burgueses possuíam todos os benefícios políticos, por isso eram classes que não eram bem vistas pela população devido a essa concentração de poder centralizada nessas classes.

Portanto, pode-se afirmar que, aos poucos, duas forças opostas se afirmaram em Genebra: uma aristocracia financeira e detentora de poder, de um lado, e os Cidadãos, cada vez mais ciosos de seus direitos, de outro. E foi em nome do exercício desses direitos que foram feitas várias reivindicações defensoras de uma maior liberdade. Não havia, portanto, uma única Genebra, “mas havia duas Genebras” [...] (PISSARRA, 2006, p. 33).

Ao longo do tempo a política da cidade de Genebra tornou-se mais restritiva em relação aos direitos políticos para o povo. A partir de 1712 houve a revogação dos conselhos gerais periódicos e a decisão do Conselho para o aumento dos impostos em 1714, levou a uma nova crise com seus habitantes. Em 1734 houve a implantação do direito negativo, o qual questionava as decisões do Conselho geral. Esse panorama levou a uma crise, cuja solução somente veio com a criação do *Regulamento da Ilustre Mediação*. Adotado pelo Conselho Geral em 1738, este regulamento proporcionava o direito à cidadania e efetiva participação política dos burgueses e cidadãos, tal como “o direito dos nativos de exercerem todas as profissões” (PISSARRA, 2006, p.37). Essa regulamentação se tornou base para a defesa dos direitos de cidadãos e burgueses.

Jean-Jacques Rousseau fazia parte da assembleia dos cidadãos¹². Nos seus escritos escrevia sobre a organização política a partir da inspiração que Genebra trazia em sua mente e em seu coração. Sua *Dedicatória* escrita no seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, a *Carta a D’Alembert*, *Cartas escritas da montanha* e o *Contrato Social* foram escritas com o propósito de defender a organização social e a decisão política de não estabelecer companhias de teatro em sua cidade. Segundo Christopher Bertram, em seu texto *Rousseau e Genebra* há um certo embate entre os que acreditam em uma tese “ingênua e ignorante” que consiste na ideia de que “[...] na época de composição dessas obras, Rousseau era basicamente ignorante da real constituição de Genebra e, por isso, qualquer ideia de que as obras refletem ou são inspiradas pelo exemplo genebrino deve ser rejeitada” (BERTRAM, 2015, p.99); e os que acreditam na tese da “polêmica oculta”, cuja visão sustenta o seguinte:

[...] Rousseau conhecia perfeitamente bem a verdadeira natureza da oligarquia da constituição de Genebra, desaprovava-a e realmente endossava a política do partido popular em grande medida. [...] o elogio a Genebra encontrado na *Dedicatória* não deve ser lido como a expressão da concepção ponderada de Rousseau sobre a realidade de Genebra, mas, de fato, como um tipo de polemica sofisticada que seria entendida pelos que

¹² Segundo Antonio Ruzza seu livro *Rousseau e a moralidade republicana no contrato social* (2010, p.16), Rousseau volta a Genebra em 1754, pois ele estava afastado da sua cidade desde 1728, quando foi colocado sob os cuidados de Madame de Warens, em Sardenha, e, posteriormente se estabeleceu e Paris em 1742. Seu retorno a Genebra foi com grande entusiasmo, pois retoma “[...] a religião calvinista e a condição de ‘burguês’, o filósofo se vê novamente submetido ao que imaginava ser o ordenamento político dessa sociedade, ordenamento que, de tão excelente, mais tarde viria a constituir o núcleo da teoria política expressa no Contrato Social”.

“estavam por dentro” como uma crítica direta a oligarquia (BERTRAM, 2015, p. 100).

Neste trabalho não é objetivo nosso discorrer sobre essas discordâncias sobre como interpretar os escritos de Rousseau sobre Genebra, mas apenas demonstrar um breve panorama do contexto histórico de Paris e Genebra em que ele estava inserido para assim compreendermos o seu ponto de partida dos seus escritos bem como sua crítica à ideia de universalidade e de progresso. A seguir iremos demonstrar um pouco da *trajetória* do genebrino até o ano de 1758, quando publica a *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*.

Filho de Isaac Rousseau e Suzanne Bernard, Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra no dia 28 de junho de 1712, em uma casa comprada em meados do século anterior pelo tabelião Marchand – seu bisavô materno. Batizado na catedral de Saint-Pierre, sua mãe faleceu no dia 07 de julho daquele ano depois de lutar contra uma febre puerperal. Com o pai, Rousseau tem aulas sobre o sistema de Copérnico, aprende os rudimentos da cosmografia e aprende a ler. No inverno de 1719, começa a ler livros herdados da biblioteca do seu tio materno, Samuel Bernard. Lê Molière, as *Metamorfoses* de Ovídio, o *Discurso sobre a História Universal* de Bossuet, *Dialogues des morts* de Fontenelle, entre outros. Enquanto seu pai conserta relógios, Rousseau lê em voz alta.

Seu pai quita Genebra dez anos depois, em 1722, em virtude de uma contenda com um certo senhor chamado Pierre Gautier. Isaac pretendia atravessar um prado não ceifado de propriedade de Gautier que o alerta para não pisar na grama. O pai de Rousseau aponta a arma para Gautier. Em 09 de outubro de 1722, cruzando o caminho de Gautier, Isaac propõe resolver a disputa na ponta da espada. Gautier, de modo arrogante, apenas utiliza uma bengala. Resultado: Isaac fere o rosto do proprietário fazendo com que Gautier apresente queixa. Todavia, quando da prisão, o pai de Rousseau já estava refugiado em Nyon, território que pertence à Berna, desde o dia 11 de outubro de 1722 (TROUSSON, 1995)

Após esse episódio, Rousseau foi confiado ao pastor Lamercier e sua irmã Gabrielle na aldeia de Bossey, nos arredores de Genebra. Muito jovem e despreocupado para lamentar a ausência paterna, ele descobre o espaço e a

liberdade em Bossey, assim como a educação formal, o campo e a amizade. O campo se tornaria o modelo ético contra os costumes, modos de vida e vícios citadinos; no aspecto educacional, viria a defender a responsabilidade do Estado visando a educação de todos (ALMEIDA JÚNIOR, 2013). Em Bossey ele vive com o primo Abraham – com quem faz dever de casa, briga, brinca, etc. Rousseau só voltará à Genebra dois anos depois para viver com seu tio Gabriel Bernard, e vai trabalhar sendo aprendiz de escrivão e gravador (GATTI, 2015).

A função de aprendiz era a forma como os jovens à época entravam na prática profissional: recebiam salário e a estada na casa do mestre. No entanto, a experiência de Rousseau não foi somente positiva no sentido de aprender uma profissão: sofreu maus-tratos, aprende a enganar, furtar, mentir – formas de vingança contra um patrão explorador. Um dos mestres do genebrino era o senhor Abel Ducommum, que o ensinava o ofício de gravador. O gravador era o “artesão que imprime brasões, iniciais, desenhos nos relógios e nos metais em geral” (ALMEIDA JÚNIOR, 2013, p.21). Relembremos que o pai de Rousseau, Isaac, era relojoeiro. Estamos em 1725 e o genebrino tem apenas 13 anos. Um dia, ele foi pego pelo mestre Ducommum fabricando medalhas com os brasões. Aos olhos do aprendiz era uma forma de brincar, aos olhos do mestre tratava-se de um desperdício de tempo e material. Rousseau foi agredido e começou a se revoltar não apenas com a situação em si, mas com o costume de jovens e crianças serem castigados fisicamente enquanto maneira de ensinar uma lição.

Aos dezesseis anos, em 1728, Rousseau fugiu de Genebra e, sob recomendação do pároco de Confignon – comuna suíça – ele se instala em Annecy (alpes franceses) e solicita proteção à Madame de Warens. Esta o envia ao colégio católico do Espírito Santo de Turim. Lá, renunciou ao protestantismo em 21 de abril e foi batizado dois dias depois no catolicismo. Após isso foi aceito enquanto laçao da condessa de Vercellis – uma alma cultivada, ainda que fria, de família da Savoia que falava francês e italiano. Madame Vercellis morreu em 19 de dezembro de 1728 deixando um pecúlio de trinta libras (TROUSSON, 1995).

Seu novo amo era o octogenário Ottavio Francesco, chefe da casa de solara, conde de Gouvon e marquês de Broglie. Lá, Rousseau é apresentado à marquesa de Breil, ao abade de Gouvon e ao Conde de Favria. Além de servir às mesas, ele é contratado para escrever cartas e ajudar Favria a recortar fotos que serão coladas em álbuns. Ao abade de Gouvon, filho do Conde, foi confiado a educação do futuro

filósofo. O abade o coloca de volta no caminho do latim – que Rousseau não estudava desde Bossey – e o faz adquirir conhecimentos de italiano (TROUSSON, 1995). Como veremos, esses conhecimentos de italiano serão importantes quando ele se tornar – em 1743 – secretário do embaixador francês em Veneza.

Reencontra seu amigo Pierre Bâcle – fugitivo também – que conhecera na época de aprendiz de gravador na oficina de Abel Ducommun. Bâcle era charlatão e bufão. Rousseau liga-se ao amigo. É repreendido e ameaçado de demissão pelos Gouvons. O comportamento jovial impertinente atinge o limite e os Gouvons o demitem. Após isso, volta a Annecy na primavera de 1729 e tem aulas com o maestro Jacques Le Maître. De acordo com Gatti (2015), Rousseau viajou por cidades como Berna, Friburgo, Lausanne, Lyon, Neuchâtel, Paris e Solere até tornar a ser acolhido, no outono de 1731, por Mme. de Warens na sua casa em Chambéry até 1740.

Esse período é bastante rico intelectualmente para Jean-Jacques Rousseau. O “autodidata desordenado”, na expressão de Trousson (1995, p.61), descobre um método que ensina como unir o exercício intelectual e o esforço de aperfeiçoamento moral ao ler a obra *Entretiens sur les Sciences* do padre Lamy. Não só isso: ele lê a *Logique de Port-Royal* de Antoine Arnauld e Pierre Nicole; o *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke; também Descartes, Leibniz e Malebranche. São áreas de seu interesse ainda a geometria, álgebra e latim. Gatti (2015) anota que Rousseau recorreu à obra *Nouvelle Méthode Pour Apprendre la Langue Latine* do port-royalista Lancelot para lhe ajudar nessa empreitada. Em sua rotina, após a pausa ao meio-dia para passear pelo pomar, comer e inspecionar colmeias, ele estuda história, geografia e astronomia. Encomenda livros de Genebra, da livraria de Barrillot. Esta lhe fornece volumes sobre aritmética, comentários sobre a Bíblia, história antiga e latim. A impertinência juvenil cede passagem à um leitor contumaz.

O ano de 1742 é decisivo no que tange às afinidades intelectuais de Rousseau pois ele conhecerá e dialogará com diversos eruditos franceses. Em Paris, relaciona-se com o membro da Academia Francesa e escritor Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, conhecido como o abade de Saint-Pierre (1658-1743) autor de um *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* que o interessará (FREY, 2012) e criticará pois não acreditava que os reis soberanos aceitassem uma limitação de poder a partir da efetivação de uma “liga” – uma convenção internacional – que assegura-se o *status quo* territorial (TROUSSON, 1995); dá-se com o dramaturgo Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757) autor dos *Dialogues des morts*; com o romancista e também

dramaturgo francês Pierre de Marivaux (1688-1763) que o ajudará a revisar a peça *Narciso ou o amante de si mesmo*.

Não obstante, dois intelectuais serão de substancial relevância para Rousseau. O primeiro deles é o filósofo Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) com quem desenvolverá uma amizade perene até a morte. Condillac era o irmão mais novo de Gabriel – conhecido como o Abbé de Mably. De fato, ele conhecera Condillac quando havia sido preceptor dos dois filhos de Gabriel em Lyon. Um dos filhos era François-Marie, chamado M. de Sainte-Marie, por causa do nome de uma terra do Forez; e o outro era Jean-Antoine, chamado M. de Condillac, por causa do nome de uma propriedade perto de Montélimar. Eles têm 6 e 5 anos respectivamente e não são fáceis de lidar: Sainte-Marie é gentil e turbulento, Jean-Antoine é limitado e teimoso. De qualquer forma, é Condillac que o apresentará à Denis Diderot¹³. Trousson (1995, p.101) escreve que “os três homens” se reuniam semanalmente para almoçar no “Panier fleuri” perto do Palais Royal.

É fácil entender porque Rousseau gostou imediatamente de Diderot. Este era cheio de ideias, entusiasmado, exuberante, inteligente e sensível. Mais ainda: era apaixonado por xadrez, *teatro e música* – estes últimos os dois principais interesses de Rousseau. Ele nascera em Langres, pequena cidade de Champagne, filho de um rico fabricante de facas. Diderot havia rompido com a família e era um homem culto que havia feito excelentes estudos, chegando mesmo a frequentar a faculdade de teologia por três anos. O pai corta suas provisões quando Diderot renuncia à Igreja. Se apaixonou por uma costureira, Anne-Toinette Champion, que queria se casar. Regressou à Langres no final de 1742 para obter o consentimento do pai, mas a única coisa que conseguiu foi ser encerrado num mosteiro – do qual escapa saltando pela janela. Rousseau e Diderot gostam das ideias, das conversas intermináveis, sonham com o sucesso. Enquanto Diderot fala como uma torrente, Rousseau escuta; o primeiro gosta de amar, o segundo de ser amado e nisso eles se completam contraditoriamente numa amizade aguda e precípua que vai perdurar por “quinze anos” (TROUSSON, 1995, p.77). Ambos gostaram das ideias, das conversas intermináveis nas quais o mundo se fixa; ambos sonham com o sucesso. Será

¹³ Em sua biografia sobre Rousseau, Trousson (1995, p.101) aponta que foi Condillac o mediador do encontro do biografado com Diderot. Ao mesmo tempo, o biógrafo escreve que foi “Gracias a Roguin ha conseguido un amigo, un año menor que él, y que le ha gustado inmediatamente” (TROUSSON, 1995, p.77). Esse amigo um ano mais novo – e que Rousseau gostou imediatamente – era Diderot.

principalmente com Diderot que Rousseau conviverá. O genebrino encontra nele um amigo expansivo e generoso, um coração para chorar as dores e um espírito para expor suas dúvidas. Ele admira Diderot, sofre a influência de sua eloquência, de sua convicção calorosa. Rousseau consulta-o em suas decisões, projetos e acolhe a amizade imponente do futuro enciclopedista. Além disso, ele apresenta-o a dois amigos: Condillac e Grimm (ALMEIDA JÚNIOR, 2013).

Frédéric Melchior Grimm (1723-1807) era filho de Johann Melchior Grimm (1682-1749) um pastor, e Sibylle Margarete Grimm (1684-1774). Ocupou a posição de leitor do Príncipe de Saxônia-Gotha, Frederick Louis (1735-1756). Grimm era inteligente, elegante, regular nos salões e a partir de 1753 vai assumir a direção de um importante *Correspondência literária* manuscrita e secreta, reservada à alguns soberanos e altas personalidades, na qual Diderot colaborará profusamente. Rousseau e Grimm caminham juntos, frequentam teatros, produzem músicas e cantam árias italianas e barcarolas (TROUSSON, 1995).

O principal interesse do genebrino era a música. Então, ainda em 1742, ele apresenta junto à Academia de Ciências um *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*. É o primeiro texto teórico ainda que fundamentalmente curto e descritivo. Em linhas gerais, ele propunha “suprimir a pauta, substituída por uma única linha, e substituir as notas por algarismos que representassem intervalos fixos em relação à tônica: as barras indicavam os sustenidos e os bemóis, um conjunto de pontos e vírgulas especificava seus valores” (TROUSSON, 1995, p.76). Um novo sistema de redação por assim dizermos, já que as notações eram complexas. O excesso de sinais, a polifonia dos símbolos, tudo isso dificultava – em sua avaliação – a aprendizagem e a capacidade de memorização. Isso explica o entusiasmo de Rousseau na empreitada de uma nova estruturação – menos complexa – dos signos musicais.

Em 22 de agosto de 1742, Jean-Jacques Rousseau resume sua memória frente aos membros da Academia. Esta designa uma comissão cuja tarefa era estudar o projeto. Mas em 05 de setembro de 1742 a empolgação de Rousseau se esvai: a comissão explica que o seu sistema já havia sido inventado pelo padre Souhaitty e que seus métodos, embora atraentes para a música vocal, não o eram na mesma dimensão para a música instrumental. O genebrino é felicitado e recebe um certificado. Ele protesta, em vão argumenta e decide apelar ao julgamento público

(TROUSSON, 1995). Sem dúvida, um dos primeiros exemplos em que aparece como um desafiante, um subversivo.

“Durante dois meses” – explica Trousson (1995, p.76) – Jean-Jacques Rousseau vai corrigir o texto, enriquecê-lo com exemplos e publicá-lo nos primeiros dias de 1743. O texto que nasce, mais conceitual e sistemático, intitula-se *Dissertation sur la musique moderne*. No intuito de provar a eficácia de ser método, em “três meses e de graça” – anota Trousson (1995, p.76) – Rousseau ensina música a um jovem americano que lhe havia sido apresentado por Daniel Roguin, um suíço de Yverdon que será seu amigo por três décadas. O objetivo era conseguir alguma repercussão na imprensa (notoriedade externa). Em fevereiro de 1743, a *Mercure de France*¹⁴ publica uma carta na qual ele expõe seus princípios e um jornalista anônimo censurará seu estilo num escrito cujo título é *Observaciones sobre los escritos modernos*. A resposta do genebrino é publicada, na forma de carta no *Journal de Verdun*. O êxito que Jean-Jacques Rousseau busca não vem. A fama e a celebridade são difíceis. Desesperançado, evita cafés, teatros e vagueia por Luxembourg decorando os versos de Virgílio e do dramaturgo francês Jean-Baptiste Rousseau (TROUSSON, 1995).

Pierre-François, o conde de Montaignu havia sido nomeado para a embaixada de Veneza e estava procurando um secretário. O conde ofereceu 1000 libras e queria que as despesas fossem pagas do próprio bolso. Mas Jean-Jacques Rousseau queria 1200 libras mais as despesas. Acabaram se comprometendo. Em 4 de julho de 1743 ele recebeu um adiantamento e, no dia 10, ele veio de Lyon na diligência (TROUSSON, 1995). Uma carreira o esperava. Destarte, de setembro de 1743 a agosto de 1744 Rousseau tornou-se secretário do embaixador da França em Veneza (GATTI, 2015).

Destaque-se que Pierre-François não sabia o italiano e, enquanto esperava a chegada do genebrino, teve que recorrer ao cônsul francês em Veneza – Jean Le Bond. Cartas, despachos e relatórios se acumulam na mesa do conde de Montaignu que, além disso, era incapaz de escrever com clareza e de ler as mensagens criptografadas do tribunal ou de outras embaixadas (TROUSSON, 1995). Rousseau seria mais importante do que se pensava. Relembremos que ele havia habitado em

¹⁴ A *Mercure de France* era uma gazeta literária francesa que foi publicada inicialmente de 1672 a 1724 (com uma interrupção entre 1674 a 1677). Ela desempenhou um papel importante no debate sobre a questão das artes e literatura do século XVII (cf. nota de Hélio Magri Filho, tradutor de SIMPSON, Matthew. **Compreender Rousseau**. Revisão da tradução de Andréa Drummond. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

Turim, tinha sido laçao da condessa de Verceilis – falante de francês e italiano – e o abade de Gouvon o havia feito adquirir conhecimentos de italiano.

O genebrino é recebido com alívio e se dá bem com o embaixador. Começa a exercer as funções. Descobre-se mais capaz que o conde. Conhece os sigilos dos despachos – que davam dor de cabeça ao embaixador. Melhora seu conhecimento dos problemas. Confraterniza com o cônsul Le Blond e com o secretário da embaixada espanhola – Camón – que o revela pequenos segredos da administração veneziana. Esse trabalho no futuro lhe renderá frutos. Ele se interessa pelo funcionamento da Sereníssima República de Veneza, de sistema oligárquico e aristocrático – que o levará a comparar com Genebra. Aprende a analisar a política das nações em guerra e os despachos tornam-lhe as questões econômicas familiares. Será a partir dessa experiência diplomática, explica Trousson (1995), que vai lhe ocorrer a ideia de uma obra sobre as instituições políticas – donde sairá *O contrato social*.

Na embaixada ele envia despachos ao rei e ao ministro dos Negócios Estrangeiros. Também envia correspondências para os embaixadores da França em Bolonha, Florença, Gênova, Nápoles, Turim e Viena. Trava contatos, até duas vezes por mês, com os diplomatas de Genebra, Haia ou Frankfurt e, amiúde, com os de Constantinopla, Roma ou São Petersburgo. Montaigne lhe encomenda 9 em cada 10 vezes a redação dos documentos. De fato, o embaixador limitava-se a ditar parágrafos que considerava importantes. Rousseau criptografava os despachos, escrevia para as autoridades venezianas em italiano e traduzia as respostas. Montaigne era limitado, teimoso e não tinha muitas luzes – um belo eufemismo para atestar a desinteligência. O genebrino acreditava que sua competência, exatidão, habilidade e mérito lhe renderia favores e gratidão (TROUSSON, 1995).

Certa vez, na ausência do embaixador, ele descobre que um espião da Áustria tinha planos de desencadear uma insurreição popular em Nápoles. Assume então a responsabilidade de alertar o ministro. Em todo caso, a licenciosidade e a desordem o incomodam. Ele tem de suportar o caráter e as tolices do embaixador – iludido de sua importância e autoridade. A embaixada na qual trabalha está suja, mal gerida e com refeições indignas. Sem falar no mal-entendido das relações entre ambos: para o embaixador, Rousseau é seu secretário; ao passo que para o genebrino, ele se vê como secretário da embaixada (TROUSSON, 1995)

Mas lidar com Rousseau também não é fácil. Com apenas dois dias em Veneza, declara que sua posição (de secretário) o coloca acima dos italianos da casa;

duas semanas depois reivindica uma gôndola para seu uso pessoal. Ao afirmar-se, descobre-se competente nas funções e torna-se mais escrupuloso em suas prerrogativas diante do embaixador. Uma relação dessas não poderia ter futuro. Então, no início de 1744, quando é anunciada a chegada do duque de Modena, uma contenda se desenrola. Montaignu avisa ao secretário que não poderá comer à mesa naquela noite. Rousseau discorda e argumenta que se a etiqueta o autorizava a aparecer ao lado do embaixador francês durante a recepção oficial também autorizava jantar com o duque. De qualquer modo, o duque não foi jantar.

A relação degradingolou. Rousseau alegou que foi ele quem pediu a saída, dando tempo para que o embaixador encontrasse um substituto. Mas, de acordo com Trousson (1995), foi Montaignu quem decidiu demitir o arrogante secretário. Quando se queixou da demissão, o embaixador insulta-o, acusa-o de vender suas chaves. Rousseau defende-se e se vinga: as cartas são mal escritas, cheias de letras riscadas e recusa-se ir de barco à casa de campo do embaixador sob o pretexto de que esse veículo era bom para os criados. Rousseau exigiu os pagamentos em atraso e os pagamentos das despesas de viagem. Montaignu começa a descontar e cortar os valores. Desentenderam-se inclusive por uma bagagem que o embaixador havia cobrado um preço exorbitante e que Rousseau o acusou de uma manobra de pilhagem vil.

Rousseau queixou-se a M. Du Theil, primeiro secretário de Negócios Estrangeiros; ao abade Alary, que lhe havia pedido o posto; dirigiu-se à casa do cônsul Le Blond. Montaignu continuou perseguindo Rousseau para tentar fazê-lo aceitar sua demissão injusta e chegou a ameaçar o antigo secretário de espancamento. O embaixador foi em 24 de agosto de 1744 pedir ao senado de Veneza que expulsasse o antigo secretário. Mas Rousseau já tinha saído no dia 22 de agosto. O fim da história de Montaignu foi triste: cinco anos depois, desonrado, deixou a Sereníssima República apedrejado e vaiado por servos insatisfeitos com a forma como pagou o dinheiro que lhes era devido de seus soldos (TROUSSON, 1995).

Contudo, a experiência na embaixada não foi de todo ruim. Além de conter ideias para o que virá a ser *O contrato social*, Rousseau tinha constatado que o mérito não era páreo para uma certidão de nascimento e proteções. Isso o leva a questionar a lei e a justiça numa sociedade baseada em privilégios. Essa experiência contraditória com Montaignu, de acordo com Trousson (1995), será uma das bases para as primeiras reflexões que levarão o genebrino ao *Discurso sobre a*

desigualdade. A decadência de Veneza o fará refletir sobre os princípios do *Contrato social*. Nas felizes palavras de Trousson (1995, p.90): “Derrota afortunada, que privou a administração de um funcionário anônimo para torná-lo um pensador temível”.

Decide voltar para Paris. Passa por Pádua, Bérgamo, Como, Varese, Larno, Domodossola e Briga – todas cidades do norte italiano. Em 20 de setembro de 1744 está em Genebra onde Gauffecourt lhe empresta uma quantia em dinheiro. Segue para Nyon onde encontra seu pai pela última vez. Vai para Lyon e, depois, Paris. Na capital da França, inicia sua relação com Thérèse Levasseur e termina a ópera *As musas galantes* – apresentada em Paris e Versalhes. Almeida Júnior (2013) destaca que o projeto pessoal de Rousseau era alcançar a independência financeira e dedicar-se exclusivamente à música.

Ele conhece Marie-Thérèse Levasseur após deixar Veneza e o trabalho de secretário. Seu objetivo agora era alcançar o êxito enquanto músico em Paris, daí ele concluir *As musas galantes*. Por isso ele escolhe morar em um hotel afastado do centro da cidade, Saint-Quentin, tanto pelo preço baixo como pela tranquilidade em trabalhar. E foi nesse hotel que ele conheceu sua futura esposa. Embora tenha dito à Thérèse que não a abandonaria e que também não a desposaria, ele se casará com ela em 1768, 23 anos após o encontro (ALMEIDA JÚNIOR, 2013).

Seu amigo Gauffencourt apresentou-o à casa do senhor de La Pouplinière: um cobrador de impostos que gostava das artes, oferecia concertos e comédias em sua casa e, principalmente, podia lançar um iniciante – como era o caso de Rousseau. O problema era que Jean-Philippe Rameau, compositor e teórico, imperava naquela casa. Rameau era ciumento, desconfiado e não gosta da concorrência. Quando alguns fragmentos das *Musas galantes* foram executados, Rameau declara que alguns são de um aprendiz e outros de um plagiador. Rousseau se desanima, mas o duque de Richelieu detinha uma avaliação diferente e oferece para representar a obra na casa do senhor de Bonneval. Foi um sucesso e o duque pede ao genebrino que mude o ato de Tasso antes de representar a obra diante de Sua Majestade. Rousseau enclausura-se por três semanas e substitui Tasso por Hesíodo (TROUSSON, 1995). Decisivamente, um passo importante no reconhecimento intelectual interno.

Em 11 de maio de 1745, Maurice de Saxe (1696-1750) – marechal de Luís XV – triunfou na Batalha de Fontenoy (1744-1745) quando da assim chamada Guerra de Sucessão Austríaca (1740-1748) contra as forças armadas das Províncias Unidas, Grã-Bretanha, Hanôver e Áustria. Para celebrar a vitória, não foi escolhida as *Musas*

galantes mas sim *A princesa de Navarra* de autoria de Voltaire, depois consertada e renomeada *As festas de Ramiro* – com música de Rameau. O nome de Rousseau, que de acordo com Almeida Júnior (2013) ajudou na composição, estará ao lado dos de Voltaire e Rameau¹⁵. Em 11 de dezembro de 1745 pediu à Voltaire que olhasse seus arranjos. Impressionado, este responde à Rousseau que estava bom e poderia fazer o que quisesse. Em 16 ou 17 de dezembro de 1745 foi ensaiada na Ópera. A madame de la Pouplinière não gosta. O duque de Richelieu manda o genebrino para casa com vistas a obter aprovação do inacessível Rameau. Rousseau desanima-se, está esgotado pelo cansaço. Em 22 de dezembro de 1745 é representada *As festas de Ramiro*, mas a abertura que foi tocada era de autoria de Rameau – aquela de *A princesa de Navarra*. Ele apresenta suas *Musas galantes* na Ópera: rejeição. Aos italianos propõe a comédia *Narciso*, gentilmente retocada por Marivaux. Apesar de não estar ruim, na visão dos comediantes, ela não é representada. Sem apresentações, proteções e recomendações, um ano depois da experiência de secretário em Veneza, Rousseau está fracassado e pobre (TROUSSON, 1995).

Nesse ínterim, ele retornou para ver seus amigos e, em fevereiro de 1745, retoma suas aulas de química com Louis Claude Dupin, (1715-1786) senhor de Francueil. O Dupin de Francueil – ex-capitão de infantaria que se tornara cobrador de impostos – havia esposado a senhora Louise Dupin, filha de uma atriz e do financista Samuel Bernard. O casal Dupin vivia na ilha de Saint-Louis, no palacete Lambert e tinha o castelo de Chenonceaux como casa de campo em Touraine. Nos salões do castelo se viam duques, marquesas, embaixadores, mas também intelectuais categóricos para as afinidades de Rousseau: o abade de Saint-Pierre, Buffon, Fontenelle e Voltaire (TROUSSON, 1995)

Rousseau fala de passar uma temporada em Chenonceaux, onde um laboratório foi montado. Por sorte, os Dupin procuram um secretário. Impasse: perseverar buscando o êxito na cena artística ou tornar-se escritor? Uma última tentativa: Francueil usará sua influência para que as *Musas galantes* sejam aceitas na Ópera. Quando do ensaio geral a obra é aplaudida, mas Rousseau não a considera pronta e decide retirá-la. Para Rameau, ele dirá que foi rechaçada. Em todo caso, o trabalho como secretário na casa dos Dupin lhe garante uma renda estável, ainda

¹⁵ Aqui existe uma discrepância pois para Almeida Júnior (2013, p.37) a “ópera foi executada tendo somente o nome de Voltaire como compositor”.

mais quando considerada a profundidade que o romance com Thérèse Levasseur adquiriu (ALMEIDA JÚNIOR, 2013; TROUSSON, 1995).

Em 1747 estreia sua comédia *O compromisso temerário*, uma mistura de temas de Marivaux com procedimentos de Molière: dois personagens que fingem ter renunciado ao amor, um contrato de casamento enganoso, uma carta falsa, uma criada inteligente e uma empregada [*criadilla*] que é uma mosca morta. No final desse ano, Diderot e Rousseau lançam um projeto comum de um jornal no estilo inglês. Foi o genebrino que arquitetou o conteúdo: inteirar-se das obras novas e criticar sem complacência. O jornal se chamaria *Le Persifleur*. Diderot discute o tema com d'Alembert e, em seguida, apresenta-o a Rousseau. D'Alembert era o mais jovem dos dois por ter nascido em 1717 e um prodígio. Aos 25 anos era membro correspondente da Academia de Ciências; aos 26 publicou um *Tratado de dinâmica*; aos 27 um *Tratado do equilíbrio dos fluidos*; aos 28 *Reflexões sobre a causa geral dos ventos* e passou a ser um dos geômetras mais importantes de todos os tempos (TROUSSON, 1995).

À essa época um outro acontecimento marcaria a vida do genebrino. Alguns livreiros pensaram publicar uma tradução em quatro volumes da *Cyclopaedia, or a Universal Dictionary of Arts and Sciences* do escritor inglês Ephraim Chambers (1680-1740). A tradução ficaria a cargo de Diderot e d'Alembert seria o especialista científico. Em outubro de 1747 os dois intelectuais tornaram-se co-diretores do projeto. Não obstante, a orientação do projeto havia mudado: “não seria uma tradução, mas uma nova obra com o novo espírito, um equilíbrio do aquisições de conhecimento, índice do progresso do espírito humano, aberto às ciências, mas também às “artes mecânicas”, isto é, às técnicas” (TROUSSON, 1995, p.103). Outro objetivo do empreendimento era mudar a forma de pensar oferecendo à moralidade um fundamento distinto do teológico minando, dessa maneira, o poder da Igreja.

D'Alembert o convida pra escrever os artigos de música da *Encyclopédie*. A fama de Rousseau ainda não é de escritor, mas de músico. Ele está proibido de atacar Rameau após solicitação de d'Alembert para moderar sua raiva. O fato era que Rameau não tinha simpatias por Rousseau – esse era um filho de relojoeiro que ambicionava tornar-se músico. Após deixar o cargo de secretário dos Dupin converte-se em copista de partituras, emprego que lhe permitir um maior contato com a música e também remunerava melhor que aquele de secretário (ALMEIDA JÚNIOR, 2013).

A publicação, em 1749, da *Carta sobre os cegos* de autoria de Diderot termina por levar o autor ao encarceramento na torre de Vincennes – no castelo homônimo – onde fica incomunicável. Era o dia 24 de julho daquele ano. Na referida obra, teceu considerações filosóficas a partir da perspectiva materialista. Influenciado pelo cientista inglês e professor de matemática de Cambridge Nicholas Saunderson (1682-1739), ele começa a questionar a suposta universalidade dos valores e verdades metafísicas – que não fariam sentido para os cegos a exemplo do pudor, da comiseração, “pois sofreremos muito mais pelos outros quando os vemos em seu sofrimento do que quando ouvimos falar” (ALMEIDA JÚNIOR, 2013, p.39).

Trousson (1995) aponta que essa prisão era esperada pois, já em 1746, os *Pensamentos Filosóficos* de Diderot já haviam sido condenados a serem despedaçados e queimados. O autor era suspeito e foi denunciado ao chefe de polícia pelo pároco de Saint-Médard. Era visto como um jovem temível pela moral e pela fé. Diversos escritos atacam a religião e os costumes: além dos *Pensamentos filosóficos*, *O passeio de um céptico*, *O pássaro branco*, onde acreditam ler alusões desagradáveis ao rei Luís XV e à Jeanne-Antoinette Poisson (1721-1764), a Madame Pompadour. Também se inclui nesse rol de obras *As joias indiscretas*, um romance libertino.

Diderot estava em sérios problemas e Rousseau intercedeu pelo amigo. Ele escreveu para a Madame Pompadour – que havia conhecido na casa dos Dupin – uma “carta um tanto enlouquecida na qual ela a conjurava a deixar-se trancar com o amigo” (TROUSSON, 1995, p.104). Diderot depois confessou seus pecados e prometeu fazer as pazes. Como resultado, a partir de 21 de agosto de 1749, ele foi autorizado a passear no jardim e receber visitas¹⁶. No dia 25 de agosto daquele ano, Rousseau saiu da casa dos Dupin e foi ver o amigo encarcerado. Em *Confissões* ele narra o reencontro:

Voltando a Paris, tive a agradável notícia de que Diderot tinha saído da prisão e que lhe haviam dado o castelo e o parque de Vincennes como prisão, sob palavra, com permissão de ver os amigos. Quanto me custou não poder correr imediatamente para vê-lo! Mas, retido dois ou três dias em casa de Mme. Dupin, devido a cuidados indispensáveis, depois de três ou quatro séculos de impaciência voei para os braços de meu amigo. Inexprimível momento! Diderot não estava só: d’Alembert e o tesoureiro da Santa-Capela estavam com ele. Ao entrar, só o vi a ele; dei apenas um salto e um grito; coleí meu rosto ao dele, apertei-o estreitamente sem lhe falar a não ser com minhas lágrimas e meus soluços; sentia-me sufocado pela ternura e pela

¹⁶ Almeida Júnior (2013, p.39) escreve que ele teve o direito de ficar no castelo – o que é de certa forma uma redundância pois a Torre de Vincennes ficava no castelo homônimo – e no bosque homônimo.

alegria. Seu primeiro impulso ao sair de meus braços foi o de se voltar para o eclesiástico e dizer: Veja, senhor, como os meus amigos me amam. Completamente entregue à minha emoção, não refleti no momento naquela maneira de aproveitar-se da situação; mas nisso pensando algumas vezes depois, sempre achei que se eu estivesse no lugar de Diderot não seria esta a primeira ideia que me viria à cabeça (ROUSSEAU, 2011, p.332).

A partir de então, seja só ou acompanhado de Nanette – a esposa de Diderot – Rousseau vai passar a visitar o amigo a cada dois dias. Almeida Júnior (2013, p.39) aponta que foi nessa ocasião que ocorreu o episódio da “*iluminação de Vincennes*”. O castelo fica a cerca de 10 km de Paris. Rousseau não gozava de recursos para tomar uma condução. Então foi a pé e, no dia da assim chamada *iluminação*, não levou um livro – como de costume – mas o jornal *Mercure de France* em que aparecia a notícia sobre o concurso da Academia de Dijon. Valendo o prêmio de “Moral” do ano de 1750, os candidatos deveriam redigir um ensaio sobre o seguinte tema: “*Se o progresso das ciências e das artes tinha contribuído para corromper ou aprimorar os costumes*”. Como bem notou Borges Júnior (2015), ao colocar em debate a relação entre costumes e ciências/artes, a Academia ensejava uma reflexão sobre os hábitos desde a Renascença, bem como abria caminho para uma comparação entre os povos modernos e antigos¹⁷.

Numa carta de Montmorency, datada de 12 de janeiro de 1762 e endereçada à Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes (1721-1794), assim se expressou o genebrino sobre a assim chamada *iluminação de Vincennes*:

la ver Diderot, então prisioneiro em Vincennes; tinha comigo um *Mercure de France* que comecei a folhear ao longo do caminho. Esbarrei na questão da Academia de Dijon que motivou minha primeira obra. Se jamais alguma coisa assemelhou-se a uma inspiração súbita, foi o movimento que se fez em mim ante essa leitura. De repente, senti meu espírito iluminado por mil luzes; uma multidão de ideias vividas apresentou-se ao mesmo tempo com uma força e uma confusão que me lançou em inexprimível desordem; senti a cabeça tomada por um atordoamento semelhante à embriaguez. Uma violenta palpitação me oprimiu, ergueu-me o peito; não mais conseguindo respirar e

¹⁷ Em outro escrito, Borges Júnior (2016, p.77) anota que ao questionar “se os costumes haviam se aperfeiçoado com o reestabelecimento das ciências e das artes, a Academia acabou propondo não apenas um exercício de análise sobre os costumes desde o início do chamado Renascimento (ou Renascença), mas também não podia deixar de trazer à tona a comparação entre os costumes modernos e aqueles dos povos antigos”. É importante destacar que essa disputa entre Antigos e Modernos, dentro do campo artístico-literário, pode ser uma chave de leitura para compreensão do nosso “desafiante-subversivo” quando o assunto é, por exemplo, a música. Nesse prisma, Rameau aparece como um “antigo”, ou um convencional – se quisermos – ao passo que o próprio genebrino encarna a “modernidade” em sua defesa – como veremos – da ópera italiana. Isso não cancela o fato de “o verdadeiro objetivo da crítica de Rousseau” ser “a modernidade” (PRADO JUNIOR, 2006, p.10), tampouco a inserção do genebrino no campo dos filósofos modernos – entre os iluministas (DIONIZIO NETO, 2019)

andar, deixei-me cair sob uma das árvores da avenida e lá fiquei uma meia hora em tal agitação que, ao levantar-me, percebi toda a parte da frente do meu casaco molhada pelas lágrimas que tinha derramado sem perceber. Senhor, se algum dia pudesse escrever a quarta parte do que vi e senti sob essa árvore, com que clareza teria mostrado todas as contradições do sistema social, com que força teria exposto todos os abusos de nossas instituições, com que simplicidade teria provado ser o homem bom naturalmente e apenas por causa dessas instituições os homens tornam-se maus. Tudo que pude guardar dessa multidão de grandes verdades que, em um quarto de hora, me iluminou sob essa árvore, foi bem esparsamente distribuído nos três principais de meus escritos, a saber: esse primeiro discurso, aquele sobre a desigualdade e o tratado de educação, obras inseparáveis e que perfazem juntos o mesmo todo. O restante foi perdido, e a única passagem escrita no próprio local foi a prosopopeia de Fabricius. Eis como, quando menos esperava, tornei-me autor, quase a despeito de mim mesmo. É fácil perceber como a sedução de um primeiro sucesso e as críticas dos escrevinhadores lançaram-me para valer na carreira. Tinha eu algum verdadeiro talento para escrever? Não sei. Uma viva persuasão sempre substituiu em mim a eloquência, e sempre escrevi em desalinho e mal quando não estive firmemente convencido. Assim, é talvez um retorno oculto do amor-próprio que me fez escolher e merecer minha divisa, e manteve-me tão apaixonadamente à verdade, ou a tudo o que considero como tal. Se tivesse escrito apenas para escrever, estou convencido de que não me teria jamais lido (ROUSSEAU, 2005, p.24-25)

Conforme Trousson (1995, p.105), ele recuperou a calma e procurou caneta e papel para escrever. Todavia, a desordem em sua mente tornava difícil tal tarefa. Somente consegue registrar um vislumbre da “revelação original”: a prosopopeia de Fabrício. De acordo com Fortes (2007), o genebrino compôs um texto intitulado *Prosopopéia de Fabrício*. Gaius Fabricius Luscinus foi um cônsul romano entre os anos de 282 e 278 antes de Cristo e tinha ficado famoso pela seus costumes simples. No referido texto, Rousseau vocaliza e lamenta – por intermédio de Fabrício – a corrupção dos costumes que marcam a civilização:

Oh, Fabrício! que pensaria vossa grande alma, se, voltando a vida, para vossa infelicidade, vísseis a face pomposa dessa Roma salva por vosso braço, e que vosso nome respeitável ilustrou mais do que todas as suas conquistas? "Deuses" - diríeis, - “em que se transformaram aqueles tetos de choupanas e esses lares rústicos nos quais outrora habitavam a moderação e a virtude? Que esplendor funesto sucedeu à simplicidade romana? Que linguagem estranha é essa? Que costumes efeminados são esses? Que significam essas estátuas, esses quadros, esses edifícios? Insensatos, que fizestes? Vós, senhores das nações, vos tornastes escravos dos homens frívolos que vencestes! São os retóricos que vos governam! Foi para enriquecer os arquitetos, os pintores, os estatuários e os histriões que regastes com o vosso sangue a Grécia e a Ásia! Os despojos de Cartago são a presa de um tocador de flauta! Romanos, apressai-vos a derrubar esses anfiteatros; quebrai esses mármores, queimai esses quadros, expulsai esses escravos que vos subjugam, e cujas artes funestas vos corrompem. Que outras mãos se ilustrem por vãos talentos; o único talento digno de Roma é o de conquistar o mundo e nele fazer reinar a virtude. Quando Cinéias tomou o nosso senado por uma assembléia de reis, não o deslumbrou uma pompa vã

nem a eloquência rebuscada; não ouviu essa eloquência frívola, estudo e encanto dos homens fúteis. Que viu, pois, Cinéias de tão majestoso? Oh cidadãos! viu um espetáculo que jamais poderão dar as vossas riquezas e as vossas artes, o mais belo espetáculo que jamais foi visto sob es céus a assembléia de duzentos homens virtuosos, dignos de comandar em Roma e de governar a terra” (ROUSSEAU, 1987, p.145).

Ele enfatizou “os horrores provocados pelas ciências e as artes em Roma, demonstrando os aviltamentos provenientes de nossos vícios alimentados pelos mármore, os quadros, os títulos, as vestimentas, enfim toda forma de pompa que nos disfarça uns dos outros” (BRITO, 2021, p.286). Então, ele mostra o escrito a Diderot. O amigo o encoraja a dar sequência a suas ideias, faz uma leitura crítica para ajudá-lo a melhorar e o impele a participar da disputa do prêmio. Nas *Confissões*, ele relata que

Naquela ocasião lembro-me perfeitamente de que, ao chegar a Vincennes, estava numa agitação que raiava o delírio. Diderot percebeu-a; expliquei-lhe a causa e li para ele a prosopopeia de Fabricius, escrita a lápis debaixo dum carvalho. Aconselhou-me a dar largas às minhas ideias e a concorrer ao prêmio. Assim o fiz e desde então fiquei perdido. O resto todo de minha vida e minhas infelicidades foram o inevitável efeito daquele momento de desvario (ROUSSEAU, 2011, p.333)

Com Diderot preso, a *Encyclopédie* estava paralisada. Os livreiros argumentaram às autoridades que uma soma considerável de dinheiro havia sido investida – e que, portanto, a paralisação da obra resultava numa perda de dinheiro. A argumentação funcionou e Diderot foi solto em 3 de novembro de 1749. Aparece o *Prospecto da Enciclopédia*. O objeto do conhecimento humano não era mais o que o homem aprendeu sobre Deus, mas sim o que sabe sobre o mundo e si próprio. O centro de gravidade epistemológico está peremptoriamente deslocado no dicionário racional das ciências, artes e profissões (TROUSSON, 1995)

Rousseau também começou a escrever. Na primeira parte do *Discurso* ele efetiva uma declaração fundamental ao nosso argumento: “A Europa tinha tornado a cair na barbárie dos primeiros tempos. Os povos dessa parte do mundo, hoje tão esclarecida, viviam há alguns séculos em um estado pior do que a ignorância” (ROUSSEAU, 1987, p. 138). A queda na barbaria contrasta com a sequência histórica que considera a Europa o espaço material-ideal de civilização perene. Daí que, em tom mesmo provocativo, ele grafa: “Foi o estúpido muçulmano, foi o eterno flagelo das letras que as fez renascer entre nós” (ROUSSEAU, 1987, p. 138). Um imenso

descentramento que periferiza a Europa e atribui à civilização muçulmana – e nós adicionamos, árabe – a centralidade científico-estética que, paradoxalmente, contribuirá para o renascimento europeu. Por isso:

[...] um habitante de certas paragens longínquas, que procurasse formar uma idéia dos costumes europeus tomando por base o estado das ciências entre nós, a perfeição das nossas artes, a decência de nossos espetáculos, a polidez de nossas maneiras, a afabilidade de nossos discursos, as nossas demonstrações perpétuas de benevolência, e esse tumultuoso concurso de homens de todas as idades e de todos os estados que parecem ávidos, desde a aurora até o deitar do sol, de se obsequiarem reciprocamente; descobriria a respeito de nossos costumes exatamente o contrário do que eles são (ROUSSEAU, 1987, p. 141).

Constata que as ciências e as artes tornaram a vida mais fácil e agradável ao preço de acostumar os cidadãos a se comportarem como escravos e ajudar os tiranos a subjugar o povo na celebração de falsos valores. A civilização faz triunfar a aparência sobre o ser; o progresso na verdade é decadência. As ciências e as artes avançam na mesma medida em que as almas são corrompidas (TROUSSON, 1995). Ele ilustra com o exemplo de Esparta e Atenas:

Esquecer-me-ia de que foi no próprio seio da Grécia que se viu surgir essa cidade tão célebre pela sua feliz ignorância quanto pela sabedoria das leis, essa república antes de quase-deuses do que de homens, tanto suas virtudes pareciam superiores à humanidade? Oh! Esparta, eterno opróbrio de uma doutrina vã! Enquanto os vícios levados pelas belas-artes se introduziam conjugados em Atenas, enquanto um tirano lá reunia, com tanto cuidado, as obras do príncipe dos poetas, tu escorraçavas para fora de teus muros as artes e os artistas, as ciências e os sábios (ROUSSEAU, 1988, p.143)

China, Egito, Grécia (Atenas) e Roma eram exemplos de degenerescência e tornavam-se, destarte, vulneráveis à dominação de outros povos. Esse recurso aos exemplos era uma maneira de conferir força ao argumento e proteger-se “contra o risco de ser atacado frontalmente pelo caráter subversivo de seus propósitos¹⁸” (BAUCHER, 2007, p.468). As ciências e as artes, nesse caso, eram veículos de desvirtuamento dos costumes. Articula-se com a defesa feita anteriormente: “Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos” (ROUSSEAU, 1987, p. 137) Daí que, por oposição, as civilizações virtuosas lograram êxito em proteger-se da corrupção: os citas, germanos, persas e espartanos. Note-se como Rousseau opera uma espécie de descentramento

¹⁸ [...] contre le risque d’être frontalement attaqué pour le caractère subversif de ses propos [...].

izando ao primeiro plano povos que não gozavam do mesmo reconhecimento histórico-cultural.

Oponhamos a esse quadro o dos costumes de pequeno número de povos que, preservados desse contágio de conhecimentos maus, por suas virtudes construíram a própria felicidade e constituem exemplo para as demais nações. Tais foram os antigos persas, nação singular no seio da qual se aprendia a virtude como entre nós se aprende a ciência, que com tanta facilidade subjugou a Ásia, sendo a única a possuir tal glória, e cuja história das instituições pode ser considerada um romance de filosofia. Tais os citas, dos quais nos restam elogios tão magníficos. Tais os germanos, a cujo respeito uma pena, cansada de descrever os crimes e as maldades de um povo instruído, opulento e voluptuoso, aliviou-se com descrever-lhes a simplicidade, a inocência e as virtudes. Tal foi, também, a própria Roma, nos tempos de pobreza e de ignorância; tal se mostrou até nossos dias esta nação rústica, tão enaltecida pela sua coragem, que a adversidade não pôde abater, e pela sua fidelidade, que o exemplo não pôde corromper (ROUSSEAU 1987, p. 142).

Na segunda parte, o genebrino enfatiza a origem das ciências e das artes. Nascidas dos defeitos, criadas pela ambição, ociosidade, orgulho ou superstição. Como resultado, o luxo corrompe, deprava, os bons costumes: “O luxo raramente apresenta-se sem as ciências e as artes, e estas jamais andam sem ele” (ROUSSEAU, 1987, p.148). Desaparecem o auto-sacrifício, a coragem e o heroísmo. Os filósofos são objeto de um duro juízo:

Que é a filosofia? Qual o conteúdo das obras dos filósofos mais conhecidos? Quais são as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma turba de charlatães gritando, cada um para seu lado, numa praça pública: "Vinde a mim, só eu não engano!" Um pretende não haver corpos e que tudo só existe como representação; o outro, não haver outra substância senão a matéria, nem outro deus senão o mundo. Este avança não haver nem virtudes, nem vícios, e serem quimeras o bem e o mal morais; aquele, que os homens são lobos e podem, com a consciência tranquila, se devorarem uns aos outros. Oh! Grandes filósofos, por que não reservais para vossos amigos e filhos essas lições proveitosas? Teríeis logo a recompensa e não temeríamos encontrar entre os nossos alguns de vossos sectários (ROUSSEAU, 1987, p, 153).

A mercantilização da política também é percebida: “Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro.” (ROUSSEAU, 1987, p. 148). Os costumes se dissolvem, os gostos se corrompem ao mesmo tempo em que as virtudes militares se dissipavam e as coragens se efeminavam; a distinção dos talentos e o aviltamento das virtudes introduz a desigualdade entre os homens – tema caro, como veremos ao assim chamado *segundo Discurso*; a imprensa agrava a situação colocando o falso

conhecimento acessível. Existe uma concepção de fundo de um “paraíso perdido” e de uma “negatividade” intrínseca à história. a imprensa agrava a situação colocando o falso conhecimento acessível. E faz uma afirmação curiosa para quem vai ser considerado como um dos maiores iluministas: “Deus todo-poderoso, tu, que tens nas mãos os espíritos, livra-nos das luzes e das artes funestas de nossos pais, e restitui-nos a ignorância e a pobreza, os únicos bens que podem fazer nossa felicidade e que são preciosos para ti” (ROUSSEAU, 1988, p.154). Após esse “rompante”, saúda os grandes monarcas, as ilustres academias; não rejeita os sábios tal qual Descartes e Newton, mas incita os homens comuns a limitarem-se a retornar à virtude e a cumprir seus deveres (TROUSSON, 1995).

Quando terminou o texto, mostrou o a Diderot – que se disse satisfeito. O amigo indica algumas correções e sugere inserir trechos do platônico *Apologia de Sócrates* que tinha acabado de traduzir quando da clausura em Vincennes. O paradoxo é que Diderot não se indignou com um texto crítico do progresso, apologista da ignorância e que qualificava os filósofos de charlatães. Trousson (1995) cogita que o amigo gostava das ideias de Rousseau e se animava com um paradoxo excitante. Ademais, o genebrino não tinha desistido de colaborar na *Encyclopédie*. Wokler (2012) pensa próximo de Trousson. Para ele, Diderot dividiu o entusiasmo pelos argumentos contra a civilização somente porque lhe causava prazer a provocativa ideia de Rousseau. No entanto, ressalva, o amigo do genebrino se distinguia desse pois acreditava que o “avanço do conhecimento e da cultura leva ao aperfeiçoamento da conduta e do comportamento humano, desde que derive de uma curiosidade autêntica compatível com a natureza do homem” (WOKLER, 2012, p.19)

Em 10 de julho de 1750, o *Discurso sobre as ciências e as artes* vence o prêmio de Moral da Academia de Dijon. Cabe destacar que esse prêmio foi “conferido por uma Academia provinciana de criação recente, com um júri composto de dois padres, dois funcionários municipais e três advogados” (MARQUES, 2005, p.1). Rousseau recebeu uma “medalha de ouro no valor de trezentas libras e agradeceu seus jurados parabenizando-os por sua integridade, ao coroar um discurso que condenava os valores que os acadêmicos eram deveria defender” (TROUSSON, 1995, p.109).

A Academia de Dijon estava coroando uma eloquência e uma retórica de nova tonalidade. Rousseau havia modificado o alcance da questão ao perguntar se as ciências e as artes purificaram ou corromperam os costumes – retomando a oposição entre ciência e virtude. Jean-Joseph Cajot (1726-1779) acusou o genebrino de plágio.

Mas Trousson (1995) elucida que Rousseau estava apoiado em uma tradição pois os pastores de Genebra maldiziam o luxo, pregavam a humildade contra o conhecimento vão; Plutarco exaltava o amor à pátria; Sêneca repudiava o luxo; Cornelio Agripa havia falado, no século XVI, sobre a incerteza e a vaidade das ciências, além de ter sabido beber na fonte de Bossuet, Montaigne e Jean de La Bruyère.

Além disso, outro concorrente, o abade Grosley, havia defendido os mesmos princípios, mas a diferença estava na maneira: o discurso do abade é trabalhoso e sem brilho, colecionando clichês e clichês, o de Rousseau é animada por convicção íntima e eloquência vibrante. Ele já estava construindo uma contrafilosofia da história, mostrando que o homem é sábio e não feliz, que a sociedade é refinada e não justa, que o imperativo moral prevalece sobre o progresso material e a perfeição do espírito. [...] Jean-Jacques não acredita — não acredita mais — que de mais saber nasça mais virtude (TROUSSON, 1995, p. 110).

Ele retocou seu texto para a publicação e, como estava adoentado, seu amigo Diderot se encarregou da impressão. Chegou até mesmo a escrever um bilhete para o genebrino afirmando que seu *Discurso* havia empolgado a todos e que não existia “*exemplo de um sucesso igual*” (ROUSSEAU, 2011, p.346). Em janeiro de 1750 o *Mercure de France* publicou trechos do escrito. O *Discurso sobre as ciências e as artes* apareceu nos primeiros dias de 1751. Na folha de rosto não há nome do autor, mas uma fórmula destinada a tornar-se famosa: *Por um cidadão de Genebra*, e uma epígrafe tirada de Ovídio: *Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis*, bárbaro sou aqui, pois não sou compreendido (TROUSSON, 1995).

A publicação transforma Rousseau em uma “celebridade literária” (GARCIA, 2017, p.22). Wokler (2012, p.22) considera o assim chamado *primeiro Discurso* como a oportunidade primeva de pôr no papel e agrupar suas ideias acerca da “decadência cultural e as raízes políticas do vício”. Almeida Júnior (2013, p.40) pondera que essa obra marca a passagem de “Jean-Jacques a Rousseau” pois “teve o reconhecimento que procurava” embora não tenha sido com “a música como ele esperava, mas com a filosofia”. Na avaliação de Matthew Simpson (2009, p.31), Rousseau havia visualizado um novo universo em que “o progresso na ciência e na arte não é idêntico ao progresso da moral”. Significava também o começo da conquista do genebrino no cenário cultural da França no século XVIII. E, finalmente, a partir desse escrito, a obtenção de uma grandeza inimitável no que tange ao desenvolvimento de seu talento subjetivo e na aceitação pública de sua obra. Como bem observou Brito (p.292)

Podemos dizer que com esse escrito Rousseau amplia seu reconhecimento intelectual interno e alcança notoriedade externa.

A notoriedade de Rousseau a partir desse escrito é explicada por Wolker (2012) da seguinte maneira. O genebrino havia invertido a concepção setecentista sobre a luta entre vício e virtude. Voltaire, nas *Cartas filosóficas*, associava a virtude ao avanço do saber e da ciência. Ademais, o aprimoramento progressivo da conduta dos seres humanos era resultado do lento despertar da Europa das trevas da superstição e da ignorância. Diderot e d'Alembert pensavam parecido. Mas Rousseau pesou a balança para o outro lado da equação e enalteceu os méritos de uma idade de ouro bárbara que sucumbira ao desejo idólatra – e adicionaríamos, ególatra – de saber. Em conclusão:

[...] não só dava a impressão de louvar a selvageria em detrimento da cultura, mas também, a seus contemporâneos esclarecidos, parecia ter esquecido que a principal fonte de miséria e desespero no mundo da época, a Igreja cristã, extraía o poder do mesmo misticismo reforçado pela ignorância que ele aplaudia no mundo antigo. Voltaire e seus seguidores criticavam essa noção de inocência inculta, e acusavam Rousseau de ter abandonado as causas da reforma política e religiosa, às quais deveria se alinhar para evitar o retorno a um estado bruto de ignorância. Essa avaliação de sua teoria da natureza humana era equivocada sob muitos aspectos, mas de fato dava o devido peso a um dos postulados centrais de sua filosofia – que muitas vezes ele admitiu ser o fio condutor de suas obras –, a saber, que nosso Criador fez todas as coisas boas, ao passo que tudo o que foi feito pelo homem era corrupto e depravado. Para Rousseau, o mal era resultado típico da atividade humana, se não o objetivo constante dos desígnios humanos (WOKLER, 2012, p.23)

Gatti (2015) anota que entre junho de 1751 e abril de 1752, Rousseau dedicou-se a responder as contestações e críticas ao *primeiro Discurso* feitas pelo abade Guillaume-Thomas Raynal, pelo rei da Polônia Estanislau Leszczyński, por Grimm, Charles Borde e Claude-Nicolas Lecat. Responder as críticas era penoso, mas não mais do que receber as visitas que lhe roubavam precioso tempo que podia ser utilizado para pensar e escrever (ALMEIDA JÚNIOR, 2013). Dois adversários receberam maior atenção: Estanislau Leszczyński (1677-1766) e Charles Borde (1711-1781).

O primeiro era sogro de Luís XV e se orgulhava de ser homem de letras e filósofo. Ao também duque de Lorena e de Bar, Rousseau especificou seus argumentos distinguindo entre duas ignorâncias, uma “feroz e brutal” que degrada, a outra “razoável”, que consiste em limitar sua curiosidade à extensão de suas

faculdades. Quanto à queima de bibliotecas hoje, ele não era a favor. O outro adversário era o velho amigo de Lyon, Charle Borde. Enquanto burguês esclarecido, era defensor da civilização, do comércio e do luxo. O genebrino responde que sendo o homem naturalmente bom, a civilização o transforma em uma animal perigoso. O vício moral atravessa o social e o político. Rousseau relaciona diretamente também luxo e pobreza ao responder que sem luxo não haveria pobres (TROUSSON, 1995). Trata-se de uma captura em germe do tema da *desigualdade* que aparecerá em todo seu esplendor anos à frente.

Capítulo 3. Música, Filosofia: novas posições de um “desafiante-subversivo”

É entre os anos de 1751 e 1752 que Rousseau toma por decisão privar-se dos sinais de luxo que havia criticado em seu escrito: renuncia às meias de ouro e brancas, à peruca, à espada e vende seu relógio (GATTI, 2015; TROUSSON, 1995). Vai se manter sendo copista de partituras musicais (FORTES, 2007). Sua presença era disputada pois tinham curiosidade de saber como vivia o autor do escrito eivado de ideias fortes. A curiosidade cresce na exata medida em que ele tenta se esconder. De qualquer modo, como o genebrino recusava os convites, a fama de misantropo – mas também de taciturno e inacessível – foi crescendo (ALMEIDA JÚNIOR, 2013). Ele é o homem da moda. Trousson (1995, p.117) escreve que quando a Academia de Bastia coloca a questão para o concurso de 1751: “Qual é a virtude mais necessária para o herói e quais são os heróis que não têm essa virtude?”, ele não só pensa por um momento em competir, mas em concorrer com um texto que celebra “as ciências e as belas artes”. Mas ele não enviou.

Ao mesmo tempo, a rede de reações intelectuais foi crescendo. Ele aproxima-se de Charles Pinot Duclos (1704-1772), colaborador da *Encyclopédie*; Toussaint Pierre Lenieps (1697-1774), genebrino que fora exilado em 1731 por ter criticado o governo aristocrático e que ajuda Rousseau a entender as estruturas da República; e Diderot o introduz, na rue Saint-Roch, na casa de Paul Heinrich Dietrich von Holbach (1723-1789) – conhecido como Barão d’Holbach. Este era alemão de nascimento, rico, que havia estudado geologia, mineralogia e química; colaborador ativo da *Encyclopédie*, era também ateu e materialista. León Poliakov (1971, p.271) o considera “o mais radical dos polemistas anti-religiosos do século XVIII”. Na casa do barão d’Holbach ele encontra também Grimm e trava relações com Marmontel, Saint-Lambert, o abade Morellet e muitos outros. Tudo isso rouba o tempo de Rousseau e o afasta do ofício de copista de partituras musicais (TROUSSON, 1995)

Objetivando fugir dessa “celebrização”, o genebrino rumava para Passy, por vezes acompanhado de seu amigo Lenieps, para visitar François Mussard – joalheiro aposentado e seu parente distante que possuía uma bela casa e colecionava conchas fósseis. Lá ele encontra com o abade Prévost, o engenheiro Boulanger e a esposa do pintor Van Loo – Madame Denis, sobrinha de Voltaire. Em março de 1752, ele passou uma noite escrevendo versos e adaptando-os a melodias, sendo aplaudido por Mussard. Com o incentivo, Trousson (1995) aponta que em 6 dias ele ordenou tudo –

letra e música – retornou para Paris e poliu a composição por três semanas. Estava pronto *O adivinho da aldeia*.

Mas ao que parece, Rousseau teve uma inspiração e não uma iluminação¹⁹ para compor essa obra. É o que sugere Matthew Simpson (2009). Em 1º de agosto de 1752 uma companhia musical foi à Paris apresentar ópera *buffa* – o gênero cômico do teatro musical italiano – entre as quais se incluía *La serva padrona* de Giovanni Battista Draghi (1710-1736), conhecido como Giovanni Pergolesi. Pergolesi e sua ópera já haviam estado em Paris em 1746. No entanto, não fizeram sucesso. Rajobac (2018, p.64) levanta três leituras possíveis do triunfo de *La serva padrona* em 1752: “uma não renovação da Ópera francesa desde a morte de Lully, em 1687; a continuidade assumida por Rameau em relação à tradição lullista; contestações que daí nasciam.”

A ópera cômica italiana era bastante diferente da ópera clássica francesa – embora existisse um gosto crescente pelo tipo de música vindo da Itália. Se a arte é um reflexo, até a primeira metade do século XVIII a ópera francesa expressava os gostos “do rei e da corte, e nesse gênero musical eram consolidados os costumes, os comportamentos e as condutas morais com suas regras” (LOPES, 2014, p.96). Rousseau (2006, p.252) mesmo irá grafar em *Julie, ou la nouvelle Héloïse* (1761) que na capital francesa a Ópera de Paris era considerada “o espetáculo mais pomposo, voluptuoso, mais admirável que já foi inventado pela arte humana” e “o mais soberbo monumento da magnificência de Luís XIV”. Entende-se porque houve uma controvérsia: a peça detinha melodias reluzentes e portentosas, assim como fazia dos servos e artesãos seus artistas principais.

Ela mostrava a classe menos privilegiada levando vantagem sobre as mais elevadas; era curta e não tinha apresentação de balé. Muitos amantes de músicas em Paris, especialmente os membros da aristocracia que preferiam óperas altamente formais de Rameau e seus seguidores, detestaram intensamente o trabalho de Pergolesi. Mas, apesar de tudo isso, ele ainda encontrava defensores, especialmente entre a classe intelectual (SIMPSON, 2009, p.33)

Se a ópera italiana era cômica, aquela da França era “séria”: “os franceses não toleravam o riso, pois queriam a ópera aos moldes do que teria sido para eles a

¹⁹ “No ano de 1751 foi passar alguns dias na casa de um amigo, fora de Paris, a fim de se recuperar de uma das suas crises de dor nos rins. Ali, teve uma espécie de nova iluminação e, numa manhã, compôs o início da sua ópera *O Adivinho da aldeia*. Voltou a Paris e em três semanas terminou todo o trabalho” (ALMEIDA JÚNIOR, 2013, p.41).

tragédia grega” (LOPES, 2014, p.98). A inspiração aqui é a *Poética* de Aristóteles, em que os personagens eram apresentados como “figuras de deuses mitológicos ou figuras elevadas da aristocracia como reis, príncipes, grandes heróis” (LOPES, 2014, p.98). Nesse tipo de representação, o personagem principal sofre uma “mudança de sorte”: passa da felicidade para a desgraça, ou ainda de “um momento feliz para um infeliz” (LOPES, 2014, p.98)

Uma cisão se produziu e dividiu em dois clãs a Paris que amava a música: o Canto do Rei e o Canto da Rainha. O primeiro reunia, no camarote do rei, os grandes e os ricos – adeptos da música tradicional. O segundo reunia, sob o camarote da rainha, especialistas e – particularmente – os filósofos que advogam uma música mais natural e simples, dirigida diretamente aos sentimentos, contra a ópera francesa – aristocrática e pomposa, expressão do regime. Esse episódio eleva ao plano da disputa estética a contenda que se desenrola entre a burguesia e a nobreza. Daí Trousson (1995) falar em uma ruptura ideológica simbolizada pela contestação de uma sensibilidade burguesa que rejeita a norma nobre da beleza monárquica.

De fato, deve ter sido difícil para a aristocracia francesa ser lançada em segundo plano de uma composição estética. A transparência da verdade impactou Rousseau que abraçou a causa de Pergolesi e buscou completar uma ópera italiana de sua autoria, mas cantada em francês. Simpson (2009) lembra que essa não seria a primeira vez que ele tentava compor uma ópera já que escreveu uma quando vivia em Lyon (1740). Todavia, destruíra antes que fosse encenada. Também houve *As musas galantes*. Contudo, *O adivinho da aldeia* era diferente já que seguia o estilo italiano por ser curta, elegante, melódica e tratava de uma história de amor sobre pastores num vilarejo rural. No juízo de Trousson (1995, p.118):

Não era uma grande coisa, claro, mas sim encantadora e estava na linha de seu *Discurso*: o pastor Colin, enganado por um momento pelas seduções de uma bela dama, retorna com sua Colette: *Adeus castelos, grandezas e riquezas*. O presidente de Brosses, um tanto rabugento, qualifica como “pequena miséria da aldeia”. De fato, a simplicidade da harmonia e a preferência dada à melodia têm seu encanto. Não era música italiana, mas a primeira ópera cômica francesa, que Mozart lembrará em *Bastião e Bastiana*.

Almeida Júnior (2013) observa que Rousseau queria ouvi-la representada na Ópera, mas não tinha vontade de ir oferecê-la. Já para Trousson (1995) foi Charles Duclos quem tentou fazer *O adivinho da aldeia* ser apresentada na Ópera sem nomear o autor. Duclos teria gostado do trabalho e atendido ao pedido do genebrino: “que seu

fracasso com as *Musas galantes* não influenciasse os músicos e o público negativamente em relação ao *Adivinho da aldeia*” (ALMEIDA JÚNIOR, 2013, p.41). A peça foi ensaiada e encenada sem ter o nome do autor revelado. Apenas após a aclamação do público é que foi divulgado. A estreia data do outono de 1752. Foi um sucesso imediato. A qualidade foi tamanha que houve uma disputa entre Duclos e o senhor Cury, então intendente de *Menus Plaisirs*²⁰ do rei Luís XV. Duclos queria que a estreia fosse em Paris, ao passo que Cury gostaria de representa-la na corte real. Quem triunfa é Cury (ALMEIDA JÚNIOR, 2013).

Trousseau (1995) narra que o último ensaio foi realizado no outono de 1752, precisamente no dia 17 de outubro. Mademoiselle Fel, que fez o papel de Colette, foi com Grimm e Raynal para encontrar Rousseau em uma carruagem da corte para assistir ao último ensaio. No grande dia, o genebrino está temeroso pois Luís XV estava lá, com a Sra. de Pompadour, e a camisa de Diógenes não cabia em seu corpo. Para parecer sereno, ele adota a roupagem do republicano: traje despenteado, peruca mal penteada, barba de três dias e espera, com o coração disparado, que a cortina se levante. Foi um triunfo: as vozes eram primorosas, a orquestra excelente, as senhoras comoviam-se e derramavam lágrimas. Os rostos se voltam para ele, cheios de benevolência.

O *adivinho da aldeia* foi apresentado “com sucesso em Fontainebleau” na presença do rei Luís XV “nos dias 18 e 24 de outubro” (GATTI, 2015, p.13). Mas Rousseau não gostou da representação, em que pese o sucesso. Após a apresentação, o senhor Cury procurou o genebrino pois ele deveria apresentar-se ao rei vez que, provavelmente, o assunto seria o pagamento de uma pensão que Luís XV queria lhe conceder. E como bem notou Almeida Júnior (2013), para quem estava procurando uma forma de se sustentar especialmente fazendo o que mais gostava, dedicar-se às composições musicais, parecia ser uma oportunidade única de alcançar o objetivo. Mas Rousseau passou a noite atormentado pela inquietação, tanto pelo problema no sistema urinário quanto por imaginar-se na presença do rei. Quanto à pensão, significava dizer adeus à independência (TROUSSON, 1995). Assim ele narra esse momento nas *Confissões*:

²⁰ Trata-se de um departamento da casa real, na época do Antigo Regime francês, cuja responsabilidade era encarregar-se de todos os preparativos das cerimônias, eventos e festividades.

Em seguida imaginava-me diante do rei, apresentado à sua majestade, que se dignava parar e dirigir-me a palavra. Era aí que seriam precisos exatidão e presença de espírito para responder. Minha maldita timidez, que me perturba diante do menor desconhecido, deixar-me-ia diante do rei de França, ou permitir-me-ia escolher bem e no momento exato o que deveria dizer? Eu queria, sem abandonar o ar e o tom severo que tinha tomado, mostrar-me sensível à honra que me fazia um tão grande monarca. Seria preciso envolver alguma verdade grande e útil num elogio belo e merecido. Para preparar de antemão uma resposta feliz seria preciso prever exatamente o que ele podia dizer-me; e eu tinha certeza de que não encontraria em sua presença uma só palavra das que havia preparado. O que seria de mim naquele momento, sob os olhos de toda a corte, se escapasse em minha perturbação algumas das minhas asneiras habituais? Aquele perigo assustou-me, amedrontou-me, fez-me estremecer a ponto de resolver, a qualquer risco, não me expor a ele (ROUSSEAU, 2011, p.361).

De acordo com Fortes (2007), foi a timidez, a inibição, que fez com que o genebrino não comparecesse – consequentemente, tenha perdido a pensão. Para Trousson (1995), Rousseau reivindicou sua saúde e no dia seguinte pela manhã ele desapareceu. O genebrino não gostou desse gesto pois os favores de um rei não são rejeitados. No entendimento de Almeida Júnior (2013, p.43), a recusa de Rousseau foi “consequência de uma timidez quase doentia, ou até mesmo de uma autoestima baixíssima na linguagem de hoje, que o fez não se achar digno de postar-se diante de um rei”. Com essa atitude do amigo, Diderot impacientou-se diante das esquisitices e “desatenção às conveniências mundanas” (FORTES, 2007, p.24). O amigo não poupou críticas: como recusar uma pensão quando Thérèse e sua família eram responsabilidade dele? Insiste para que Rousseau desfaça o ocorrido, peça e obtenha a pensão. O genebrino não gostou da insistência, irritou-se e os dois acabaram se afastando.

Para completar, Rousseau se demitiu do emprego de caixa que seu amigo Dupin de Francueil, inspetor geral de Metz e Alsácia, havia lhe conseguido. Ele já estava nesse emprego há algumas semanas, mas detestava as contas e as responsabilidades. Ademais, ele só havia aceitado esse emprego após pressão da sogra e de Thérèse. Trousson (1995) observa que do ponto de vista dos princípios, o genebrino estava correto, porque se desejava ser consistente tinha que ser a personificação da reprovação, tinha que viver sendo um exemplo e carecendo de determinadas necessidades. Mas também, de modo paradoxal, ele continuou convivendo com os filósofos que aviltou, frequentando salões e compondo óperas.

Ainda em 1752, precisamente em 18 de dezembro, apresentará sua peça teatral – escrita na juventude – *Narciso* na *Comédie Française*. Revisada várias vezes

e superior a seus ensaios dramáticos, Rousseau não a considerava uma obra-prima. A peça recebeu uma recepção razoável e foi reapresentada em 20 de dezembro de 1752. Mas o genebrino se aborreceu, saiu antes de terminar e entrou no Café Procope. Lá se declarou autor da comédia – a peça estava sob anonimato – e criticou sua própria composição numa espécie de “ vaidade invertida ” (TROUSSON, 1995, p. 120).

Almeida Júnior (2013) salientou que se *O adivinho da aldeia* não lhe garantiu a independência financeira, acabou por projetar o genebrino na sociedade parisiense enquanto um intelectual ligado às belas-artes. Aqui vemos mais um exemplo da *notoriedade externa* alcançada por ele. À vista disso, seu nome abre espaço no mercado editorial. A publicação e consequente representação de *Narciso* pode ser um exemplo dessa abertura. Fortes (2007) relata que o prefácio de *Narciso* era importante. Por quê? Para Trousson (1995), a importância do prefácio ao *Narciso* é a continuidade da polêmica inaugurada no *Discurso sobre as ciências e as artes*: de tom veemente, amargo contra filósofos e escritores, e radical na crítica política. Ele se incomoda com os vícios, mas também com a existência de ricos e pobres – crítica da desigualdade. Se o problema era o mau governo dos homens, tratava-se de questionar o sistema da monarquia absoluta, o *Ancien Régime*.

Ora, embora as belas-artes em geral e o teatro em particular não possam ser os motores do progresso moral, num texto de 1752, prefácio de *Narciso*, Rousseau não deixa de reconhecer que o teatro cumpre uma função social positiva nas sociedades decadentes. Onde os costumes aviltaram o coração dos homens, o teatro os distrai de cometer maiores danos. Esta ideia será retomada na Carta.

O prefácio fez barulho. Voltou-se a falar de *O adivinho da aldeia*, representada em 1º de março de 1753 – provavelmente – na Ópera, onde será apresentada “quatrocentas vezes até 1829” (TROUSSON, 1995, p. 120). Madame de Pompadour reivindicou a peça para as diversões no castelo de Bellevue, no qual ela mesma fez o papel de Colette e deu à Rousseau 50 luíses (moeda da época). O rei deu 100 luíses. A ópera mais 50. E o livreiro Pissot deu 500 francos. Toda essa importância era bastante para viver alguns anos sem precisar exercer a cópia de partituras musicais.

A querela sobre a música francesa e italiana continuava a se desenrolar e iria engolfar, mais uma vez, o genebrino. Desde a morte do compositor francês Jean-Baptiste de Lully, nascido em Itália Giovanni Batista Lulli (1632-1687), Rameau era a única figura notável na ópera francesa. Em janeiro de 1752, quando André Cardinal

Destouches (1672 –1749) revive a Ópera *Omphale*, Grimm publicou algumas *Observações* que lhe valera umas réplicas dos tradicionalistas. No julgamento de Trousson (1995), não era nada muito crítico: um último episódio da querela entre os partidários de Lully e Rameau. Sem embargo, Rousseau intervém com uma *Carta a M. Grimm* tomando partido da música italiana frente à música francesa adicionando que Rameau estava muito abaixo de Lully pois era mais aprendizado que gênio. O desafiante, o subversivo cidadão de Genebra atacava mais uma vez.

Grimm então lança em janeiro de 1753 o seu *Pequeno profeta de Boehmischbroda*. Trata-se de uma sátira em estilo bíblico na qual um estudante é visto transportado de Praga a Paris durante o sono e que fica prodigiosamente entediado ouvindo o “gargarejo” do canto francês. Uma “guerra de panfletos” é desencadeada: Trousson (1995) conta 30 em nove meses de disputa. Rousseau entra no debate em novembro de 1753 com sua *Carta sobre a música francesa*.

A crítica à música francesa, particularmente a ópera, é áspera. Julgava o genebrino que a música francesa era uma forma visceralmente aviltante de comunicação; derivava, erroneamente, a melodia da harmonia confundindo dessa forma a natureza e o objetivo da música (SIMPSON, 2009). Ele escreve: “Como a harmonia tem seu princípio na natureza, ela é a mesma para todas as nações; ou, se houver algumas diferenças, estas são introduzidas pelas diferenças da melodia” (ROUSSEAU, 2005).

Dessa forma, era da melodia que deveria ser extraída a particularidade da música nacional. E seu objetivo último era a “transparência na expressividade dos sentimentos” (GARCIA, 2017, p.26). O libelo era um ataque transparente à Rameau que havia argumentado, em sua obra *Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels* (1722), que a melodia era um atributo secundário da música que derivava das sequências harmônicas fundamentais. Em diversas passagens de sua obra, o compositor francês defende essa concepção:

La música se divide generalmente en armonía y melodía, aunque esta última sea solo una parte de la primera. (RAMEAU, 2019, p.66).
De modo que esto comienza a hacernos percibir que la melodía es solo un resultado de la armonía (RAMEAU, 2019, p.93).
Ahora bien, cualquier orden de melodía que observemos en cada parte en particular difícilmente formarán juntos una buena armonía, por no decir que es imposible, si este orden no le es dictado por las reglas de la armonía. [...] Por lo tanto, es la armonía lo que nos guía, y no la melodía (RAMEAU, 2019, p.257).

Por lo tanto, primero es engendrada la armonía, y es de ella que es absolutamente necesario derivar las reglas de la melodía, esto es lo que hacemos también, al tomar por separado los intervalos armónicos de los que acabamos de hablar, para formar con ellos una progresión fundamental, que aún no es una melodía. (RAMEAU, 2019, p.257-258).

Como lembra Simpson (2009), o debate em questão refletia uma discórdia a respeito da linguagem, cultura, arte e natureza. Na mesma linha de raciocínio enquadra-se as observações de Marques (2005, p.3). Se em nossa época observa-se a massificação da música e o desinteresse intelectual por esse campo estético, no século XVIII a relevância política desse debate mobilizava espíritos – tais quais o de Rousseau, Rameau e Grimm – e gerava polêmica. Ademais, havia uma disputa política embutida entre os críticos e os partidários do Antigo Regime:

A estética musical clássica de Rameau prendia-se a uma concepção racionalista e mecanicista da natureza e do homem que rapidamente se esgotava, e, com ela, também as bases sobre as quais se organizava a sociedade do *Ancien régime*. Assim, quando os *philosophes* ingressam na querela dos Bufões, seu ataque à ópera tradicional de Rameau é antes um ataque a toda uma visão de mundo, que pretendiam superar. Apesar das divergências já expressas em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau estava aliado a eles nesse momento, mas a investigação que ele desenvolveu na *Carta sobre a música francesa* não foi meramente uma manobra tática, mas um importante passo para a constituição de uma estética musical baseada em princípios inteiramente diversos dos de Rameau, indispensável para compreender a imensa revolução musical das décadas posteriores, de Gluck a Mozart, e de Haydn a Beethoven (MARQUES, 2005, p.3).

Criticar a música francesa e a ópera nacional era uma forma de criticar o *establishment* político (GUIMARÃES, 2018). Com sua *Carta sobre a música francesa* o genebrino inverte o argumento de Rameau adicionando que a melodia determina o caráter próprio de uma música nacional. Por seu turno, o caráter da melodia é tributário da língua²¹. Donde ele associa a melhor música ao povo – mais um ataque à nobreza/aristocracia – e, de quebra, aponta que é a língua italiana a mais apropriada à música clássica. Dois duros golpes em Rameau, francês e aristocrata. Observe-se que não deixa de ser uma crítica ao que podemos chamar de etnocentrismo estético francês.

²¹ O desenvolvimento das línguas e a relevância da comunicação eram fundamentais para a formação das sociedades. Como explica Raquel Kritsch (2011, p.84), a língua é “um código compartilhado, a expressão de um acordo mútuo sobre sentidos e significados de sons e palavras, e portanto uma abstração” que “supõe a reunião dos homens em sociedade. Seu desenvolvimento é precisamente o que vai permitir aos seres humanos acumularem idéias e conhecimentos, que agora passam a ser fixados, guardados e (re)transmitidos por meio de palavras articuladas numa língua”.

Música e língua apareciam como um princípio de valorização da beleza naquela arte e validava a expressividade musical direcionada para a “comunicação de sentimentos” – sendo este o “marco definitivo” do pensamento rousseauísta sobre a música (GARCIA, 2017, p.22). Rousseau articula num só raciocínio língua e povo. Os italianos teriam uma melhor música por terem uma língua apropriada. A língua italiana era mais conveniente ao canto porque era mais acentuada, harmoniosa, sonora e doce.

Ela é doce porque suas articulações são pouco complexas, porque o encontro de consoantes é nela raro e sem aspereza, e porque, dado que um grande número de sílabas é formado apenas por vogais, as freqüentes elisões tornam sua pronúncia mais fluente; ela é sonora porque a maior parte das vogais é brilhante, porque não possui ditongos compostos, quase não tem vogais nasais, e porque as articulações esparsas e fáceis distinguem melhor o som das sílabas, que se torna mais nítido e mais cheio. Em relação à harmonia, que depende do número e da prosódia tanto quanto dos sons, a vantagem da língua italiana é evidente neste ponto, pois é preciso observar que o que torna uma língua harmoniosa e verdadeiramente pitoresca depende menos da força real de seus termos do que da distância que existe entre o doce e o forte nos sons que ela emprega, e da escolha que se pode fazer para os quadros que se tem a pintar (ROUSSEAU, 2005, p.10).

Logo, a música francesa era “quase insuportável aos nossos próprios ouvidos quando é executada por vozes medíocres desprovidas de arte necessária para valorizá-la” (ROUSSEAU, 2005, p.15). Por outro lado, qualquer voz seria boa para a música italiana posto que as belezas do seu canto estavam nela mesma – um atributo da língua. A conclusão da *Carta* era impiedosa:

Creio ter mostrado que não há nem ritmo nem melodia na música francesa, porque a língua não os admite; que o canto francês não passa de um contínuo clamor, insuportável a todo ouvido não preconceituoso, que sua harmonia é tosca, sem expressão, soando apenas como exercício de colegial; que as árias francesas não são árias; que o recitativo francês não é recitativo. Do que concluo que os franceses não têm música e não podem tê-la ou, se alguma vez a tiverem, será tanto pior para eles (ROUSSEAU, 2005, p.37)

Trousseau (1995) aponta que Rameau – personificação da crítica do genebrino – enraiveceu-se, pois, respondeu em diversas ocasiões o adversário. Em 1755, escreveu *Erros sobre a música na Enciclopédia* no qual relembrou o episódio de ter ouvido *as musas galantes* na casa de La Pouplinière. Como o ataque transbordou os limites da polêmica e atingiu a *Encyclopédie*, d’Alembert responde em 1756, na advertência do volume VII, minimizando o assunto, mas sem conseguir aplacar a ira do compositor. De qualquer modo, a *Carta sobre a música francesa* provocou a ira

dos franceses – ainda mais por ele ser suíço. Assim Rousseau (2011, p.365) lembra esse episódio:

Mas o *Petit Prophète*, que teimaram muito tempo em atribuir à minha pessoa, foi levado em brincadeira e não causou a menor indignação contra o autor, ao passo que a *Carta sobre a música francesa* foi levada a sério e sublevou contra mim a nação inteira, que se julgou ofendida em sua música. A descrição do efeito incrível daquela brochura seria digna da pena de Tácito. Foi pela época da grande disputa entre o parlamento e o clero. O parlamento acabava de ser exilado; a fermentação estava no auge: tudo fazia prever uma revolução próxima. A brochura apareceu, imediatamente todas as outras discussões foram esquecidas: não se pensou noutra coisa a não ser no risco que corria a música francesa e só houve revolta contra mim. Revolta tal, que a nação inteira nunca se refez perfeitamente dela. Na corte tratava-se simplesmente de Bastilha ou exílio; e a ordem de prisão ia ser expedida, se M. de Voyer não tivesse feito sentir o ridículo de tal medida. Quando lerem que esta brochura impediu, talvez, uma revolução no Estado, julgarão sonhar. E no entanto é uma verdade bem real que toda Paris pode atestar ainda, pois que ainda não se passaram mais de quinze anos após esta singular história.

O fato é que a reputação de Rousseau triunfou. Gaba-se dos atores que o caricaturam. Os defensores da música italiana creem que ele exagerou e prestou um desserviço à causa. É o caso de Grimm e do presidente do Parlamento de Dijon, Charles de Brosses (1709-1777). A orquestra da Ópera planejou assassiná-lo e seu amigo Ancelet o escolta. A Ópera se vingava privando-o dos ingressos gratuitos que tinha direito na qualidade de autor de *O adivinho da aldeia* e enviando-lhe cinquenta luíses como acordo. Mas Rousseau estava famoso e o pintor Maurice Quentin de La Tour (1704-1788) compõe um retrato a ser exibido no Salão de 1753 (TROUSSON, 1995).

Em abril de 1753, num concerto espiritual, mademoiselle Fel cantou um *Salve Regina* que havia sido composto pelo genebrino. O escrito retoma questões abordadas no transcurso da querela entre os partidários de Lully e Rameau que só aparecerá no póstumo *Ensaio sobre a origem das línguas* (1781). Na interpretação de Trousson (1995), a reflexão rousseauísta estava situada entre as considerações sobre a decadência moral presente no *Discurso sobre as ciências e as artes* e o nascimento da servidão que Rousseau tratará no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* – o referido *Ensaio* seria apenas um fragmento desse último *Discurso*.

O genebrino ainda estava no meio dos tumultos causados pelas sua *Carta sobre a música francesa* e pelo *Discurso sobre as ciências e as artes* quando, em novembro de 1753, a *Mercure de France* anuncia o concurso organizado pela

Academia de Dijon. A questão era: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se ela é autorizada pela lei natural” (SIMPSON, 2009). O *primeiro Discurso* e as respostas aos críticos tinham provado ao próprio autor e a todos que ele era um teórico social do mais alto calibre. Com o assim chamado *segundo Discurso*, de acordo com Simpson (2009), Rousseau havia sentido que poderia dar uma resposta revolucionária. Nas *Confissões* ele relata ter realizado uma viagem à Saint-Germain junto com Thérèse, a hospedeira e uma de suas amigas. Nessa viagem de sete a oito dias pode dedicar-se a refletir sobre as ideias que tinha:

Conto este passeio entre um dos mais agradáveis de minha vida. O tempo esteve belo, aquelas boas mulheres se encarregaram dos cuidados e das despesas; Thérèse se divertia com elas; e eu, sem nenhuma preocupação, vinha alegrar-me à vontade nas horas das refeições. O resto do dia, metido na floresta, ali procurava, encontrava a imagem dos primeiros tempos, cuja história traçava firmemente; não dava quartel às pequenas mentiras dos homens; ousei desvendar-lhes a natureza, seguir o progresso do tempo e das coisas que a desfiguraram, e comparando o homem do homem com o homem natural, mostrar-lhes em seu pretense aperfeiçoamento a verdadeira fonte de suas misérias. Minha alma, exaltada por estas sublimes contemplações, elevava-se à Divindade; e vendo dali os meus semelhantes seguirem, numa cega rotina de seus preconceitos, a de seus erros, de suas infelicidades, seus crimes, gritava-lhes com voz fraca que eles não podiam ouvir: Insensatos que vos queixais incessantemente da natureza, aprendei que todos os vossos males de vós mesmos provêm! (ROUSSEAU, 2011, p.369).

São dessas meditações que nascerá o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, redigido entre o final de 1753 e junho de 1754 (GATTI, 2015). Era uma nova forma de entender a própria vida e o mundo circundante. De modo simples, o argumento era que a desigualdade se enraizava na vaidade e ganância – consequentemente uma alegria oculta brota no coração de determinadas pessoas face à pobreza de outras (SIMPSON, 2009).

Mostrava como a história contemporânea nos oferecia “o espetáculo de sociedades em que reinam as divisões entre ricos e pobres, o predomínio da força e as constituições políticas viciadas” (FORTES, 1974, p.9). “Escrito com o “espírito de revolta” e com a “lógica implacável de seu pensamento”, Rolland (1975, p.10) observa que vários filósofos do século XVII já haviam se referido à ideia de que a propriedade privada gerava a desigualdade – Thomas Hobbes é citado como exemplo por Simpson (2009). Mas o mérito de Rousseau foi ter ousado “transpor estas aplicações para a ação”.

Na mesma linha de Rolland, Simpson (2009, p.35) explica:

A parte revolucionária da teoria de Rousseau era sua reivindicação de que a vaidade e a ganância não eram partes essenciais da natureza humana, mas sim produtos de arranjos sociais injustos. Conseqüentemente, foi capaz de ratificar sua teoria da “bondade natural dos homens”, até mesmo diante das óbvias crueldades e injustiças do mundo ao seu redor. Ele as interpretou como um tipo de corrupção de uma condição humana original.

Na avaliação de Raquel Kritsch (2011, p.80), Rousseau critica e condena as sociedades europeias por oposição: ele “descreve a boa sociedade como sendo precisamente tudo aquilo que não são as repúblicas ou os países europeus”. Observe-se como, por essa via, temos mais uma camada daquilo que estamos chamando de *estatuto anti-etnocêntrico*. O cidadão de Genebra pesa a balança para o outro lado da equação ao descentralizar as sociedades europeias no que tange às suas virtudes.

Na leitura de Wokler (2012), o outono de 1753 foi o momento em que o genebrino se lançou numa nova e, simultaneamente, mais trabalhada versão de sua filosofia da história na qual a desigualdade mais que o luxo seria o motor responsável pela corrupção moral. As relações de autoridade em torno da propriedade privada são o, digamos, primeiro motor da decadência da humanidade. Maria das Graças de Souza (2006, 250) interpreta que já no *Discurso sobre as ciências e as artes* a concepção de história enquanto declínio “ou degeneração progressiva da perfeição natural” já está relativamente plasmada, embora seja no assim chamado *segundo Discurso* que ela assume “contornos definitivos”.

Trousson (1995) percebe que a decadência *bíblica* – portanto teológica/metafísica – do homem transforma-se em decadência *laicizada, histórica*, que conduz o ser humano à uma socialização errônea e injusta. O *segundo Discurso* será uma das obras nas quais o antropólogo Claude Lévi-Strauss defenderá a tese que Rousseau seria “fundador das ciências do homem”. Ruptura e continuidade: se o tema da desigualdade supera o do luxo enquanto raiz fundante da corrupção dos costumes, o aparente progresso que se revela decadência unifica os dois discursos.

O genebrino enviou o *Discurso* a Dijon, onde devia ser registrado antes de 1 de abril de 1754. Dessa vez sem qualquer ilusão acerca da possibilidade d’Academia premiar seu texto (TROUSSON, 1995). De qualquer forma, o *segundo Discurso* teria uma futura influência na Europa muito maior que o *primeiro Discurso* e a *Carta sobre a música francesa*. Friedrich Engels (1820-1895), em *Anti-Dühring* (1878), atribuía principalmente a Jean-Jacques Rousseau o “grande papel teórico” da ideia de

igualdade e, “a partir da Revolução”, um grande papel político que representará uma função substancial de “agitação socialista em quase todos os países” (ENGELS, 1974, p.130).

Mas para os filósofos com quem havia se aliado antes, o *segundo Discurso* era uma profissão de fé e impossibilitava de ver no autor um aliado das luzes e do progresso. Wokler (2012) não diz que filósofos eram esses, mas podemos deduzir da rede de relações intelectuais e pessoais que se tratava de Diderot, o barão d’Holbach e Grimm.

A radicalidade do trabalho e a extensão correspondente eram características demasiadas para a Academia de Dijon. Mas Rousseau não esperou pelo resultado e entregou seu manuscrito ao seu amigo Mussard. O intuito era entregar o texto ao livreiro Pissot em troca de 25 luíses. Sem embargo, o genebrino não estava feliz com as correntes intelectuais em Paris. Se indispunha tanto com os conservadores quanto com os enciclopedistas. Os conservadores se lhe opunham em virtude da recusa do pecado original e a querela da música francesa. Já os enciclopedistas o incomodam porque, desde o seu *primeiro Discurso*, Rousseau não está à vontade com a perspectiva as ciências e as artes podem indefinidamente melhorar a vida do ser humano (SIMPSON, 2009)

Em 1º de junho de 1754, acompanhado por Gauffecourt e Thérèse, que se passaria por sua governanta e sua enfermeira, Rousseau partiu para Genebra. Nessa cidade ele reencontra a Madame de Warens. A madame estava bem doente. Ele chegou mesmo a propor que ela se instalasse em Paris, mas Warens não aceitou. O genebrino deu-lhe dinheiro. Vai encontrar a madame uma vez mais nos fins de agosto, em Grande-Canal – não distante de Genebra. Ela ia para Jussy, onde o marquês de Coudrée lhe ofereceu hospitalidade e em cuja casa pretendia escapar da humilhação do leilão de suas ações na mineradora que ocorreria em 1º de setembro. Warens estava tão pobre que não tinha dinheiro sequer para terminar a viagem e Rousseau, por intermédio de Thérèse, lhe fez uma doação (TROUSSON, 1995).

Em meados de junho, Rousseau estava em Genebra. Ficou em Eaux-Vives, depois na periferia da cidade. Encontrou a cidade calma, próspera e contente com a assinatura do Tratado de Turim (1754), que reconheceu sua independência – sempre questionada por Saboia (TROUSSON, 1995). Na sua cidade natal ele se reconverte ao protestantismo – depois de ter sido convertido ao catolicismo pela madame de Warens. Era o dia 1º de agosto de 1754. Depois da conversão, recebeu de volta sua

cidadania e poderia honestamente se chamar “cidadão de Genebra”. Simpson (2009, p.37) esclarece o honestamente: “sendo católico não estava elegível para cidadania”.

Em 18 de agosto de 1754, a medalha de ouro da Academia de Dijon foi vencida pelo abade Talbert. O relatório da Academia declarou o trabalho de Rousseau muito longo. Mas, além da extensão, o que incomodou a instituição era o caráter subversivo de uma obra que dessacralizava a propriedade. Sem sofrer com problemas nos rins, ele volta a trabalhar. Começou a traduzir o primeiro volume de *Histórias* do romano Cornélio Tácito (56-117). Para os nossos objetivos, cabe destacar que nesse período ele esboça uma poética teatral na qual se põe favorável ao papel moral do teatro desde que trate de temas úteis – ainda não havia chegado o tempo da *Carta a d’Alembert*, lembra Trousson (1995). É dessa época também suas meditações sobre o verbete *Economia Política*, que só será publicado no volume V da *Encyclopédie* em novembro de 1755. Ali já se encontram algumas ideias que serão desenvolvidas no *Contrato social*. Por exemplo, a distinção entre soberania, ou poder legislativo supremo, e governo, ou poder executivo subordinado; defende a lei – expressão da vontade geral – e a garantia da liberdade individual; raciocina que compete ao governo fortalecer o sentimento de patriotismo por meio da educação; apresenta uma teoria das finanças na qual defende uma economia agrícola (face ao comércio e indústria), impostos progressivos sobre a renda, a constituição de um domínio público; leis que regulamentassem o luxo e o supérfluo; e, finalmente, afirmava o direito natural da propriedade (TROUSSON, 1995).

Em 10 de outubro de 1754 deixou Genebra, com a promessa de retornar. Em 15 de outubro já está em Paris instalado sua pequena casa na rua Grenelle-Saint-Honoré. Entrementes, Rousseau estava insatisfeito com Pissot²² – para quem havia entregado o manuscrito do *segundo Discurso* – e confiou a um livreiro que havia conhecido durante sua viagem à Genebra. Também genebrino, Marc Michel Rey (1720-1780) aprendeu o ofício de editor antes de se estabelecer em Amsterdã. Tornar-se-á o principal editor de Rousseau e dará provas de sua amizade. Nas *Confissões*, o genebrino oferta um belo testemunho de Rey:

²² À época do *primeiro Discurso*, o genebrino já demonstrava esse descontentamento: “Pissot, então meu editor, sempre me dava muito pouco pelas minhas brochuras, e por algumas até nada me dava; por exemplo, não recebi nem um *liard* de meu primeiro Discurso; Diderot entregou-o gratuitamente. Foi preciso esperar muito tempo para receber, níquel por níquel, o pouco que ele me deu. Enquanto isso a cópia não dava lucro. Eu trabalhava em duas coisas, era o meio de fazer mal tanto uma como a outra” (ROUSSEAU, 2011, p.349).

Este livreiro, de quem tanto mal me falavam em Paris, é no entanto, de todos aqueles com quem tratei, o único de quem sempre tive o que elogiar. É verdade que constantemente estávamos em disputa a respeito da execução de minhas obras; ele era inconsiderado, eu era arrebatado. Mas, em matéria de interesse e de procedimentos que a ele se ligam, embora eu jamais tenha firmado um contrato em forma com ele, sempre o achei perfeitamente exato e probo. Também ele foi o único que me confessou francamente que fazia bem os seus negócios comigo; e muitas vezes me disse que me devia a sua fortuna, oferecendo-me para nela tomar parte. Não podendo exercer diretamente sua gratidão, quis testemunhá-la para com a minha governante, pelo menos, à qual concedeu uma pensão vitalícia de trezentos francos, dizendo-lhe na hora que era em reconhecimento pelas vantagens que eu lhe tinha proporcionado. Fez isso sem ostentação, sem pretensões, sem barulho, e se eu não fosse o primeiro a contar o caso a todo mundo, ninguém teria sabido. Fiquei tão comovido com tal ação que desde então prendi-me a Rey com verdadeira amizade (ROUSSEAU, 2011, p.528-529)

Apesar de reclamar de atrasos intoleráveis, Malesherbes – diretor de publicações – autorizou em 12 de maio de 1755 a entrada na França de cem exemplares do *segundo Discurso*. Em 23 de junho de 1755 o texto foi impresso. Rousseau não teve dificuldade em achar uma editora que publicasse seu *segundo Discurso*, datado de 1755, em Amsterdã junto à Marc Michel Rey. Até aquele momento, 4 mil exemplares da edição de Rey haviam sido vendidos. Todavia, diferentemente do *primeiro Discurso*, sua mais recente obra não provocou as mesmas críticas. A título de ilustração, Trousson (1995) registra que ninguém observou ali a existência de uma filosofia da história.

Além desse aspecto, Engels considerou-a uma obra-prima da dialética, ao lado de *O sobrinho de Rameau*, de Diderot. Ele via a constituição da teoria da igualdade como um resultado da dialética. Por essa via, Jean-Jacques Rousseau havia antecipado a dialética no sentido dado por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831): a “negação da negação”. O genebrino teve a capacidade intelectual de capturar a contradição – motor da dialética – da desigualdade, pois ela é progresso e regresso ao mesmo tempo:

No estado natural, quer dizer, no estado selvagem, os homens eram iguais, e como Rousseau considera já a linguagem como uma exaltação do estado natural, tem inteira razão ao estender a igualdade perfeita dos animais de uma espécie determinada a esta espécie hipotética de animais-homens, que Haechel coloca na classificação com o nome de *alalos* (privados de linguagem). Mas os ditos animais-homens iguais entre si tinham sobre os restantes animais uma superioridade: a possibilidade de aperfeiçoamento, quer dizer, a faculdade de desenvolver-se posteriormente, essa foi a causa da desigualdade (ENGELS, 1974, p.175)

Se a civilização progride, a desigualdade também avança. Como explicou Raquel Kraitsch O genebrino então envia a obra para Voltaire pois o considerava o grande mestre da sua geração (FORTES, 2007). Este o respondeu sarcasticamente numa carta datada de 30 de agosto de 1755:

Recebi, senhor, vosso novo livro contra a humanidade; e vos agradeço por isso. Agradareis aos homens, a quem dizeis as suas verdades, mas vós não os corrigireis. Não se pode pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, cuja nossa ignorância e fraqueza prometem tantas consolações. Nunca se empregou tanto espírito para nos tornar animais; tem-se vontade de andar de quatro patas, quando se lê vossa obra. Contudo, como já perdi o hábito há mais de sessenta anos, sinto, infelizmente, que me é impossível retomá-lo, e deixo este aspecto natural àqueles que são mais /dignos que você e eu²³.

A relação de Rousseau com Voltaire transitou da admiração até a hostilidade – e nesse último caso a recíproca era verdadeira. Trousson (1995) escreve que o genebrino estava farto de polêmicas e não tinha interesse em discutir vigorosamente como no caso do *primeiro Discurso*. É o que explica ele não ter respondido o ataque sofrido na *Mercure de France* em janeiro de 1756 por Charles Bonnet (1720-1793). De qualquer forma, continuou ocupando-se de um *Dicionário de música* e, no início de 1756, começou a escrever um conto de fadas intitulado *A rainha fantástica* que seria publicado somente em 1769.

Já estava há mais de um ano em Paris e ainda não havia regressado à Genebra. Por quê? De acordo com Trousson (1995) entre os motivos figuravam: a saúde debilitada, a impossibilidade de viver na cidade natal do trabalho de copista de partituras, o orgulho que o impedia de aceitar uma sinecura, a frieza que recebeu com a dedicação do *segundo Discurso* e a presença de Voltaire. No início de 1755 ele havia se instalado numa casa perto das muralhas de Genebra e batizou-a de “As delícias”.

Preso duas vezes na Bastilha, Voltaire procurava apenas um refúgio onde pudesse dar andamento a suas atividades, com menores riscos à segurança

²³ No original: “J’ai reçu, monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain; je vous en remercie. Vous plairez aux hommes, à qui vous dites leurs vérités, mais vous ne les corrigerez pas. On ne peut peindre avec des couleurs plus fortes les horreurs de la société humaine, dont notre ignorance et notre faiblesse se promettent tant de consolations. On n’a jamais employé tant d’esprit à vouloir nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j’en ai perdu l’habitude, je sens malheureusement qu’il m’est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi”. Disponível em: < https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_de_Voltaire/1755/Lettre_3000 >.

pessoal e num ambiente mais acolhedor do que o mundo do rei Frederico, o Grande, da Prússia, onde a preferência recaía sobre as baionetas mais do que sobre os livros (WOKLER, 2012, p.25).

Rousseau pensava que Voltaire iria transgredir os costumes simples de seus conterrâneos em comportamentos corrompidos típicos de Paris. Ora, para alguém almejando fugir da decadência moral da cidade luz, não era nada agradável encontrar em sua pátria as mesmas condutas das quais buscava escapar. Qual a saída? Nas *Confissões* ele relata que foi visitar Madame d'Épinay. Na casa dela, em La Chevrette, havia uma pequena casa chamada Ermitage. Ao que tudo indica, Rousseau já conhecia aquela casa pois, na primeira vez que conhecera o lugar, havia dito para a madame que era uma deliciosa habitação e um asilo feito para ele. À época, Ermitage era uma pequena cabana em ruínas, mas quando retornou a casa estava praticamente nova, bem dividida e perfeita para três pessoas.

Madame d'Épinay mandara fazer as obras em segredo e com poucas despesas, separando um pouco do material e alguns operários que trabalhavam no castelo. Na segunda viagem ela me disse, ao ver a minha surpresa: "Meu urso, eis o seu asilo; foi o que escolheu, é a amizade quem o oferece; espero que esta casinha lhe tirará a cruel ideia de se afastar de mim". Não creio que em minha vida me tenha sentido mais deliciosamente comovido: reguei com lágrimas a benfazeja mão de minha amiga; e se naquele mesmo instante não me deixei vencer, pelo menos me senti extremamente abalado. Madame d'Épinay, que não queria receber uma negativa, mostrou-se tão insistente, empregou tantos meios, tanta gente para me convencer, tendo até arranjado como aliadas madame le Vasseur e sua filha, que finalmente triunfou de minha resolução. Renunciando à estadia em minha pátria, resolvi, prometi ir morar em l'Ermitage; e, enquanto esperava que a construção secasse, teve o cuidado de preparar os móveis de modo que tudo estivesse pronto para ser habitado na primavera seguinte (ROUSSEAU, 2011, p.376).

Em 09 de abril de 1756, Rousseau passou a habitar Ermitage. A paisagem bucólica, lugar de paz, tranquilidade e solidão, será um lugar de meditação para obras como *Júlia ou a nova Heloísa*, *O Emílio* e *O contrato social*. Gozava de estabilidade financeira para se estabelecer sem depender de auxílios e pensões. Suas obras publicadas, principalmente sua ópera e sua peça *Narciso*, lhe dão recursos mais portentosos. Ainda assim, continuou o trabalho de copista – que lhe dava independência e sustento (ALMEIDA JÚNIOR, 2013).

A chegada em Ermitage marca o início do rompimento do genebrino com todos os filósofos com que se ligara desde os anos 1740 (WOKLER, 2012). Voltaire havia publicado em março de 1756 um *Poema sobre o desastre de Lisboa, ou exame deste*

axioma, tudo está bem. O objeto do poema era um terremoto que havia ocorrido em 1º de novembro de 1755 na capital de Portugal. Voltaire utilizou desse evento para, conforme Almeida Júnior (2013), questionar a suposta bondade divina; para Wokler (2012), o teor era zombar da fé cega na Providência e da tolice em acreditar que tudo era como deveria ser – o que explica o subtítulo do poema. “Voltaire, sempre parecendo crer em Deus, realmente nunca acreditou senão no diabo, já que seu pretense Deus não passa dum ser malfazejo que, segundo ele, só acha prazer em causar aborrecimentos” (ROUSSEAU, 2011, p.406).

Rousseau incomodou-se com as críticas voltairianas e respondeu com uma carta datada de 18 de agosto de 1756 na qual desresponsabilizava a Providência pelo acontecimento. A carta só veio a público em 1759. Em sua visão, mais do que a própria natureza, era o abuso que o homem fazia de suas faculdades a origem dos males. Ele escreve: “Sem deixar o assunto de Lisboa, convinde, por exemplo, que a natureza não reuniu ali vinte mil casas de seis a sete andares, e que se os habitantes dessa grande cidade tivessem sido distribuídos mais igualmente, e possuíssem menos coisas, o dano teria sido muito menor, e talvez nulo” (ROUSSEAU, 2005, p.123). De acordo com Trousson (1995), Voltaire não tinha vontade de entrar em polêmica – pelo menos naquele momento – e respondeu de modo evasivo com um bilhete educado. Wokler (2012) e Simpson (2009) acreditam, junto com o genebrino, que a resposta de Voltaire de fato foi o conto satírico *Cândido, ou o Otimismo* – publicado somente em janeiro de 1759.

Outro desentendimento: no início de março de 1757, Rousseau recebeu uma cópia de *O filho natural*, de Diderot. Neste escrito, os males da solidão eram abordados e o genebrino tomou aquilo como uma afronta pessoal. Com d’Alembert foram poucas relações pessoais, geralmente ligadas aos escritos do genebrino (ALMEIDA JÚNIOR, 2013). D’Alembert, como lembra Simpson (2009), comungava da concepção que o progresso das ciências e das artes melhorava a vida humana – numa linha oposta ao que o genebrino escrevera no *primeiro Discurso*. Assim, em outubro de 1757, d’Alembert publicou um verbete *Genebra* no volume VII da *Encyclopédie*. Condenou, pois, a cidade homônima pela sua carência de alta cultura, por ser sombria e conservadora. Argumentava em favor da suspensão das proibições dos espetáculos teatrais pois cria que através destes a cidade poderia se sofisticar, tornar-se tolerante, refinada. Wokler (2012) menciona que Rousseau convencera-se que Voltaire havia conspirado junto à d’Alembert para redigir o verbete. Para Almeida Júnior (2013) foi

Diderot quem incentivou o genebrino a escrever uma carta contraditando a opinião do enciclopedista. O resultado foi a famosa *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* (1758) a que passamos a estudar agora.

Capítulo 4. O estatuto anti-etnocêntrico na *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*

Jean-Jacques Rousseau, desde o seu primeiro escrito para a Academia, teve como preocupação central o homem. Isso porque é somente quando o homem volta o olhar para si mesmo é que se pode compreender as questões morais, sociais e a finalidade do gênero humano. No início da primeira parte do *Discurso sobre as ciências e as artes*, ele enaltece essa atitude dos homens em despender esforços para desenvolver conhecimento sobre si mesmos e sobre o universo:

É um grande e belo espetáculo ver o homem sair, como se fosse do nada, por seus próprios esforços; dissipar, pelas luzes de sua razão, as trevas nas quais a natureza o envolverá; elevar-se acima de si mesmo, lançar-se pelo espírito até as regiões celestes, percorrer, com passos de gigante, tal como o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda é maior e mais difícil, voltar-se para si mesmo a fim de estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim. Todas essas maravilhas se renovaram em poucas gerações (ROUSSEAU, 2020, p. 40).

No seu *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o genebrino demonstra que o conhecimento do homem é importante para a compreensão da própria condição em que os homens estão inseridos na sociedade. No entanto, para esta temática, os filósofos não demandam atenção merecida. Ele descreve:

De todos os conhecimentos humanos, o mais útil e o menos avançado parece-me ser o do próprio homem, e ousou afirmar que a única inscrição no templo de Delfos continua um preceito mais importante e mais difícil que todos os espessos livros dos moralistas. Considero ainda o tema desse discurso uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, uma das mais espinhosas que os filósofos possam resolver. Como conhecer, pois, a origem da desigualdade entre os homens, a não ser começando conhecer o próprio homem? (ROUSSEAU, 2020, p. 160)

Segundo o cidadão de Genebra, os escritos antropológicos de sua época não levam em consideração as diversas formas de viver dos homens. Os viajantes escrevem sobre os povos de outros lugares a partir da sua cultura e de seus preconceitos. Nesse sentido, aqueles que se propõem a escrever sobre os povos, na verdade escrevem sobre si mesmos e sobre suas culturas e os seus preconceitos em relação eles. Na nota “J” do *Segundo Discurso*, lê-se:

Passado trezentos ou quatrocentos anos de invasão de outras partes do mundo pelos habitantes da Europa, que desde então têm publicado, um após o outro, novas narrações de relatos de viagens, estou certo de que conhecemos apenas os homens europeus; e penso também nos ridículos preconceitos que não desapareceram nem mesmo entre os homens de letras, eles que, com o pomposo nome de “estudo do homem”, refere-se apenas aos homens de seus respectivos países. Os particulares podem ir e vir, mas parece que a filosofia não viaja, e a de cada povo é pouco apropriada aos outros (ROUSSEAU, 2020, p. 269).

Os escritos dos viajantes são representações do pensamento dos europeus em relação aos povos. Sendo assim, os *philosophes* do século da Ilustração tinham a mesma forma de olhar os outros povos. Guiados pelos ditames da razão analítica e experimental, os Ilustrados acreditavam que o movimento do progresso civilizatório que desenvolveram para si (a sua cultura, forma social e política) era superior em relação as outras culturas. Ademais, tomaram como dever para si levar esse ideal de civilização construídos por eles para todos os povos. O fito era torná-los homens que participam do desenvolvimento do progresso e da civilização proposto por eles. Para os Ilustrados “[...] o progresso implica uma *mudança* operada pelo homem, segundo *fins* racionais e medida pelo critério do melhor” (VAZ, 2011, p. 102). Desse modo, os ideais de civilização e de progresso, promovidos pelos filósofos do século XVIII, deveriam ser considerados como uma ideia universal – válida para todos os povos. Essa característica fundamenta o etnocentrismo dos ilustrados.

A civilização é, ao mesmo tempo, um fato e um valor. Ela designa um estágio avançado (em termos verificáveis e mensuráveis) da história de um grupo humano com relação aos estágios anteriores nos campos principais do pensamento e da atividade prática e técnica e, ao mesmo tempo, um ideal de progresso e uma atitude de otimismo em face da história futura. Assim será a civilização como palavra e como ideia. (VAZ, 2011, p. 104).

Jean-Jacques Rousseau critica o conhecimento antropológico produzido até então por aqueles que se entregavam à escrita sobre os diferentes povos. O cidadão de Genebra “não é contra o estudo das diferenças [...] e sim contra o estudo do *mesmo* sob o pretexto de estudar o *outro*” (GARCIA, 1999, p. 46). Ao mostrar os outros a partir do prisma europeu, os escritos sobre os povos não-europeus apontam seu caráter etnocêntrico - quando seus costumes e civilizações são postos como régua que mede e define quem está próximo do que eles consideram como humano e civilizado. Desse modo, o genebrino nos aponta, através de sua crítica, o erro destes ao impor seu ideal particular de progresso na qualidade de ideal universal.

Um parisiense crê conhecer os homens e só conhece os franceses; em sua cidade, sempre repleta de estrangeiros, ele encara como um fenômeno extraordinário que não tem igual no resto do universo. É preciso ter visto de perto os burgueses dessa grande cidade, é preciso ter vivido junto com eles para acreditar que com tanto espírito se possa ser tão estúpido. O estranho é que cada um deles leu talvez dez vezes a descrição do país do qual um habitante tanto o maravilhará (ROUSSEAU, 1999, p. 636).

No *Discurso sobre as ciências e as artes*, ao tecer críticas sobre o desenvolvimento das ciências e as artes – mostrando como estas auxiliaram no aumento da degeneração moral do homem civilizado – Rousseau demonstra que através do olhar de um estrangeiro a sociedade letrada não é o espelho de virtuosidade e de civilização. Ao escrever dessa forma, efetiva sua primeira crítica ao etnocentrismo, ao contrapor, por meio da visão de um estrangeiro, os costumes dos europeus:

Tal é a pureza adquirida por nossos costumes. É assim que nos tornamos pessoas de bem. Cabe às letras, às ciências e às artes reivindicar o que lhes pertence numa obra tão salutar. Acrescentarei apenas uma reflexão. O habitante de uma região afastada que procurasse ter uma ideia dos costumes europeus com base no estado das ciências entre nós, na perfeição de nossas artes, na adequação de nossos espetáculos, na polidez de nossos modos, na afabilidade de nossos discursos, em nossas perpétuas mostras de deficiência, no tumultuoso concurso de homens de todas as idades e condições, sempre prontos, da aurora ao pôr do sol, a agradarem-se uns aos outros, esse estrangeiro, eu digo, veria em nossos costumes exatamente o contrário do que eles são (ROUSSEAU, 2020, p. 43).

Ao longo da obra citada acima, Rousseau segue fazendo comparações entre uma civilização e outra civilização com povos simples, com o objetivo de deixar mais claro a sua crítica ao etnocentrismo. Faz isso para demonstrar que nenhuma civilização é fonte de modelo para outros povos e que a sociedade letrada pode ser muito mais desvirtuada do que aquelas que não estão preocupadas com conhecimentos que vão para além daqueles relacionados à virtude de um povo (ciências, letras e as artes).

Oponhamos a esses quadros o costume do pequeno número de povos que, preservados desse contágio de vãos conhecimentos, foi feliz em decorrência de suas virtudes e é um exemplo para as outras nações. Foi o caso dos primeiros persas, nação singular na qual se aprendia a virtude como entre nós se aprende a ciência; que com tanta facilidade subjogou a Ásia, tornando-se única onde a história das instituições teve a glória de passar por um romance filosófico. Foi o caso dos citas, a respeito dos quais foram feitos magníficos elogios [...]. Foi o caso de Roma, nos tempos da pobreza e

ignorância. E foi o caso, por fim, em nossos dias, da nação rústica tão celebrada por uma coragem que a adversidade não pôde abater e por uma fidelidade que o exemplo não pôde corromper (ROUSSEAU, 2020, p. 46).

Constatamos que desde o seu *primeiro Discurso* Rousseau demonstra sua aversão ao pensamento etnocêntrico dos franceses. No *Discurso sobre a desigualdade*, o cidadão de Genebra nos mostra que o erro dos viajantes franceses – que produziam relatos sobre outros povos – está no fato de não terem sido capazes de se despirem de todos os seus preconceitos e costumes para lançarem seus olhares para os outros e assim vê-los a partir deles mesmos. Estes viajantes escreveram sobre os povos que observaram e ignoraram o “[...] poderoso efeito da diversidade dos climas, do ar, dos alimentos, da maneira de viver, dos costumes em geral e, principalmente, da força extraordinária das mesmas causas, quando atuam continuamente sobre várias gerações seguidas” (ROUSSEAU, 2020, p. 264). Em vista disso, ele discorre sobre os relatos dos viajantes:

Não se abre um livro de viagens que não contenha descrições de características e costumes. Porém, é de admirar que essas pessoas que tantas coisas descreveram apenas disseram o que todos já sabiam e não souberam perceber, na outra extremidade do mundo, mais do que poderiam notar sem sair de sua rua, e que traços reais que distinguem as nações e impressionam olhos feitos para ver quase sempre escaparam aos seus. Daí o belo adágio moral, tão repetido pela turba filosofesca: o homem é o mesmo em toda parte; e, como em toda parte tem as mesmas paixões e os mesmo vícios, inútil tentar caracterizar os diferentes povos. É como dizer que não se pode distinguir Pedro e João porque ambos têm um nariz, uma boca e dois olhos (ROUSSEAU, 2020, p. 270)

Para realizar a empreitada sobre o conhecimento do homem, é preciso ver os homens na sua efetividade, na vida prática. É preciso lançar o olhar nos povos, tendo cuidado de não se restringir a exemplos particulares. Os povos devem ser vistos a partir deles e, somente dessa forma, teremos o conhecimento real sobre os homens. “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar a observar as diferenças, para descobrir as propriedades” (ROUSSEAU, 1987, p. 174). Rousseau propõe um método para o estudo dos homens. Para ele, os homens devem ser vistos a partir de suas relações, como afirma em *Júlia ou A Nova Heloisa*: “Meu objetivo é conhecer o homem e meu método o de estudá-lo em suas diferentes relações” (ROUSSEAU, 2006, p. 2019). Esse método é proposto para expor sua crítica ao etnocentrismo bem como à ignorância dos letrados para a diferença – fato que os

tornam cegos para observar as relações entre os povos. No *Ensaio sobre a origem das línguas* (ROUSSEAU, 1987, p.186) ele explica:

Para apreciar as ações dos homens, impõe-se levar em consideração todas as suas relações, coisa que jamais nos ensinam a fazer: quando nos colocamos no lugar dos outros, o fazemos tal como já somos modificados, e não como devem ser eles, e, quando pensamos julgá-los baseados na razão, só conseguimos comparar seus preconceitos com os nossos.

Ao fazer o estudo dos homens é necessário que aquele que se dispõe a estudar os povos não se restrinja a visão particular de um determinado costume e modos de um lugar, por isso é necessário estabelecer relações entre culturas e povos, para assim conhecer o homem em geral. É preciso “que a vista alcance mais longe” para ter um desenvolvimento no conhecimento sobre o homem. Na carta XVI da *Nova Heloisa*, através de Saint-Preux, Rousseau mostra que para descrever os povos é preciso observar as diferenças: “Não são os franceses que me propus observar, pois, se o caráter das nações somente pode ser determinado por suas diferenças, de que maneira eu, que ainda não conheço nenhuma outra, iria tentar pintar esta?” (ROUSSEAU, 2006, p. 219). Em uma das últimas notas de rodapé da *Carta ao rei da Polônia* o cidadão de Genebra grafa o que segue:

Quando se trata de coisas tão gerais quanto os costumes e as maneiras de um povo, é preciso tomar cuidado para não resumir-se a visão a exemplos particulares. Seria um meio de nunca descobrir as fontes das coisas [...]. Examinar tudo isso em ponto pequeno e em relação a alguns indivíduos não é filosofar, mas perder seu tempo e suas reflexões, pois pode-se conhecer a fundo Pedro ou Paulo e ter-se feito pequeno progresso no conhecimento dos homens (ROUSSEAU, 1987, p. 192).

Para compreender o homem de forma genérica, Rousseau se propõe reconhecer as diversas formas de *perfectibilidade*²⁴ dos homens. Para conhecer o homem no sentido universal, é necessário se atentar para as diferenças dos povos. O

²⁴ Segundo Claudio A. Dalbosco em seu livro *Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau*, a universalização da faculdade da perfectibilidade é importante no pensamento do genebrino, pois ela permite a realização da crítica social em relação a desigualdade, mostrando que esta se desenvolve na sociedade corrompida e não no estado de natureza. Desse modo, “[...] a noção de perfectibilidade justifica a noção de pluralidade humana numa dupla perspectiva: por ser inerente a condição humana, não se restringe a este ou àquele gênero, a esta ou àquela raça; por assinalar a plasticidade da condição humana, concebe-a como aberta e indeterminada, podendo se desenvolver nas mais diferentes direções” (DALBOSCO, 2016, p.118).

desenvolvimento da faculdade da perfectibilidade²⁵, juntamente com a *liberdade*²⁶, mais as condições reais que cada lugar oferece aos homens, os tonaram diversos em suas culturas, formas de organização social e política. Para os estudos antropológicos se desenvolverem de forma efetiva no intuito de conhecer o outro, é necessário desprender-se dos preconceitos da sua nação para assim escrever sobre os outros povos a partir de suas realidades efetivas. Ao conhecer os outros povos pelas suas diferenças, adquirimos conhecimento universais sobre o homem.

Voltarão um dia os tempos felizes em que os povos não se punham a filosofar, e os Platões, os Tales e os Pitágoras, tomados por um ardente desejo de saber, empreendiam as maiores viagens unicamente para se instruir, indo longe para livrar-se dos preconceitos nacionais, aprender a conhecer os homens por suas conformidades e diferenças e adquirir conhecimentos universais que não são de um século ou de um país exclusivamente, mas, por pertencerem a todos os tempos e lugares, são por assim dizer, a ciência comum dos sábios? (ROUSSEAU, 2020, p. 270).

O observador, ao se dispor em conhecer os outros povos com o olhar despido de toda a bagagem cultural e social que carrega consigo, permite não somente o conhecimento deles, mas também o conhecimento da sua própria cultura. Escreve Rousseau (2020, p.271):

Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Condillac, ou homens dessa têmpera, realizando, como intuito de instruir os compatriotas, a mais importante de todas as viagens, a que deve ser feita com mais cuidado, observando e descrevendo, como ninguém, a Turquia, o Egito, a Barbária, o Império de Marrocos, a Guiné, o país de Cafres, o interior da África

²⁵ No *Segundo Discurso* Rousseau demonstra que a perfectibilidade é a faculdade quase ilimitada e que nos diferencia dos animais, pois ela nos permite o constante aperfeiçoamento como indivíduos e como espécie. Essa faculdade, por nos permitir sair do estado primitivo, e por isso é a causa dos infortúnios da humanidade. Rousseau define a perfectibilidade “[...] é a faculdade de aperfeiçoar-se – faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside entre nós, tanto na espécie como no indivíduo, ao passo que o animal é, depois de alguns meses, o mesmo que se tornará por toda vida, e sua espécie, passados mil anos, a mesma do primeiro ano [...]. Seria triste para nós vermo-nos forçados a admitir que essa faculdade quase ilimitada que o distingue seja a causa de todas as desgraças do homem. É ela que, com o tempo, retira-o dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, é ela que, afinal, faz dele tirano de si mesmo e da natureza” (ROUSSEAU, 2020, p. 182).

²⁶ De acordo com Rousseau, liberdade é, junto com a perfectibilidade, a faculdade que nos diferencia dos outros animais, pois ela permite o homem agir de acordo com a sua vontade. Nas suas palavras: “Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença que a natureza faz tudo nas operações do animal, ao passo que o homem contribui para as suas como agente livre. Uma escolhe ou rejeita por instinto, o outro, por um ato de liberdade, e é por isso que o animal não pode desviar-se da regra que lhe foi prescrita, mesmo que lhe seja vantajoso fazê-lo e que o homem frequentemente se distancie dela, ainda que isso lhe seja prejudicial [...]. Não é, pois, tanto o entendimento que faz a distinção específica do homem entre os animais, mas a sua qualidade de agente livre (ROUSSEAU, 2020, p. 181).

e suas costas orientais, os Malabares, os Mongol, as margens do Ganges, os reinos de Sião, de Pegu e de Ava, a China, a Tartária e principalmente no Japão; depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile, as terras magalhânicas, sem esquecer os patagões verdadeiros ou falsos, o Tucumán, o Paraguai, se possível o Brasil, e finalmente o Caribe, a Florida e todas as regiões selvagens. Suponhamos que esses novos Hercules ao regressarem dessas excursões memoráveis, escrevessem em seguida, com gosto, a história natural, moral e política do que tivessem visto: então veríamos surgir da sua pena um mundo novo, e aprenderíamos a conhecer o nosso ROUSSEAU, 2020, p. 271).

Ao compreender o estudo sobre o homem a partir da observação da diversidade dos povos, Rousseau lança críticas aos franceses por tentarem entender os outros povos a partir da sua cultura – vez que os viajantes, ao descreverem suas observações sobre outros povos, na verdade descrevem a si próprios (seus costumes e sua civilização). Mais grave ainda: não retratam os povos como são, sem o espelho da Paris corrompida. Para o cidadão de Genebra, “um parisiense crê conhecer os homens e só conhece os franceses [...]” (ROUSSEAU, 1999, p. 636). Desse modo, “Considero uma máxima incontestável que quem só viu um povo em vez de conhecer os homens, só conhece as pessoas com quem viveu” (ROUSSEAU, 1999, p. 637). Os franceses não atentam seus olhos para conhecer os povos de acordo com seus modos de vida. Para Rousseau é necessário conhecer os povos para conhecer o homem.

Mas ao dizer essas palavras ouço elevar-se de todos os laços o clamor dos pretensos sábios; erros de infância, preconceito, educação, exclamam todos em uníssono [...] eles vão além: ousam rejeitar esse acordo evidente e universal de todas as nações e, contra a clara uniformidade dos juízos dos homens, vão procurar nas trevas algum exemplo obscuro e só conhecido por eles; como se todas as inclinações de natureza fossem anuladas pela depravação de um povo e, por haver monstros, a espécie nada mais fosse. Mas de que servem ao céptico Montaigne os tormentos que proporciona a si mesmo para desenterrar no fim do mundo um costume oposto às noções da justiça? (ROUSSEAU, 1999, p. 390).

O conhecimento do homem se adquire através das “condições de possibilidades de um verdadeiro estudo da ‘natureza humana’” (GARCIA, 1999, p. 53), porquanto ela é a ideia reguladora, aquilo que está na ordem do “dever ser”, a qual permite fazer o julgamento sobre os homens que variam de acordo com suas facticidades. E essas condições para a compreensão do homem só são possíveis a partir do estudo das diferenças. Na *Carta ao senhor Philopolis*, Rousseau escreve como deve ser realizado o estudo sobre o homem. Segundo o genebrino, os homens

devem ser estudados de acordo com o tempo e o lugar que estão inseridos, e não ascender uma visão particular a condição de universal.

O homem, dizeis, é feito do modo como o exigia o lugar que deveria ocupar no universo. Mas os homens diferem de tal modo, segundo os tempos e os lugares, que, com uma tal lógica, se ficaria sujeito a estabelecer, partindo do particular para o universal, consequências muito contraditórias e muito pouco concludentes. Bastaria um erro de geografia para abalar toda essa pretensa doutrina que deduz do que se vê aquilo que deve ser [...]. Quando se trata de raciocinar sobre a natureza humana, o verdadeiro filósofo não é nem índio, nem tártaro, nem de Genebra, nem de Paris, mas o homem (ROUSSEAU, 1988, p. 122).

A ideia da natureza humana no *Discurso sobre a desigualdade* é baseada nas suas conjecturas sobre a história do homem desde sua condição natural – condição hipotética do estado de natureza humano – com o fito de esclarecer a questão da origem da desigualdade. Ao realizar a difícil tarefa de formular uma hipótese do homem do estado de natureza, é estabelecida uma *medida*, uma ideia reguladora, a qual servirá como base para a investigação das nuances em que os homens estão inseridos e a estabelecer *dicotomias*²⁷ necessárias – estado de natureza *versus* estado social; homem natural *versus* homem social; natureza *versus* sociedade – para uma análise minuciosa sobre os homens em sua diversidade e o homem no sentido genérico. Por isso, Rousseau

[...] busca oferecer um esclarecimento do estado atual, mostrando como esse estado veio historicamente a ser o que é. Nesse contexto, encontra no homem natural uma *medida* para investigar o que o processo de socialização fez do homem. Os conceitos de estado de natureza e de homem natural são tomados, portanto, como uma escala, ou seja, como uma ideia reguladora, a partir da qual são avaliadas e confrontadas em seu grau de afastamento e proximidade duas ou mais medidas, dois ou mais acontecimentos: estado de natureza *versus* estado social (DALBOSCO, 2016, p. 52).

Esse horizonte estabelecido pelo plano filosófico do *dever ser*, é a *medida* que permite a evolução do conhecimento efetivo sobre o homem, pois “[...] é preciso saber

²⁷ Segundo Salinas Fortes em seu livro *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, o jogo de posições é necessário para o direcionamento da análise antropológica de Rousseau “É mediante a operação dessa rede dicotômica cujas regras de funcionamento é preciso desvendar, que se edificará a *crítica* dos saberes ilusórios e se orientará o exercício do nosso juízo mantendo-o a uma distância adequada e conveniente em relação aos prestígios da aparência” (FORTES, 1997 p. 42). Neste mesmo livro, no capítulo 2 intitulado “A arte da medida e a comédia do saber” (2020, p. 75-82), o autor nos oferece um exame mais detalhado sobre o uso da ideia reguladora no pensamento rousseauiano.

o que deve ser para bem julgar o que é” (ROUSSEAU, 1999, p. 647). A natureza humana é aquilo que é comum a todos independente do tempo e lugar, e para ser proposta no plano filosófico deve-se analisar os homens em suas vivências concretas. No livro V do *Emílio*, quando descreve como Emílio, nas suas viagens, deverá fazer suas observações dos governos de cada lugar, ele nos mostra que: “Antes de observar, é preciso estabelecer regras para observações, é preciso fabricar uma escala para nela marcar as medidas que se tiram” (ROUSSEAU, 1999, p. 648). É preciso um método para o conhecimento do homem em geral. A regra é estabelecida quando é proposta uma escala, uma medida para avaliar o que é observado. A noção de natureza humana permite a possibilidade de propor uma avaliação do estado de natureza para o estado social e das diferenças e das propriedades de cada povo a partir da facticidade de cada lugar através do entendimento do que é comum a todos.

No pensamento rousseauista devemos ter o cuidado de não confundir a natureza humana como um conceito puramente metafísico. Isso porque tal conceito, que servirá de medida para o estudo antropológico, é concebido a partir das observações empíricas que permitirão as investigações das diferenças. Essas observações tornarão possível uma generalização e universalização mais precisa sobre o homem de forma geral. Por conseguinte, segundo Julieta Morice (2013, p 132): “O argumento de Rousseau, baseia-se, portanto, na necessidade de *generalização* [...], uma generalização que deveria levar a observação das ‘pessoas’ à observação dos ‘homens em geral’”. Nesse sentido, o conhecimento sobre o homem em geral só é adquirido por meio da generalização daquilo que é encontrado em todos os povos e o que é comum somente em um povo será entendido como próprio do local.

Percorreria lentamente e com cuidado várias dessas províncias [...] todas as diferenças que observasse entre elas dar-me-iam o gênio particular de cada uma; tudo o que tivessem de comum e que não tivessem de comum e que não tivessem os outros povos formaria o gênio nacional e o que fosse encontrado por toda parte pertenceria ao homem em geral (ROUSSEAU, 2006 p. 219).

De acordo com esse prisma, a noção generalizada do homem deverá ser apropriada através da abstração e da comparação, a partir de um meio que leva em consideração o estado de natureza, embora não se reduza a ele – visto que considera todas as condições reais nas quais o homem está inserido. Desse modo, o homem

não é somente visto pela abstração, pela retirada das propriedades variantes inseridas na vida dos indivíduos ou de um povo em suas existências concretas. A abstração proposta é “[...] uma abstração capaz de expor o homem ‘a todos os acidentes’ e de associá-lo a uma multidão de relações concretas” (ARCO JÚNIOR, 2019, p. 151). A antropologia rousseauísta vai em direção a uma comparação dos homens de forma efetiva, para que sejam compreendidas as particularidades de cada povo e assim observar os modos como a perfectibilidade se desenvolveu nas condições concretas dos homens. Consoante Arco Júnior (2019, p. 151):

O programa desenhado por Rousseau não se refere a uma antropologia fundada na mera operação do entendimento que subtrai os acidentes para descrever o homem. Trata-se sim de uma operação do entendimento (a faculdade de generalizar), mas de uma operação que caminha na direção contrária, isto é, uma efetiva comparação etnográfica a fim de compreender os acidentes como constitutivos das humanidades e, assim, ver quais são as possibilidades da perfectibilidade assumidas historicamente pelos mais distintos homens que habitam ou habitaram o globo terrestre.

Ao propor o conhecimento do *homem* a partir do conhecimento da diversidade dos homens, Rousseau nos mostra que somente pelo conhecimento das diferenças pode ser conhecido o homem genérico. Deve-se pôr em vista a facticidade dos povos para alcançar uma ideia reguladora sobre o homem. Ele evidencia a importância do homem do estado social se apresentar de acordo com a sociabilidade em que está inserido, mas tudo isso está vinculado a ideia de natureza humana – a ideia reguladora. Claudio Boeira Garcia (1999, p. 47) reflete:

É nesse plano que se pode constatar como o reconhecimento das diferenças, em Rousseau, caminha lado a lado com o da construção de uma ideia reguladora da condição humana. Ideia imprescindível para fundar a reivindicação de uma ideia de moralidade ou de valores morais potencialmente comuns à espécie humana e às distintas formas de sociabilidade.

Destarte, o genebrino tece críticas sobre a forma como os franceses observam outros povos. Os franceses utilizam a sua cultura como parâmetro para descrever as outras – funcionando como espelho do mundo. Tudo o que não se aproxima à cultura francesa é considerado inferior e acabam por “confundir tudo que não se assemelha a eles” (GARCIA, 1999, p. 54). Para Rousseau, é preciso utilizar e confiar na observação que é feita, se despir de seus costumes, assim como desprender-se de si mesmo e dos seus preconceitos para conhecer outros povos. Somente assim será

possível conhecê-los, captar as diferenças e extrair o que é comum a todos os homens. É pela observação que, além de permitir o conhecimento do homem genérico, nos faz entender as possibilidades concretas e virtuais do indivíduo em sua singularidade ou em suas relações sociais, ou seja, podemos compreender a condição natural do indivíduo (corpo, força, vigor, talento, habilidades, etc.) e a suas ações em relação ao seu grupo ou aos seus semelhantes. “É preciso conhecer em que meio as mudanças adquiridas, algo que permanece em comum” (GARCIA, 1999, p. 54). No livro IV do *Emílio* Rousseau redige:

O que me torna mais positivo e, segundo creio, mais desculpável por sê-lo é que, em vez de me entregar ao espírito de sistema, concedo o mínimo possível ao raciocínio e só confio na observação. Não me baseio no que imaginei, mas no que vi. É verdade que não encerrei minhas experiências dentro dos muros de uma cidade nem de um só tipo de pessoas. Mas, depois de ter comparado o máximo possível de posições sociais e de povos numa vida que passei a observá-los, deixei de lado como artificial o que era de um povo e não de outro, de uma categoria social e não de outra, e só considerei como incontestavelmente pertencente ao homem o que era comum a todos, em qualquer idade, em qualquer situação social e em qualquer nação (ROUSSEAU, 1999, p. 338).

Rousseau nos apresenta algo complexo, embora deva ser abordado para desenvolver o conhecimento antropológico que objetive abarcar o homem de forma mais ampla. O que é apresentado no pensamento rousseauista é a questão da *unidade* e da *pluralidade* da própria condição humana. O erro dos franceses não era compreender que os homens partilham de características comuns a todos: seu erro repousa no fato de não reconhecerem as diferenças e que somente através do estudo das mesmas é que podemos compreender o homem em geral. Os homens são diversos (pluralidade), mas tem atributos que são comuns a todos (unidade). O observador que reconhece essa pluralidade e entende que somente através dela é compreendida a unidade não cometerá o erro etnocêntrico dos franceses. Este

[...] projeta ilusoriamente o mesmo sobre o distinto e produz, em lugar de uma consistente afirmação de possibilidades morais comuns, uma radical relativização dos valores – ou uma falsa generalidade, incapaz de atender às diferenças entre homens e singulares e as formas de sociabilidade histórica (GARCIA, 1999, p. 59).

Assim, a intenção do cidadão de Genebra visa o reconhecimento das diferenças, e, somente pelo estudo dessas diferenças podemos paulatinamente chegar à compreensão verdadeira sobre o homem. Nessa perspectiva nenhuma

interpretação particular sobre o homem se sobrepõe acima das outras, aniquilando as diferenças. Pelo contrário, a proposta de Rousseau é fazer o observador dos homens levar em consideração o “inventário das diferenças” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 306). Ao longo das suas obras podemos perceber que o genebrino sempre problematiza a visão etnocêntrica dos franceses – cuja alteridade eles ignoram.

Tendo como ponto de partida esses apontamentos dos escritos sobre sua crítica ao etnocentrismo francês, iremos abordar a seguir, de um ponto de vista mais concreto do seu pensamento anti-etnocêntrico, a obra *Carta a D’Alembert sobre os espetáculos*. Nesta o autor tece críticas de forma veemente contra a ideia da implantação do teatro francês na sua cidade – Genebra. Primeiramente, discutiremos abordaremos o contexto do surgimento desta obra para situar o leitor sobre a razão da sua escrita.

No ano de 1757, o filósofo e matemático Jean le Rond d’Alembert organizou, junto com o filósofo e escritor Denis Diderot, o volume VII da *Enciclopédia*. Neste mesmo volume, d’Alembert escreve o verbete *Genebra* – no qual apresenta aos leitores uma descrição a respeito da localização, costumes, organização social, política e econômica da cidade homônima. Ele aproveita o ensejo para tecer críticas à postura ortodoxa das autoridades religiosas e locais em relação aos espetáculos teatrais – até então proibidos nesta cidade.

É apontado no referido verbete que o governo de Genebra erra ao reprovar a instalação de teatros na sua cidade, sob a alegação de corromper moralmente a juventude com o luxo e a libertinagem dos comediantes – caso fosse permitido esse tipo de espetáculo. D’Alembert alegava ainda que se as companhias de teatro fossem permitidas no território de Genebra – e tivessem regulamentado seu funcionamento por leis estabelecidas pelas suas autoridades – poderiam contribuir de forma efetiva para o aprimoramento dos costumes, o gosto e o sentimento dos seus cidadãos, podendo até mesmo tornar a República um arquétipo de virtude e de progresso que poderia ser imitado por outros países (FAÇANHA; SILVA, 2019). Em suas palavras:

A comedia não é permitida em Genebra. Não tanto por reprovarem os espetáculos em si mesmos quanto por se recear, segundo se diz, o gosto por adereços, pela dissipação e pela libertinagem, que as trupes de comediantes

disseminam entre a juventude. Mas não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas, sobre a conduta dos comediantes? Desse modo, Genebra teria espetáculos e costumes, e gozaria da vantagem de ambos: as representações teatrais formariam o gosto dos cidadãos e lhes dariam uma fineza de tato, uma delicadeza de sentimento que dificilmente poderia ser adquirida sem esse auxílio; a literatura prosperaria, sem que a libertinagem progredisse, e Genebra reuniria à sabedoria da Lacedemônia a polidez de Atenas [...]. Aos poucos, o exemplo dos comediantes de Genebra, a regularidade de sua conduta e o respeito que adquiriram por ela ofereceriam um modelo para os comediantes de outras nações e seriam lição para aqueles que até aqui os trataram com tanto rigor, e mesmo de modo inconsequente (D'ALEMBERT, 2015, p. 158-159).

Ao defender a instalação do teatro e elaboração de leis para o estabelecimento das trupes de comediantes em Genebra, d'Alembert tem como propósito transformá-la em uma capital semelhante a Paris, que agrada através do divertimento dos estrangeiros e dos franceses que ali se hospedam.

Então, a estadia nessa cidade, que muitos franceses consideram triste por ser privada de espetáculos, seria repleta de prazeres honestos. Além daqueles da filosofia e da liberdade, e os estrangeiros não mais se surpreenderiam ao ver que, numa cidade em que os espetáculos decentes e regulares são defendidos, permitem-se farsas grosseiras e sem espírito, tão contrárias ao bom gosto quanto as boas maneiras. (D'ALEMBERT, 2015, p. 159).

Ao ser publicado o verbete, Rousseau prontamente iniciou a sua escrita em defesa da conservação dos costumes de sua pátria²⁸. Ele escreve em suas *Confissões*: “[...] naquela época, coberto de gelo, que, sem abrigo contra o vento e a neve e sem outro fogo senão o de meu coração, compus, no espaço de três semanas, minha carta a d'Alembert a respeito dos espetáculos (ROUSSEAU, 2018, p. 466)”. Assim nasce, da escrita apaixonada de um cidadão de Genebra, a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*.

Podemos afirmar que essa resposta não era direcionada somente ao autor do verbete, mas também à Voltaire. Acreditava-se que este último estava por trás da ideia de escrever o verbete e nele deveria conter a defesa da fundação de um teatro de comédia nesta cidade, pois o dramaturgo estava morando pelos arredores de

²⁸ Rousseau já sabia antes da publicação do sétimo volume da *Enciclopédia* que d'Alembert tinha escrito um verbete sobre sua cidade natal e sobre o seu conteúdo que, dentre outras coisas, se referia sobre a defesa do estabelecimento do teatro no território de Genebra e tinha aprovação de alguns cidadãos da classe alta da referida República. “Na última visita que Diderot me tinha feito em l'Ermitage ele me havia falado do artigo *Genebra*, que d'Alembert tinha posto na *Encyclopédie*: disseram-me que aquele artigo, ajustado com genebrinos da classe alta, tinha por alvo estabelecerem a comédia em Genebra; por consequências as medidas tinham sido tomadas e não tardariam que fosse ali fundada” (ROUSSEAU, 2016, p. 466).

Genebra – numa propriedade chamada “*As Delícias*”. Façanha (2019) conta que Voltaire tentou instalar, clandestinamente, os espetáculos em Genebra. Ele escreveu peças e fingiu mesmo submeter-se aos usos e costumes da pátria de Rousseau. Seu objetivo era a “introdução da comédia entre os costumes genebrinos, além de ser um modo de situar a cidade com sua trupe de comediantes” (FAÇANHA, 2019, p.217). Cabe ainda destacar que Voltaire e Diderot, diferentemente do genebrino, consideravam o teatro um poderoso instrumento de instrução. Franklin de Matos (2001, p.175) explica:

Em 1757, no mesmo ano em que Diderot iniciou sua campanha pela renovação do teatro d’Alembert escreveu para o sétimo volume da *Encyclopédie* um verbete intitulado “Genebra”, nesse artigo, em nome dos “bons costumes” e do “progresso das artes”, exortava os genebrinos a reverem a decisão que proibia a instalação do teatro de comédia da cidade. Jean-Jacques Rousseau, cidadão de Genebra, achou que atrás de d’Alembert se escondia Voltaire, que já algum tempo procurava burlar as leis genebrinas relativas ao teatro. Quem diz Voltaire, diz teatro aristocrático francês... inquieto com a perspectiva de que os valores da monarquia francesa fossem introduzidos em Genebra, Rousseau reagiu e, no ano seguinte, publicou a *Carta a d’Alembert*.

Rousseau afirma em *As Confissões* que soube da mudança de Voltaire para os arredores de Genebra e acreditou que o estabelecimento do mesmo seria perigoso para a cidade pois ele faria uma revolução em seus costumes, tornando-a prenhe de vícios semelhantes aos encontrados em Paris.

Uma coisa que muito concorreu para me resolver a ir, foi Voltaire ter se estabelecido perto de Genebra. Compreendi que aquele homem iria fazer uma revolução ali; que iria encontrar em minha pátria o tom, os ares, os costumes que me afastava de Paris; que me seria preciso batalhar sem tréguas e que eu não teria outra alternativa em minha conduta senão a de mostrar-me de um pedantismo insuportável, ou um cidadão covarde e mau. [...] Desde então considere Genebra perdida e não me enganei (ROUSSEAU, 2018, p. 374).

No próprio verbete *Genebra*, d’Alembert escreve sobre a instalação de Voltaire próximo à pátria de Rousseau e o recebimento de um certo apreço por parte de alguns cidadãos genebrinos. No verbete ele grafa:

Por vezes, ela teve até vantagem de possuir estrangeiros celebres, que a sua localização agradável e a liberdade que se goza levaram a se instalarem; o sr. Voltaire, que a três anos reside em Genebra, torna a encontrar entre esses republicanos os mesmos sinais de estima e consideração que recebeu de vários monarcas (D’ALEMBERT, 1993, p. 155).

A *Carta a d'Alembert* alcança o objetivo de Rousseau através do grande sucesso que ela atingiu entre os letrados. Ele anota em suas *Confissões*: “Minha carta a d'Alembert fez um grande sucesso. Todas as minhas obras o fizeram, porém esta me foi muito mais favorável” (ROUSSEAU, 2016, p. 472). Fez tanto sucesso que, segundo Marvin Carlson, contribuiu para com a supressão da *Encyclopédie*.

O ataque de Rousseau dificilmente poderia ter chegado em época mais desfavorável para Diderot. Os inimigos do livre pensamento expresso na *Encyclopedie* estavam aumentando seu poder e já tinham usado o malfadado artigo de Genebra para levantar questões sobre a censura. A defecção de Rousseau, ex-colaborador do projeto de Diderot, foi um novo e sério golpe. D'Alembert logo se retirou, e no começo de 1759 a *Encyclopedie* foi suprimida por decreto régio (CARLSON, 1997, p.147).

Na *Carta*, Rousseau continua em conformidade com o que já havia escrito em outras obras. Ele não acreditava na ideia de progresso e civilização proliferada pelos ilustrados de um modo geral. Em seu raciocínio, as ciências e as artes não aprimoravam os homens. Desse modo, as peças teatrais aos moldes parisienses – um dos símbolos da propagação do progresso e da civilização – em nada ajudaria no melhoramento moral dos homens. Daí a sua agilidade em escrever a *Carta*, para que assim pudesse defender a sua República da ilusão produzida pelo teatro parisiense. Conforme Franklin de Matos (2001, p.175):

Esse o contexto político imediato, que certamente está longe de esgotar toda a significação do livro. Tanto é assim que, anos antes, Rousseau já atacara a mitologia das luzes no seu mais caro pressuposto: negara que o progresso das ciências e das artes levasse ao aperfeiçoamento moral do homem. Na *Carta*, integrando em tal perspectiva o caso particular do teatro a sugestão de introduzi-la em Genebra, Rousseau acredita provar que é ilusória a pretensão de atribuir um poder pedagógico ao espetáculo.

Com a publicação da *Carta* rompe definitivamente com os homens de letras da sua época, inclusive com o seu melhor amigo – Denis Diderot, a quem ele chama na *Carta de Aristarco*²⁹. Juntamente com a ruptura com Diderot, com a escrita da *Carta*

²⁹ Rousseau anuncia seu rompimento com Diderot no prefácio da *Carta*: “O gosto, a seleção e a correção não podem ser encontrados nesta obra. Vivendo só, não pude mostra-la a ninguém. Eu tinha um Aristarco severo e judicioso, não mais tenho, não quero ter outro, mas sinto contínuas saudades dele, e ele me falta muito mais ao coração do que aos meus escritos” (ROUSSEAU, 1993, p. 31). Em uma nota referente ao rompimento, Rousseau escreve uma passagem do Livro Eclesiástico: “*Ad amicum etsi produxeris gladium, non desperes; est enim regressus ad amicum. Si aperueris os triste, non timeas; est enim concordatio: excepto convitio, et improprio, et superbio, et mysterii revelatione, et plaga dolosa. In his ominibus effugiet amicus.* (Eclesiástico, XXII, vv.26,27)” (ROUSSEAU, 1993, p.

à d'Alembert o genebrino rompe com os *philosophes* da Ilustração. Na avaliação de Costa (2015, p.89):

O etnocentrismo de d'Alembert e, em geral, dos homens de *bel esprit* da Paris setecentista, consistia em pensar a diversidade de povos a partir da perspectiva de uma indesejável desigualdade entre eles, enquanto Rousseau compreendia essa diversidade como desejáveis diferenças: os povos, para o autor do *Discurso sobre a desigualdade*, deveriam ser pensados como independentes uns dos outros, tais como os indivíduos do primitivo estado de natureza.

Remando contra a corrente de ideais de sua época ao fazer a sua crítica ao teatro francês, o genebrino questiona se os ideais de progresso defendidos pelos franceses serviam para todos através da sua crítica ao teatro francês e a implantação deste na cidade de Genebra. Com isso, essa obra de Rousseau vai para além da crítica moral: remete à própria condição política ao questionar o lugar da cena e os espetáculos apropriados para cada local. Por essa via, o genebrino denuncia o etnocentrismo dos homens de letras ao propor a instalação do teatro e sua pátria em nome da civilização e do progresso.

A proposta da instalação do teatro em Genebra feita por d'Alembert no verbete Genebra da *Enciclopédia* representava a convicção dos *philosophes* do século XVIII a respeito do poder que o teatro tinha para amplificar o ideal de homem, progresso e civilização em todos os povos. Na visão de Domecq (2010, p.10): “O argumento de d'Alembert para encorajar os genebrinos a montar um teatro na cidade é que o teatro possibilitaria conciliar os princípios republicanos com o refinamento dos costumes”. A propagação das Luzes para os *philosophes* era vital no que tange a efetivação do esclarecimento dos homens – alcançando a elevação da virtude destes. O teatro, através da comédia e da tragédia, concede aos homens o aperfeiçoamento da virtude. Sobre a comédia Jean-François Marmontel (1723-1799) escreve no verbete *Comédia* da *Enciclopédia*:

137) – “Ainda que tenhas desembainhado a espada contra o amigo não desesperes porque existe retorno. Se abriste a boca contra teu amigo, não temas, porque existe reconciliação, exceto em caso de ultraje, desprezo, traição de segredo, golpe pérfido: nesses casos qualquer amigo irá embora” (*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 1178).

Comédia é a imitação dos costumes, posta em ação: imitação dos costumes, no que ela difere da tragédia e do poema heroico [...].

A comédia difere particularmente da tragédia em seu princípio, em seus meios e em seu fim. A sensibilidade humana é o princípio de onde parte a tragédia: o patético é o seu meio; o horror dos grandes crimes e o amor pelas sublimes virtudes são os fins que ela se propõe. A malícia natural dos homens é o princípio da comédia [...]. Dessa disposição de captar o ridículo, a comédia extrai a sua força e os seus meios [...]. Mas julgou-se que era mais fácil e seguro fazer a malícia humana servir para corrigir os outros vícios da humanidade, mais ou menos como se empregam as pontas do diamante para polir o próprio diamante. É esse o objetivo ou o fim da comédia (MARMONTEL, 2015, p. 231).

Sobre a tragédia, Louis de Jaucourt (1704-1779) escreve no verbete *Tragédia* da *Enciclopédia*: “A primeira qualidade da ação trágica é, portanto, que seja heroica. Mas nem sempre isso é suficiente: ela ainda deve ser de natureza tal que excite o terror e a piedade; é o que diferencia e que a torna propriamente trágica” (JAUCOURT, 2015b, p. 381). Ambos os gêneros literários demonstram a função do teatro dentro da sociedade que, segundo os *homens de letras* do século XVIII, é auxiliar o refinamento do gosto e dos costumes do seu público. A tragédia, através do terror e da piedade; e a comédia, por meio da malícia natural dos homens que torna os vícios ridículos aos espectadores, fará com que o seu público seja expurgado dos vícios e alcance patamares mais elevados da virtude³⁰. Devido a isso, acreditava-se que era fundamental a propagação e instalação dos teatros aos moldes parisienses em todos os lugares onde era julgado necessária a implantação do modelo de progresso e de civilização defendido pelos *homens de letras* do século XVIII.

Partindo desse contexto, questionando o modelo do teatro parisiense baseado na ideia de tragédia e comédia do século XVIII, Rousseau faz a *Carta* possuir uma originalidade: a análise da função política dos espetáculos. É nesse âmbito que reside a crítica etnocêntrica desta obra e que se torna um exemplo concreto daquilo que foi teorizado por ele em outros livros como *Segundo Discurso* e no *Emílio* – respectivamente, ao refletir sobre a antropologia e o conhecimento de outros países através das viagens. Ele avalia a função do teatro a partir da realidade em que está inserido, isto é, a partir da realidade social e é isto que a difere das outras críticas ao

³⁰ As peças teatrais do século XVIII baseava-se no conceito de catarse de Aristóteles para alcançar o melhoramento da virtude e o expurgo dos vícios e das paixões malélicas. De acordo com o estagirita: “É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem efeito purificador dessas emoções” (ARISTÓTELES, 1987, L VI, 1449 b 24).

teatro produzidas pelos teólogos e simpatizantes da Igreja. Segundo Bento Prado Júnior (2008, p. 271):

É em novos termos que se coloca então a questão do teatro e, primeiramente, por uma mudança do próprio teatro como realidade social. Resumidamente: mudança e abertura do público, assim como apropriação ideológica da cena pela filosofia; local público, o teatro se torna um dos lugares privilegiados da propaganda, propagação e publicidade das Luzes.

Destarte, Rousseau ao escrever essa obra, inaugura uma nova forma de crítica ao teatro: possibilitar a análise da função do teatro a partir da realidade social, como um problema, não somente moral, mas *político*³¹. Através da avaliação da função do teatro por meio do *lugar que ele ocupa* avalia-se também o propósito do discurso do progresso e as próprias condições políticas e sociais do lugar onde o teatro se insere. O cidadão de Genebra não tem como propósito na *Carta* avaliar o teatro em si, haja vista o fato de “perguntar se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos é fazer uma pergunta vaga demais; é examinar uma relação antes de ter determinado os termos” (ROUSSEAU, 1993, p. 40). Seu propósito é refletir sobre os “verdadeiros efeitos do teatro” (ROUSSEAU, 1993, p. 39) e se é necessário a implantação do mesmo em sua cidade, Genebra.

Para fazer a sua análise sobre os efeitos do teatro, o genebrino levará em consideração a diferença dos povos. Ele nos mostra na *Carta* que “nem tudo serve a todos”. Numa nota, assegura ainda que “[...] a razão humana não tem medida comum bem determinada, e é injusto para todo homem oferecer a sua como regra para a dos outros” (ROUSSEAU, 1993, p. 137). É preciso observar que o teatro não pode ser julgado em si mesmo, mas sim pelo seu público: “[...] os efeitos dos espetáculos variam e os espetáculos são necessariamente suscetíveis a avaliações diferentes. Assim com os ‘espíritos’ se particularizam, os homens também se modificam em função das circunstâncias de tempo e lugar” (FORTES, 1997, p. 153). O público de cada lugar é diferente, pois as circunstâncias de cada povo se diferem e é na diferença que se determina o julgamento dos espetáculos.

³¹ Jacques Derrida em seu livro *Gramatologia* afirma o papel político do teatro na sociedade ao comentar sobre a representação teatral: “Não nos enganemos: o que Rousseau critica, em última análise, não é o conteúdo do espetáculo, o sentido por ele *representado* embora *também* critique: é a re-presentação mesma. Exatamente como na ordem política, a ameaça tem forma de representante. (DERRIDA, 1973, p. 372)

Os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; de um povo a outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos e de caracteres (ROUSSEAU, 1993, p. 40).

Ao considerar as diferenças dos povos, Rousseau se atenta a questão da facticidade do público. Apesar do gênero humano possuir uma mesma natureza, isso não significa que todos possuíram uma mesma razão. Logo, não operam de forma única na vida efetiva. As condições efetivas de cada povo, dentro da sua historicidade, mudam de acordo com a diversidade de acontecimentos naturais, históricos e sociais de cada lugar. Sua crítica ao teatro “desloca a questão do âmbito da pura essência da cena para o do *estado* do seu público em sua facticidade” [...]. Os efeitos da cena, seu caráter nocivo ou útil, tudo isso se decide em função da forma da existência que ela vem, por assim dizer, escandir” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 291). Portanto, o que é bom ou mau para cada povo será julgado pelas condições reais de cada lugar: “o bem possível, o bem ‘real’ depende agora da sua relação com o tempo e com o espaço” (GARCIA, 1999, p. 106). Inequivocamente, explica Rousseau (1993, p.40):

O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas tornam-se tão diferentes de si mesmos que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim, para eles em tal tempo e em tal lugar [...].

A diversidade dos espetáculos nasce a partir da multiplicidade gostos de cada povo. É o gosto que determina que tipo de espetáculo vingará em cada lugar. Os espetáculos estão subordinados ao prazer que ocasionam e não a sua utilidade. Ainda que a cena mude, a função dela será sempre a mesma: estar subordinada ao gosto de seu público. “O espetáculo vale o que vale o seu público, para o bem como para o mal [...]” (PRADO JÚNIOR, 2008, p.309). Por estarem submissos ao prazer do seu público, os espetáculos reforçam as propensões de cada povo. Assim sendo, os eles somente refletem as paixões já estabelecidas nos povos.

O teatro em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levariam a se desprezar a si mesmos. Pois, se ele dá cores detestáveis a alguma delas, isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas. Assim, o autor não faz com isso mais do que acompanhar o sentimento do público; e essas paixões desprezadas

são sempre usadas para ressaltar as outras, senão mais legítimas, pelo menos mais ao gosto dos espectadores (ROUSSEAU, 1993, p.41).

Partindo do exposto acima, Rousseau confere um novo caráter à análise dos efeitos das peças teatrais que não perpassa simplesmente pelo efeito moral do teatro, mas também pela função política do teatro. O teatro será a *representação* do espaço que a sociedade cede para o seu exercício, e desse modo os espetáculos se diferenciam na sua forma de acordo com os costumes e com as condições políticas da sociedade em que se insere. No caso do teatro do período da Ilustração a representação se dá enquanto reforço do *amor-próprio* (das máscaras e da dissimulação em nome do olhar dos outros sobre si). A representação não é somente um conteúdo moral da cena, mas é também o espelho da corrupção social. Em vista disso, a crítica desenvolvida ao teatro pelo genebrino não se restringe ao conteúdo da cena: é uma análise da realidade social e política que se fundamenta na representação promovida pela *artificialização*³² do teatro parisiense, que se reproduz no interior do indivíduo e na constituição social do lugar que o teatro ocupa. Dessa maneira, é o lugar da cena que faz dos espetáculos bons ou maus.

Quando as diversões são indiferentes por natureza (e quero por um momento considerar que os espetáculos são assim), é a natureza das ocupações que eles interrompem que faz com que sejam julgados bons ou maus; sobretudo quando são bastante fortes para se tornarem elas mesmas ocupações e substituírem o gosto pelo trabalho (ROUSSEAU, 1993, p. 74).

Destarte, para Rousseau (1993, p.41) não se deveria atribuir “ao teatro o poder de modificar os sentimentos e nem os costumes, que ele só pode obedecer e embelezar”. O teatro em nada contribuiria para o melhoramento da virtude de um povo, em razão de somente reforçar as características e os sentimentos que o mesmo já possui. Ainda em relação à dependência da facticidade de cada público, a representação teatral dos ilustrados em nada concorre para a formação dos seus espectadores, somente renova a força das paixões, já que ele favorece nossas inclinações aos vícios por oferecer apenas o reflexo do gosto do seu público.

³² Como bem observou Façanha (2015, p.58): “Na *Carta a d’Alembert*, Rousseau (1993) se coloca contra a ideia de um teatro enquanto instrumento de educação moral, porém, o posicionamento do filósofo não está em inserir essa atividade lúdica de ordem moral na categoria de atividade imoral, mas sim na de atividade artificial, o que, talvez, por esse fator, poderia gerar efeitos imorais, dependendo do que divergisse das circunstâncias naturais de cada lugar.

Tanto se deduzirmos da natureza dos espetáculos em geral as melhores formas de que são capazes, quanto se examinarmos tudo o que as luzes de um século e de um povo esclarecidos fizeram para a perfeição dos nossos, creio que podemos concluir dessas considerações diversas que o efeito moral dos espetáculos e dos teatros nunca poderiam ser bom e salutar em si mesmo: já que, contando apenas as suas vantagens, não vemos aí nenhuma utilidade real, sem inconvenientes que a superem. Ora, em consequência de sua própria inutilidade, o teatro, que em nada pode corrigir os costumes, pode muito para corrompê-los. Favorecendo todas as nossas inclinações, ele dá uma ascendência nova as que às nos dominam; as contínuas emoções que nele sentimos nos tiram a energia, nos enfraquecem, nos tornam mais incapazes de resistir as paixões e o estéril interesse que ganhamos pela virtude só serve para contentar nosso amor-próprio, sem nos obrigar a praticá-la (ROUSSEAU, 1993, p. 73).

Do mesmo modo que o teatro não é julgado em si mesmo, mas a partir do local onde este é inserido, não deve ser levado em consideração o homem em si, mas sim os povos para os quais os espetáculos são feitos. O interesse está na compreensão dos homens em suas várias formas de vida e de cultura. Ainda na questão sobre o teatro, o cidadão de Genebra nos mostra uma ideia reguladora sobre os espetáculos: “[...] o efeito geral do espetáculo é reforçar o caráter nacional, acentuar as inclinações naturais e dar nova energia a todas as paixões” (ROUSSEAU 1993, p.42). Desse modo, vemos que ele se utiliza da citada ideia para comparar as condições factuais dos homens e abstrair o que é comum a todos. Por considerar a facticidade de cada público, o genebrino nos mostrou que o teatro não serve para todos os povos, dado que em vez de melhorar a virtude dos homens, pelo contrário, somente o levará a possuir mais vícios – crítica do ideal etnocêntrico dos franceses:

A estéril admiração das virtudes de teatro nos compensará das virtudes simples e modestas que faz o bom cidadão? Em vez de nos curar de nossos próprios ridículos, a comédia nos trará os dos outros: ela nos convencerá de que estamos errados ao desprezarmos vícios tão estimados em outros lugares. Por mais extravagante que seja um marquês, trata-se, afinal, de um marquês (ROUSSEAU, 1993, p. 121).

O teatro parisiense somente funcionará como espelho refletindo os vícios dos seus espectadores e ajudando a acelerar a corrupção dos homens, pois os espetáculos teatrais reforçam os maus costumes ao não permitir os homens reconhecerem os seus próprios vícios e suas paixões maléficas para si e para a sociedade. Os autores das peças teatrais, no intuito de conquistar espectadores e fazê-los irem para o teatro, se preocupam em adular as paixões e o gosto já existentes no seu público. Portanto, o teatro em nada corrige os costumes, mas sim reforça os

vícios. Rousseau não o critica enquanto instituição, mas sim o que é representado nele. Sendo Paris uma cidade corrompida, o teatro refletirá o mal já instalado nela.

Mas o próprio teatro está trabalhado pelo mal profundo da representação. Ele é a própria corrupção. Pois a cena não é ameaçada por nada a não ser ela mesma. A representação teatral, no sentido da exposição, da encenação, do que aí é posto à frente (o que traduz a *Darstellung* alemã) está contaminada pela re-presentação suplementar. Essa está inscrita na estrutura da representação, no espaço da cena (DERRIDA, 1973, p. 372).

A questão problematizada pelo autor em tela diz respeito a suposta validade universal do teatro parisiense. O questionamento sobre o melhoramento dos costumes pelo teatro, “não se trata de tornar bons os povos que não mais o são, mas de conservar aqueles que ainda têm a felicidade de sê-lo” (GARCIA, 1999, p. 94). De acordo com o cidadão de Genebra, o espetáculo teatral é bom para a cidade de Paris, já que seu povo se encontra corrompido pelo desenvolvimento da civilização e do progresso produzido por ele mesmo. Todavia, para a República de Genebra, que é uma cidade pequena e possuidora de um povo simples e pacato, poderá ser nocivo para os seus costumes e virtudes. Ele grafa:

A razão quer que se favoreçam os divertimentos das pessoas cuja ocupações são nocivas, e que sejam afastadas dos mesmos divertimentos aquelas cujas ocupações são úteis. Outra consideração geral é que não é bom deixar a homens ociosos e corruptos a escolha de suas diversões, para que eles imaginem de acordo com suas inclinações viciosas e não se tornem tão perniciosos nos prazeres quanto nos negócios. Mas pode deixar um povo simples e trabalhador descansar de seu trabalho, quando e como quiser; não é preciso temer que ele abuse dessa liberdade, e não temos de nos atormentar procurando diversões agradáveis para ele: pois, como o prato temperado pela abstinência e pela fome precisa de pouco tempero, tampouco precisam de muito os prazeres de gente esgotadas pela fadiga, para que só um repouso já é um prazer muito doce. Numa grande cidade, cheia de gente intrigante, desocupada, sem religião, sem princípios, depravadas pelo ócio, pela vagabundagem, pelo amor do prazer e por grandes necessidades só gera monstros e só inspira crimes; numa cidade grande onde os costumes e a honra não são nada, porque cada um, furtando facilmente sua conduta dos olhos do público, só se mostra pelo critério e só é estimado pelas riquezas; a polícia nunca multiplicaria demais os prazeres permitidos, nem se aplicaria demais em torna-los agradáveis, para suprimir a tentação dos particulares de procurarem outros prazeres mais perigosos. (ROUSSEAU, 1993, p. 74).

Rousseau, em suas *Considerações sobre o governo da Polônia*, criticando a sociedade moderna a partir da contraposição com as sociedades antigas, como a Grécia demonstra que o teatro é algo pernicioso, pois é o lugar da privatização, do isolamento do prazer, do reforço da depravação dos vícios das sociedades modernas.

As festas produzidas nas sociedades modernas somente afastam o povo e desdenha dele, onde os corações se tornam mais depravados e os acordos e conspirações mais secretos. Nas sociedades antigas os laços com a pátria e com os outros cidadãos eram fortificados pelas cerimônias religiosas, pelos jogos e espetáculos que rememoravam a história da cidade e de seu povo, completamente diferente dos espetáculos modernos descrito pelo genebrino.

Se [os modernos] tem leis é unicamente para ensinar-lhes a bem obedecer a seus senhores, e não a bater carteiras e dar muito dinheiro aos gatunos públicos. Se tem usos é para saber divertir a ociosidade das mulheres galantes e exibir a sua com graça. Se eles se reúnem é em templos para um culto que não tem nada de nacional, que em nada lembra a pátria e que é quase escarnecido; é em salas bem fechadas e a preço de dinheiro, para verem os teatros afeminados, dissolutos, onde só se sabe falar de amor, declamar histriões, coquetear prostitutas e para aí tomar lições de corrupção, as únicas que resultam de todas as que se aparentam dar; é em festas que o povo, sempre desprezado, nunca tem influência, em que a repreensão e a aprovação públicas não produzem nada; é em balbúrdias licenciosas, para fazer ligações secretas, para buscar prazeres que separam, isolam mais os homens e depravam mais os corações (ROUSSEAU, 1982, p. 29).

Em *A Nova Heloísa*, o genebrino, na figura de Saint-Preux descreve a cena parisiense. Segundo ele, existe entre a cena e a vida uma inadequação e um afastamento. Os parisienses são mais ligados às palavras do que à ação. Por isso não há instrução sobre os costumes ao povo, o teatro somente entretém seu público. Há no interior da cena do teatro uma cisão entre os costumes e essa forma de arte, entre a cena e o seu espectador.

[...] a própria Cena, desde Molière, é bem mais um lugar em que se declamam bonitas conversas do que a representação da vida civil [...]. Várias dessas peças são trágicas mas pouco emocionantes e, se nelas encontramos alguns sentimentos naturais e alguma verdadeira ligação com o coração humano, não oferecem elas nenhuma espécie de instrução sobre os costumes particulares do povo que divertem (ROUSSEAU, 2006, p.227).

Ao constatar o afastamento e a inadequação do teatro parisiense, Rousseau questiona sobre a sua utilidade para a Paris do século XVIII. O julgamento se desdobra de acordo com a história dos povos, costumes, gostos, dentre outras questões relacionadas ao âmbito social e político do lugar. Ao interrogar-se sobre a sua utilidade em Paris, indaga sobre a sua utilidade em qualquer outro lugar. Ao comparar a tragédia do teatro grego com aquela do francês, o genebrino demonstra que a utilidade da cena é avaliada a partir do lugar que ocupa.

A instituição da tragédia tinha, entre seus inventores, um fundamento de religião que bastava para dar-lhe autoridade. Aliás, ela oferecia aos gregos um espetáculo instrutivo e agradável na infelicidade dos Persas, sem inimigos; nos crimes e nas loucuras dos Reis de que esse povo se libertara. Se se representar em Berna, Zurique ou Haia a antiga tirania da casa da Áustria, o amor da pátria e da liberdade nos tornará essas peças interessantes mas me digam para que servem aqui as tragédias de Corneille e o que importa ao povo de Paris Pompeu ou Sertório. As tragédias gregas versavam sobre acontecimentos reais ou considerados tais pelos espectadores e baseados em tradições históricas. Mas que faz uma chama heróica e virtude pura na alma dos Grandes? Não se diria que os combates do amor e da virtude lhes provocam frequentemente noites mal dormidas e que o coração tem muita importância nos casamentos dos Reis? Calcula a verossimilhança e utilidade de tantas peças que versam sobre esse quimérico assunto! (ROUSSEAU, 2006, p. 227).

A tentativa de universalização do teatro francês não é válida, além da situação local, há também a questão da representação parcial do público parisiense. Somente uma classe social, a classe dominante, é representada no palco. No teatro grego há a representação do universal porque a cena mostra a via social e a história/tradição da cidade, ao contrário do que ocorre na cena francesa. A cena do teatro é ilustrada “[...] por uma certa sociedade, pelas pessoas do mundo parisiense que se alienou para se reencontrar num certo teatro, teatro sobre o teatro, comédia representando a comédia desta sociedade” (DERRIDA, 1973, p. 372). Desse modo, o teatro está longe de refletir a sociedade em sua totalidade. O sentido universal do teatro é impossibilitado pela sua própria representação parcial (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 301) que ele oferece para o seu público. “Tal limitação, a impossibilidade, para o teatro, ser o espelho da totalidade da sociedade não é uma necessidade metafísica, mas um efeito histórico [...]” (PRADO JÚNIOR, 2008 p. 300). Logo é inviável a universalização do teatro francês, isto é, a sua instalação em Genebra ou em qualquer outro lugar.

E há desse tipo de punhado de petulantes que somente se contam a si mesmos em todo o universo e quase não merecem ser contados, a não ser pelo mal que fazem. É unicamente para eles que são feitos os espetáculos. Neles se mostram ao mesmo tempo como representados no meio do teatro e como representantes dos dois lados; são personagens no palco e comediantes nos bancos. É assim que a esfera do mundo e dos autores se contrai, é assim que a cena moderna não abandona mais sua entediante dignidade. Nela não se sabe mostrar os homens senão em trajes dourados. Parece até que a França somente é povoada de Condes e de Cavaleiros e que mais o povo é miserável e mendigo mais a representação do povo é brilhante e magnífica. [...] o povo, sempre macaco e imitador dos ricos, vai menos ao teatro para rir de suas loucuras do que para estudá-las e tornar-se ainda mais louco do que eles ao imitá-los (ROUSSEAU, 2006, p. 228).

Os Ilustrados, ao defenderem a universalização do teatro, acreditam levar o reflexo da civilização para todos os povos por meio da pedagogia teatral. Entretanto, não percebem que defendem um instrumento de aceleração do crescimento do amor-próprio por via da imitação do gosto de povos já corrompidos. O teatro deve ser julgado a partir da realidade social em que foi fixado. Desse modo, “[...] quando o povo é corrupto os espetáculos são bons para ele, e maus quando o próprio povo é bom” (ROUSSEAU, 1993, p. 80). A análise da função dos espetáculos não é feita com base em questões abstratas, como uma recusa geral, mas dentro de situações concretas da história e da cultura de cada povo. “Segue-se daí que, para julgar se é bom ou não abrir um teatro em alguma cidade, é preciso primeiramente saber se os costumes da cidade são bons ou maus” (ROUSSEAU, 1993, p. 80). O gosto do público e o teatro não são analisados de forma isolada dos costumes. Também, exame do teatro e do gosto do público não se torna submisso a questões puramente morais. O exame se desdobra dentro das próprias condições histórico-formais da manifestação teatral. Nas palavras de Bento Prado Júnior (2008, p. 272):

Mas não é o gosto que fornece o fio condutor dessa análise do teatro, e a questão estética nela comparece subordinada a outras questões, não se trata, tampouco, de uma pura e simples subordinação da estética a moral, de um sacrifício do gosto: o gosto e os costumes, a dialética que os associa, tudo isso é objeto de investigação, mas nunca se apresenta como instância de prescrição ou de normatividade. Assim, nessa análise, a experiência estética jamais se expressa em seu estado puro, mas sempre faz parte de uma abordagem teórica mais vasta, que visa, para além desta ou daquela obra, as condições históricas e formais de um fenômeno teatral.

O lugar da cena é o que determina o julgamento do espetáculo. Suas circunstâncias históricas/locais sempre coagem a essência da cena, pois só se compreende ela quando se entende a circunstância histórica do povo e do lugar. É nesse âmbito que reside a questão política dos espetáculos. Na *Carta*, o genebrino demonstra que a forma política da sociedade determina o molde da cena do teatro e a relação do ator com o espectador.

Se, portanto, o teatro só toma forma nos espaços que a sociedade lhe prepara, se as diferenças entre as formas de espetáculo remetem a formas diferentes de *poder*, essa tipologia dos espetáculos será essencialmente política. Na *Carta a d’Alembert*, Rousseau indica como a diversidade dos espetáculos responde à diversidade das nações e como a mudança política implica na metamorfose do teatro (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 285).

Ao recusar o teatro em Genebra, Rousseau apresenta uma defesa da multiplicidade e do relativismo das formas históricas dos espetáculos (PRADO JÚNIOR, 2008). É somente pela avaliação das condições históricas e sociais de cada sociedade que se pode avaliar que tipo de espetáculo deve ser mantido. Para o genebrino, os espetáculos que devem ser conservados devem ser aqueles que nasceu dentro da cultura de cada lugar. Sendo assim, “[...] a recusa do teatro em Genebra não implica uma desqualificação absoluta, gesto metafísico ou oral irreversível, mas uma estratégia local, fundada numa teoria geral que percorre a história dos espetáculos como sistema das diferenças (PRADO JÚNIOR, 2008, p.307). Rousseau modifica a forma de análise das sociedades: enquanto os *philosophes* do século XVIII julga os povos tendo os seus costumes e seus preconceitos como parâmetro, o genebrino analisa de acordo com as diferenças sociais e culturais de cada lugar.

Nessa inversão dos termos, Rousseau opera uma virada metodológica pela qual ainda marca sua distância em relação à filosofia: a filosofia, na impaciência de seu método, acredita poder decidir suas questões sem ter que fazer o inventário das diferenças, tanto no tempo quanto no espaço e, desse modo, sempre projeta seus preconceitos (ou os do século) em seu objetivo (PRADO JUNIOR, 2008, p. 305).

Contrapondo ao teatro parisiense, Rousseau propõe como espetáculos para a república de Genebra as festas cívicas. As festas cívicas são frutos dos próprios costumes dos genebrinos. Por ser um espetáculo puramente espontâneo, nascendo do improvisado, a festa é livre. Por ter essa característica, esse espetáculo permite a retirada das máscaras que ocultam o que somos e permite nossa abertura para o outro por meio da representação de nós mesmos. “O espetáculo aberto a todos, que é o espetáculo da abertura de todos os corações, é inocente e sem perigo, mas é também mais inebriante” (STAROBINSKI, 2011, p. 133). O espaço da festa cívica se contrapõe ao espaço das peças teatrais. A festa é produzida ao ar livre enquanto as peças são realizadas no espaço privado e para um público particular. Segundo Rousseau (1993, p.128):

Já temos os prazeres dessas festas públicas; tenhamos-nos em ainda maior número, e ficarei ainda mais encantado. Mas não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro; que as mantêm temerosas e imóveis no silêncio da inação; que só oferecem aos olhos biombos, pontas de ferro, soldados,

aflictivas imagens da servidão e da desigualdade. Não, povos felizes, não são essas as vossas festas! É ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade.

A festa se realiza na liberdade. Tal qual Derrida (1973, p.376) afirma: “[...] o ar livre é o elemento da voz, a liberdade de um sopro que nada decapita [...]”. Nas festas públicas os indivíduos se tornam espectador e espetáculo. Nela ocorre o exercício da liberdade e da participação dos atores sociais no espaço da convivência. “A festa, longe de ser o lugar da intimidade narcísica da indiferença entre o ver e o ser visto, é a glória da exterioridade e da reciprocidade [...] (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 295). Cada um conhece e reconhece o outro na espontaneidade que a liberdade da festa propicia. Além do ar livre, a liberdade se funda também no *nada* da festa: “O que mostrar? Nada, se quisermos”. Esse “nada” colabora para que seus participantes sejam livres e o próprio centro do espetáculo. Os espectadores são oferecidos como espetáculo, a reunião e o reconhecimento de si nos outros e dos outros tornam-se o motivo principal da festa. Dessa maneira, “a festa opõe-se também ao teatro como única forma positiva de espetáculo” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 293)

Quais serão, porém, os objetivos desses espetáculos? Que se mostrará neles? Nada, se quisermos. Com a liberdade, em todos os lugares onde reina a abundância, o bem estar reina também. Plantai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa. Ou melhor ainda: ofereci os próprios espectadores como espetáculo; tornai-os eles mesmo atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem mais unidos” (ROUSSEAU, 1993, p.128).

Ao contrário do teatro francês, que oferece a representação em seu mais alto nível, a festa promove o “grau zero da representação” (FORTES, 1997, p. 147), uma vez que o próprio espectador é oferecido como espetáculo, o ator é espectador. Todos se mostram e todos se olham, “o nada [...] é estranhamente necessário ao aparecimento da totalidade subjetiva” (STAROBINSKI, 2011, p. 134). A festa é a representação genuína da liberdade, ao permitir a abertura dos corações e proporcionar um reconhecimento de si a partir do olhar dos outros. Promove, igualmente, o reencontro com sua essência, com sua natureza. Para Starobinski (2011, p. 135):

O que o *Contrato* estipula no plano da vontade e do ter, a festa realiza no plano do olhar e do ser: cada um é ‘alienado’ no olhar dos outros, e cada um é restituído a si mesmo por um ‘reconhecimento’ universal [...] o eu assim

contemplado é pura liberdade, pura transparência, em continuidade com as outras liberdades, outras transparências – é um eu comum

Não somente em Genebra que o seu cidadão condena o teatro em contraposição a festa. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, ao versar sobre a educação dos cidadãos da Polônia, defende a retirada de distrações que nada agregam à formação dos homens como servidores da pátria. Para o autor: “São as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter, os gostos e os costumes de um povo, que o fazem ser ele e não outro, que lhe inspiram este ardente amor à pátria fundado sobre hábitos impossíveis de serem quebrados [...]” (ROUSSEAU, 1982, p. 30). O teatro é uma dessas instituições que fornecem distrações inúteis, pois os isolam, os fazem esquecer dos seus deveres com a sua pátria, de seu pertencimento a ela e os fazem se interessar somente pelo divertimento. Os espetáculos devem ser ao ar livre para que todo o povo faça parte (ROUSSEAU, 1982). No lugar do teatro, ele sugere a instalação dos jogos cívicos e das festas públicas para os poloneses.

Muitos jogos públicos em que a boa mãe pátria se compraza em ver brincar seus filhos. Que ela se ocupe deles com frequência a fim de que se ocupem sempre dela. É preciso abolir, mesmo, na corte, por causa do exemplo, os divertimentos ordinários das cortes, o jogo, os teatros, comédia, ópera; tudo o que efemina os homens, tudo que os distrai, os isola, os faz esquecer sua pátria e seu dever; tudo que faz sentirem-se bem em qualquer lugar, contanto que se divirtam. É preciso inventar jogos, festas, solenidades, que sejam tão próprios a essa corte e que não os encontremos em nenhuma outra. É preciso que se divirtam na Polônia mais do que em outros países, mas não da mesma maneira. É preciso, em uma palavra, inverter um execrável provérbio e fazer dizer a todo polonês do fundo do seu coração: *Ubi pátria, Ibi bene* (ROUSSEAU, 1982, p. 32).

Rousseau (1982, p.33) sugere para a Polônia “muitos espetáculos ao ar livre”, tal qual ocorre em Genebra. Esses espetáculos serão “[...] onde os papéis sejam distinguidos com cuidado, mas onde todo o povo tome sua parte igualmente” [...] (ROUSSEAU, 1982, p. 33). Os espetáculos devem ser “[...] como entre os antigos e onde em certas ocasiões, a jovem nobreza faça demonstrações de força e de destreza [...]” (ROUSSEAU, 1982, p. 33). A igualdade estabelecida pela festa permite a instauração das leis acima e no coração dos homens (STAROBINSKI, 2011, p. 139). Em *A nova Heloisa* a igualdade pertence às festas, não à sociedade de Clarens: “[...] a doce igualdade que reina aqui estabelece a ordem da natureza, gera uma instrução para uns, uma consolação para outros e um laço de amizade para todos”

(ROUSSEAU, 2006, p. 524). O cidadão de Genebra compensa a desigualdade existente no cotidiano com a igualdade que a festa proporciona.

Mas é importante também observar que Rousseau sentiu a necessidade de compensar pela festa a desigualdade que aceita na ordem cotidiana; ele não descansa até que tenha dissolvido a desigualdade real na embriaguez da festa das vindimas. Com a ajuda do vinho (do que se bebeu a sensatamente), uma igualdade sentimental instaura novas relações humanas. (STAROBINSKI, 2011, p. 139)

Na festa os indivíduos esquecem das suas diferenças e tornam-se fundidos numa única essência que é a de comunidade. Diferente do teatro que promove a separação dos homens e os ensina a representar diversas máscaras para tornarem-se bem vistos aos olhos dos outros, a festa proporciona felicidade, o reflexo da sociedade comum, laços de comunhão e de amor entre seus componentes, trazendo à tona a essência de cada indivíduo na prática do convívio. Nela o homem torna-se livre. “A festa é o anti-espelho ou, em outras palavras, o estágio da transparência, condição essencial, segundo Rousseau, na construção do cidadão” (FREITAS, 2003, p.32). A festa convoca o indivíduo para a coletividade social, ela rompe com o cotidiano e apresenta novas possibilidades de convivência social. O geral se sobrepõe ao particular e o indivíduo se reconhece num todo, no corpo social. Rousseau descreve a liberdade da festa nas ações dos genebrinos:

O genebrino fixa irreconhecível: já não é aquele povo bem comportado que não se afasta de suas regras econômicas; já não é aquele demorado raciocinador que pesa tudo na balança de juízo, até a brincadeira. Ele é vivo, alegre, carinhoso; seu coração passa a estar nos olhos, como sempre está nos lábios; procura comunicar sua alegria e seus prazeres; convida, pressiona, força, disputa os que chegam. Todas as sociedades juntam-se numa só, tudo se torna comum a todo (ROUSSEAU, 1993, p. 129).

A festa terá como função política a solidificação do elo social. Por meio do elo consolidado, as facções políticas se desfazem e as diferenças ideológicas se dissipam. A vontade geral se sobressai em relação aos interesses egoístas pelo motivo da promoção da substituição do amor-próprio - sentimento responsável pelo ego narcisista da sociedade civilizada – pelo *amor de si*³³ que a festa proporciona na reunião dos homens em meio da liberdade. Expressa o pertencimento do indivíduo no

³³ “Amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela sua própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade produz a humanidade e a virtude” (ROUSSEAU, 1987, p.111).

corpo social e a consagração da liberdade humana que se dá na união com os outros. Nos mostra que é possível uma relação do indivíduo com a sociedade sem conflitos já que por meio delas “[...] se exorcizam as desigualdades sociais e uma espécie de catarse coletiva purga os indivíduos do seu ego, ajudando a pessoa privada a purificar-se do seu amor próprio e do narcisismo” (FORTES, 1997, p.188). Torna-se assim possível, através das festas populares, a manutenção do corpo político por meio dos laços fraternos oriundos do sentimento da *pietade*³⁴ e do *amor de si* que surgem dos espetáculos festivos, gerando assim a restauração do “nós” na vida social.

Rousseau crítica os franceses por não conhecerem o homem genérico (unidade) a partir da abstração do que é comum a todos pelo conhecimento dos homens (pluralidade) nas suas facticidades. Por não conhecer o homem a partir da diferença, os franceses, erram em impor a sua cultura, o seu ideal de civilização e progresso para os outros povos, a fim de torna-los iguais a eles. Por isso o autor da *Carta* critica a imposição etnocêntrica dos homens de letras da França. Ao criticar o teatro, ele recusa a imposição da cultura parisiense na sua cidade. Sua recusa não é puramente embasada no próprio teatro. É uma recusa que tem por base as condições sociais locais e a função que o teatro exerce no espaço cedido para ele. A análise rousseauista sobre o teatro é baseada em princípios imutáveis e na multiplicidade empírica:

Toda a análise de Rousseau é assim guiada por dois pontos de referência: aos princípios imutáveis, mas abstratos, inscritos na função social do espetáculo e, por outro lado, a multiplicidade empírica dos espetáculos que se dispersam no tempo e no espaço segundo o caráter, os costumes e o temperamento dos públicos (PRADO JÚNIOR, 2008, p.309)

Dessa forma podemos ver que o intuito de Rousseau é examinar os homens para poder “extrair” uma ideia reguladora sobre “o homem”. A ideia reguladora do homem serve para tornar possível as suas críticas em relação aos princípios sobre os homens, que consideram somente fatos pontuais do homem e da sociedade e os determinam de forma generalizada. Assim, universalizam ideias particulares como verdades da totalidade. “Com isso abdicam de visualizar as diferenças e de compará-

³⁴ [...] Desejo de conservação [...] repugnância intata de ver o sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar [...] Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis. (ROUSSEAU, 1987, p.57).

las tendo em vista uma ideia reguladora da condição política humana” (GARCIA, 1999, p 59). Por isso os franceses colocam o teatro como o espetáculo por excelência e que deve ser implementado em todos os lugares com o intuito de civilizar as sociedades de acordo com seus paradigmas. O genebrino demonstra que é preciso compreender as diferenças para preservar aquilo que é próprio de cada lugar. A condição política determina os espetáculos que devem ser salvaguardados em cada lugar e é nesse pensamento que se encontra a crítica ao etnocentrismo francês de Jean-Jacques Rousseau.

A ressonância da crítica ao etnocentrismo no século XX ganhou força com os escritos de Claude Lévi-Strauss. Ele evidencia a crítica ao etnocentrismo de Jean-Jacques Rousseau a partir da influência que o filósofo em questão exerceu sobre a elaboração do seu pensamento etnológico. Não é à toa que o fundador da antropologia estrutural pode ser considerado como o “herdeiro contemporâneo de Rousseau”³⁵. Em *O Totemismo hoje*, o etnólogo afirma que Rousseau foi o primeiro a escrever um tratado sobre antropologia “em termos quase modernos”:

O Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes é, provavelmente, o primeiro tratado de antropologia geral na literatura francesa. Em termos quase modernos, Rousseau coloca aí o problema central da antropologia, que é o da passagem da natureza para a cultura. Mais prudente que Bergson, ele tem cuidado de não invocar o instinto que, pertencendo à ordem da natureza, não teria possibilidade de ultrapassá-la. Antes que o homem se tornasse um ser social, o instinto de procriação, “tendência cega... somente produzia um ato puro animal” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p 174).

Em seu discurso *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem* – pronunciado no ano de 1962 em Genebra, na comemoração aos 250 anos do nascimento do genebrino – reafirma a influência de Rousseau na formulação de seu pensamento. Neste escrito, Lévi-Strauss afirma categoricamente que o genebrino teria fundado as ciências do homem, ao definir a antropologia e fundar a etnologia (TROUSSON, 1995). O antropólogo elogia o cidadão de Genebra pela sua visão em relação aos povos na tentativa de compreender o homem, mas sobretudo porque vê

³⁵ ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro. Lévi-Strauss, o “herdeiro contemporâneo de Rousseau. In. SERRÃO Adriana Veríssimo (org). *Nos horizontes da razão: homenagem a José Barata-Moura*. Lisboa: Editora Universidade de Lisboa, 2020.

nele o primeiro antropólogo verdadeiro ao colocar o problema da passagem da natureza à cultura (POLIAKOV, 1971). Ao definir o campo da etnologia, o genebrino problematiza a relação de continuidade e ruptura entre natureza e cultura:

Rousseau não apenas previu a etnologia, ele a fundou-a. Primeiro em termos práticos, ao escrever esse *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que coloca a questão da relação entre natureza e cultura, e que podemos considerar o primeiro tratado de etnologia geral. Em seguida, no plano teórico, ao distinguir com memorável clareza e concisão o objeto próprio do etnógrafo, do moralista e do historiador [...]. (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p.43).

Na visão de Lévi-Strauss, Rousseau superou as limitações do contexto intelectual em que ele foi instruído. Ele estabeleceu uma ruptura com os filósofos do século XVIII ao propor mudanças no método de estudo dos homens. Pedro Paulo Pimenta (2014, p. 2) nos explica que essa distinção entre o etnógrafo, moralista e historiador determina a demarcação da fronteira entre a etnologia e a própria filosofia. Com essa cisão, Rousseau nega o pensamento filosófico de seu tempo.

Portanto, quando Lévi-Strauss explica que Rousseau “distinguiu, com uma clareza e concisão admiráveis, o objeto próprio do etnólogo, em relação ao do moralista e ao do historiador”, é preciso prestar atenção ao que implica essa declaração. O moralista e o historiador, no século XVIII, são codinomes do filósofo, e a demarcação das fronteiras entre a etnologia – como ciência modelo das ciências humanas – e esses outros domínios do conhecimento, anuncia a separação da etnologia em relação à filosofia. E como veremos, essa separação não é mera diferenciação, implica que se recuse à filosofia as pretensões e os direitos que, até o século XVIII, foram os seus.

Ao distinguir a filosofia da etnografia, aos olhos de Lévi-Strauss, Rousseau realizou a “descoberta dos limites da filosofia” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 318). Há embutido nessa separação do objeto de estudo do filósofo e do antropólogo a recusa ao pensamento universalista dos filósofos do século XVIII. Nessa pretensão de universalidade reside a vontade de universalização da “particularidade de uma consciência histórica e local” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 317). Neste sentido, a recusa da filosofia é uma recusa da representação filosófica do homem, que tem como base um discurso universalizante da visão particular de homem e sociedade. Para ocorrer essa quebra com a representação da filosofia, Lévi-Strauss acentua que o genebrino fez uma mudança no próprio movimento do pensar antropológico da filosofia. Ele teve a acuidade de perceber que era necessário a descentralização do eu. E para que isso acontecesse era necessária a “morte” do *cogito* de Descartes. Com isso o discurso

sairia da centralização do *eu* para poder refletir sobre o *Outro*. É na reflexão sobre a os homens diferentes de si que podemos conhecer a nós mesmos. Nessa possibilidade de reflexão sobre o Outro se fundamenta a atividade etnológica, dado que “para poder se aceitar nos outros, o objetivo que o etnólogo atribui ao conhecimento do homem, é preciso antes recursar-se em si mesmo” (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 45). Portanto:

É a Rousseau que devemos a descoberta desse princípio, o único em que podem se fundar as ciências humanas, mas que permaneceria inacessível e incompreensível enquanto filosofia, partindo do Cogito, seguisse prisioneira das pretensas provas do eu, sem poder almejar fundar uma física se não renunciasse a fundar uma sociologia, e mesmo uma biologia. Descartes crê passar diretamente da interioridade para a exterioridade do mundo, sem *ver* que entre esses dois extremos estão as sociedades, ou seja o mundo dos homens. Rousseau, que com tanta eloquência fala de si mesmo na terceira pessoa [...], antecipando assim a famosa fórmula “eu é um outro” (que a experiência etnográfica deve verificar, antes de proceder à demonstração que lhe cabe, de que um outro é um eu), afirma-se como grande inventor dessa objetivação radical, quando define seu objetivo (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 45).

A queda do Cogito é importante para a etnologia, mas não é a única. Rousseau aponta em seu *Discurso sobre a desigualdade* que o sentimento de piedade é responsável pela concepção de humanidade, onde o outro está à frente de si e a frente dos homens está a vida. Esse sentimento, que permite a identificação com outro, torna possível o surgimento da sociedade – a passagem da natureza a cultura. Tal passagem só é teoricamente possível em razão da conjectura do sentimento de *piedade*. Através deste, o homem do estado de natureza adquiriu consciência de si e como parte da sua espécie: “Por se sentir primitivamente idêntico a todos os seus semelhantes [...] o homem conseqüentemente adquirirá a capacidade de se distinguir como eles os distingue, isto é, de captar a diversidade das espécies como suporte conceitual da diferenciação racial” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 176). É a comiseração que faz o homem sair de seu estado natural para o estado de sociedade. Esse sentimento permitiu a tríplice passagem da animalidade a humanidade, da natureza à cultura, da afetividade a intelectualidade para surgir a sociedade.

Pois só é possível crer que com o surgimento da sociedade tenha-se produzido uma tripla passagem, da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade à humanidade – demonstração que constitui o objeto do Discurso – atribuindo ao homem, já em condição primitiva, uma faculdade essencial que o impila a superar esses três obstáculos; que possua, por conseguinte, originária e imediatamente atributos contraditórios,

a não ser, justamente, nela; que seja ao mesmo tempo natural, afetiva e racional, animal e humana; e que, com a única condição de que se torne consciente, possa se converter de um plano para outro.

Tal faculdade, Rousseau não se cansou de repetir, é a piedade, decorrente da identificação a um outrem que não um parente, um amigo, ou um compatriota, mas a um homem qualquer porque é homem, ou bem mais que isso: a um ser vivente qualquer, porque vive (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 46).

Lévi-Strauss, a luz de Rousseau, interpreta o sentimento de piedade como aquilo que permite o homem fazer parte de uma “rede de identidade e diferenças” (PIMENTA, 2014, p. 2). Ela possibilita ao homem a perda da sua ingenuidade e a rudeza do estado natural. A piedade promove ao homem o reconhecimento da totalidade da vida; se reconhece enquanto pertencente da humanidade e ao mesmo tempo se diferencia do que não é humano. Isso só é possível porque este sentimento propicia a interação com o que está fora do seu interior, dispersando de si e indo de encontro com o exterior. Desse modo, “Rousseau dissolveu o indivíduo na espécie; Lévi Strauss dissolve este no mundo natural” (PIMENTA, 2014, p. 3).

A piedade, insiste Lévi-Strauss, não é apenas a forma de identificação com a humanidade em geral: através dela, o homem redescobre a infra-estrutura vital da sua existência. É sobre esta faculdade primordial que se virão desenhar, num jogo de oposições, os predicados que a ciência deve decifrar. O homem identifica-se, de início, pela piedade, com a totalidade da vida, para distinguir-se, em seguida, no interior desse campo do “não-humano”. (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 320).

À medida em que Lévi-Strauss desenvolve seu pensamento em relação a etnologia, Rousseau vai crescendo em importância para o antropólogo no que tange à formulação de suas concepções sobre a antropologia. Em *Tristes trópicos*, o etnólogo evidencia a incompreensão dos filósofos em relação ao pensamento rousseauísta. Os pensadores contemporâneos de Rousseau e a posteridade foram injustos e ingratos com a herança intelectual que foi deixada pelo etnógrafo dos filósofos, Rousseau:

Agitando esses problemas, convenço-me de que não comportam resposta, senão a que Rousseau lhes deu: Rousseau, tão combatido, mais mal conhecido do que nunca, alvo da acusação ridícula que lhe atribuí uma glorificação do estado da natureza - na qual se pode ver o erro de Diderot, mas não o seu - porque ele disse exatamente o contrário e continua a ser o único que mostrou como sair das contradições em que nos debatemos atrás dos seus adversários; Rousseau, o mais etnógrafo dos filósofos: se jamais viajou por terras longínquas, sua documentação foi tão completa quanto possível a um homem de seu tempo, e ele a vivificava - diferentemente de Voltaire - por uma curiosidade cheia de simpatia pelos costumes campesinos

e pelo pensamento popular; Rousseau, nosso mestre, Rousseau, nosso irmão, com relação a quem mostramos tanta ingratidão, mas a quem cada página deste livro poderia ser dedicada, se a homenagem não fosse indigna da sua grande memória [...]. Devemos a ele saber como, depois de ter aniquilado todas as ordens, ainda é possível descobrir os princípios que permitem edificar uma nova (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 417).

Em Rousseau, o etnólogo francês viu um pensamento pautado na diversidade. Mas, acima de tudo, viu um pensamento pautado na humanidade. Por isso ele afirma: “o pensamento de Rousseau, sempre adiantado sobre o seu tempo” (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 419). A humanidade, no pensamento rousseauista, se desdobra dentro de uma diversidade, de uma pluralidade de homens e de culturas. Os estudos antropológicos devem ser pautados na ideia de uma humanidade assentada na pluralidade. A humanidade remete à unidade, pois nos originamos de um mesmo lugar – a natureza. Pluralidade são as diferentes formas de realização do movimento da humanidade.

Lévi-Strauss caminhou na trilha dada pelo seu mestre ao ver que para pensar sobre a(s) cultura(s), é preciso buscar a unidade, aquilo que fundamenta nossa humanidade. “É preciso, pois recusar ver nos ‘selvagens’ [...] homens que vivem no estado de natureza: eles não vivem menos do que nós em estado de ‘cultura’” (ROCHA, 2020, p. 414). O pesquisador, ao estudar as diversas culturas, deve ter como finalidade buscar os princípios da vida social, para assim melhorar a sua. Desse modo, nenhuma cultura é melhor ou superior a outra:

Mas esse modelo - eis a solução de Rousseau - é eterno e universal. As outras sociedades não são, talvez, melhores do que a nossa; mesmo que estejamos inclinados a crê-lo, não temos à nossa disposição nenhum método para prová-lo. Conhecendo-as melhor, ganhamos, contudo, um meio de afastar-nos da nossa, não que esta seja absolutamente ou a única má, mas porque é a única de que nos devemos libertar: por natureza, já estamos liberados das outras. Pomo-nos assim em condições de abordar a segunda etapa que consiste, sem nada reter de nenhuma sociedade, em utilizá-las todas para identificar esses princípios da vida social que nos será possível aplicar a reforma dos nossos próprios costumes, e não à de sociedades estrangeiras: por causa de um privilégio inverso ao precedente, é somente a sociedade que pertencemos que estamos em posição de transformar sem correr o risco de destruí-la; porque essas modificações que aí introduzimos vem também dela (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 419).

Diferente do seu mestre, o antropólogo conviveu entre os “selvagens” e fundamentou todos os seus escritos nessa convivência. Rousseau teve suporte somente dos livros e relatos de viajantes, literaturas de escritores que supunham a vida nestas sociedades anterior ao estado social. O etnólogo atribuiu para si a tarefa

de investigar os homens no estado de natureza que Rousseau, em suas conjecturas, havia afirmado que provavelmente nunca existiu e jamais existirá. Lévi-Strauss, em busca, não encontrou os homens no estado de natureza, mas ele encontrou homens (Nambiquara) que viviam a expressão mais simples do estado de sociedade. Analisando o discurso de Rousseau a partir da sua experiência com os Nambiquara, Lévi-Strauss constata que a herança deixada no *Segundo Discurso* é uma “teoria da sociedade *mínima*” (PIMENTA, 2014, p. 4).

Quanto a mim, fora até ao fim do mundo em busca do que Rousseau chamou "os progressos quase insensíveis dos começos". Por detrás do véu demasiado erudito dos Caduveo e dos Bororo, prosseguiu a minha procura de um estado que - dizia ainda Rousseau - "não existe mais, talvez jamais existisse, que provavelmente não existira jamais e do qual é entretanto necessário ter noções exatas para bem julgar do nosso estado presente". Mais feliz do que ele, eu acreditava havê-lo descoberto numa sociedade agonizante, mas de que era inútil indagar se representava ou não um vestígio: tradicional ou degenerada, ela me punha apesar de tudo em presença de uma das formas de organização social e política mais pobres que seja possível conceber. Eu não tinha necessidade de me dirigir à história particular que a mantivera nessa condição elementar ou que, mais verossimilmente, para ela a reconduzira. Bastava considerar a experiência sociológica que se desenrolava sob os meus olhos. Mas era ela que se esquivava. Eu procurava uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A dos Nambiquara era, a tal ponto que só encontrei homens (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 337).

Claude Lévi-Strauss demonstra para a filosofia e, principalmente, para a antropologia, a subversão feita por Rousseau. O cidadão de Genebra abriu caminho para pensar em uma “revolução etnológica, que consiste em recusar as identificações obrigatórias, sejam elas a de uma cultura à própria cultura, ou de um indivíduo, membro de uma cultura, a um personagem ou função social que a mesma cultura procura lhe impor” (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 48). Nesse pensamento está imbuída a defesa da liberdade de identificação cultural, tanto do indivíduo quanto social, ou seja, o indivíduo pode escolher a sua cultura e as sociedades são livres para permanecer com a cultura que seus integrantes desenvolveram ao longo do seu processo histórico. Nesse sentido, a revolução rousseauísta permite que:

[...] o eu e o outro, alforriados de um antagonismo que só a filosofia interessa excitar, recuperam sua unidade. Uma aliança original renovada permite-lhes fundar o *nós* contra o *ele*, isto é, uma sociedade inimiga do homem, e que o homem se sente ainda mais preparado para recusar na medida em que Rousseau, com seu exemplo, ensina-lhe como eludir insuportáveis contradições da vida civilizada (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 48).

O pensamento rousseauísta anuncia para a posteridade a decadência da humanidade que o pensamento desenvolvido pelos modernos causou e causará. A modernidade lança mão de métodos cruéis para implementar a civilização dos considerados incivilizados e “sem-cultura”. O humanismo contemporâneo baseia-se no pensamento de homem e civilização herdados da modernidade: é a continuidade do projeto já existente no século de Rousseau. Segundo Lévi-Strauss, o humanismo separou o homem da natureza e o colocou em uma posição superior. Em nome do humanismo – a radical separação da humanidade e animalidade – o homem se separou de outros homens (restringindo-as do próprio humanismo), tratando-os como objetos e os classificando de acordo com a raça, cultura e outros meios que transformem determinados homens pertencentes à um patamar superior. Dessa forma,

[...] o pensamento de Rousseau, que expõe as taras do humanismo decididamente incapaz de fundar no homem o exterior da virtude, pode nos ajudar a rejeitar a ilusão cujos funestos efeitos, infelizmente, podem ser medidos pela observação de nós mesmos e sobre nós mesmos (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p, 49).

O convite de Lévi-Strauss para ler Rousseau tem como propósito mostrar a revolução feita pelo genebrino no interior da filosofia. Bento Prado Júnior (2008, p.317) alega que o pensamento do genebrino “anuncia a morte de uma filosofia”. Rousseau vai além: ele coloca em dúvida todo o modo de racionalidade da filosofia. O projeto universalizante desta é a eliminação da heterogeneidade em nome da dissipação progressiva da multiplicidade cultural. O percurso das obras de Rousseau está calcado em defender a manifestação da vida em suas diferentes formas, em seus diversos modos de estar no mundo. Ele abre possibilidades para etnólogos e outros pensadores colocarem a diferença dos povos como ponto central para que o desenvolvimento das ciências, das letras e das artes sejam guiados pela particularidade de cada lugar e de cada povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse momento, após termos analisado as características da crítica ao etnocentrismo francês em Jean-Jacques Rousseau, impõe-se a exposição zelosa do que ousamos chamar de *estatuto anti-etnocêntrico* presente na *Carta a d'Alembert* e, cremos, atravessa a obra inteira do pensador genebrino. Inicialmente, nos foi decisivo evidenciar elementos capturados da própria obra rousseauísta, ou seja, aquilo que se revela no próprio texto em si.

Remetemos o pensamento do cidadão de Genebra a seu próprio contexto histórico, às disputas em torno do campo musical e filosófico, bem como enfatizamos os *posicionamentos* de Rousseau à ambos os fatores – destacando as questões concretas que o transfixaram. Ressalte-se que isso só foi possível em razão do nosso movimento de *exposição*, presente nessa dissertação, que vai de um elevado grau de abstração até o nível mais concreto da análise (embora, nunca seja demais advertir, tenhamos partido – na *pesquisa* – dos próprios escritos do genebrino).

Como consideramos a existência de um *estatuto anti-etnocêntrico* na *Carta a d'Alembert* na qualidade uma *tomada de posição* é que tivemos de remeter o pensamento do autor em tela à sua devida situação histórica e aos campos em disputa. Na introdução foi necessário identificar alguns traços relevantes à consecução do presente escrito, a exemplo da nossa opção pela interpretação de Claude Lévi-Strauss e o auxílio das lições de Pierre Bourdieu. Ambos, hipóteses e conceitos dos referidos cientistas sociais, mostraram-se frutíferos e basilararam a *interdisciplinaridade* dessa dissertação. Aliás, Bourdieu foi importante por nos ajudar a visualizar a polêmica com Rameau e com a *rede de relações intelectuais* que Rousseau está inserido.

As obras do genebrino são *crystalizações* dessa sua evolução. Quando *desafia* Rameau, o “artista consagrado” – para utilizar a linguagem do sociólogo francês – o genebrino aparece como “artista maldito”, objetivando transformar a música francesa. O acúmulo de *capital simbólico específico*, que Jean-Jacques Rousseau auferiu, se expressa – primeiramente – no domínio da música com dois escritos: *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique* (1742) e *Dissertation sur la musique moderne* (1743). Em seguida, por volta de 1747-1748, Diderot – membro da rede de relações intelectuais de Rousseau – o convida para participar da *Encyclopédie*.

O *Discours sur les sciences et les arts* (1750) muda, pela primeira vez, o cidadão de Genebra de nível. A conquista do prêmio de moral, ofertado pela *Académie de Dijon*, simboliza o reconhecimento legítimo de uma *notoriedade externa*. Rousseau já gozava de certa *relevância intelectual interna ao campo*, no caso da música. Como resultado, ele torna-se um desafiante também no campo filosófico-moral.

De agora em diante, o *Discurso sobre as ciências e as artes* cristaliza um *posicionamento* do seu autor. Duas coisas: (1) o escrito em questão começa a funcionar enquanto arrimo de futuras críticas às questões morais; e (2) seu autor transforma-se em referência filosófica incontornável nessa dimensão. Isso ilustra a *trajetória* – no sentido conferido por Pierre Bourdieu – do genebrino: ora posicionando-se favoravelmente a determinadas questões (inclusive os espetáculos), ora apontando a relativa incompatibilidade, *exempli gratia*, entre teatro e lugar.

Ora, foi somente acompanhando essa *trajetória* que pudemos captar elementos que sustentem a hipótese da existência de um *estatuto anti-etnocêntrico* na *Carta a d'Alembert*. Mas, antes disso, tivemos que atravessar a obra rousseauísta para ter uma visão de conjunto e evitar parcialidades. Não é verdade que o próprio Jean-Jacques Rousseau considerou o *Discours sur les sciences et les arts*, o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) e o *Émile ou De l'éducation* (1762), como perfazendo um todo? Daí termos a necessidade de referir às obras que escapam historicamente à nossa pesquisa, mas que sem a referência às mesmas tornam essa dissertação relativamente incompreensível.

Rousseau se posiciona em suas obras. Isso resta claro. Com o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, o genebrino ergue um fundamento para a crítica da desigualdade. Nesse caso, a mesma *Académie de Dijon*, que o premiou quando do assim chamado *Primeiro Discurso*, considera, digamos, “herético” – termo de Bourdieu – ou subversivo o *Segundo Discurso*. Os escritos, afirmamos, gozam de relativa autonomia, cristalizam posições, solidificam pensamentos, perturbam os campos e as instituições. A própria *comunidade de pensamento* na qual o cidadão de Genebra está imerso é abalada pela publicação do referido *discurso*. O exemplo de Voltaire é transparente.

Ocorre que só depois de realizar esse movimento – de pesquisa e de exposição – que pudemos nos apropriar da dimensão anti-etnocêntrica dos escritos rousseauístas. A moral e a desigualdade tinham recebidos seus *discursos*, mas o etnocentrismo não. Daí as *aproximações sucessivas* mediadas pela interpretação de

Lévi-Strauss. Em vez de colar uma concepção ao genebrino, optamos por nos apropriar do afloramento de suas posições.

Quando publica a *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, em 1758, o cidadão de Genebra adiciona mais uma camada de sedimentos à íntima conexão existente entre moralidade/utilidade (dos espetáculos) e a diversidade (dos povos e lugares). Nela, vemos a crítica ao etnocentrismo francês mediada pela forma teatro. Por que uma determinada forma de espetáculo pode muito bem se ajustar à um lugar, Paris por exemplo, e não a outro? A resposta é o que somente agora nos atrevemos chamar de *círculo vicioso do teatro*: a sociedade, condicionada pelos vícios e maus costumes, produz espetáculos teatrais que representam e expressam essa mesma sociedade – terminando por retroagir nela própria. Fortes (1997, p.166) nomeia esse movimento de “apoteose da mimesis”: a sociedade mimetiza seus próprios vícios representados no teatro.

Anterior à exposição antropológica do pensamento do filósofo genebrino, introduzimos nossa explanação a partir das questões sobre antropologia – considerando o homem como ser de cultura. Atribui-se ao homem essa característica por ele ser capaz de conferir à natureza uma expressão humanizada. O homem humaniza o mundo em que vive na medida em que cria novas formas de se relacionar com o ambiente natural. Por isso é entendido como *animal simbólico*. A capacidade de se objetivar no mundo de forma simbólica, ou seja, de criar formas de experienciar o mundo e viver nele através de símbolos (linguagem, arte mito, religião) faz dele um ser de cultura. Sendo o homem possuidor de cultura, devemos entender que qualquer sociedade humana se realiza dentro de um universo cultural próprio.

Situar no quadro exposto a mutabilidade da ideia de cultura ao longo da história permite entendermos em que momento ela foi relacionada à concepção de *refinamento*, seja da sociedade ou do indivíduo. Nem sempre a questão cultural esteve atrelada à ideia de progresso ou civilização. Tal atrelamento foi gestado desde o século XVII, tendo força e aplicabilidade no século XVIII com o processo de aculturação dos povos que eram considerados selvagens (sem cultura). Os pensadores do século das Luzes atribuíram para si a tarefa de tornar os selvagens integrantes de uma cultura ou melhorar as culturas que ainda não tinham alcançado o refinamento de forma satisfatória.

Foi necessário expor a questão do homem enquanto ser de cultura para entender o panorama no qual se insere o problema do etnocentrismo – posto em

questão por Rousseau – e cuja problemática foi posteriormente atualizada no século XX por Lévi-Strauss. Este último defende, assim como o genebrino, a não-existência de culturas superiores ou inferiores que justifique a europeia atitude etnocêntrica – fundada na violência e na subjugação dos povos. Segundo o etnólogo, todos os povos são possuidores de cultura e esta atende às condições históricas e sociológicas de cada grupo social. A cultura humana está dividida em várias atividades e por isso segue linhas diferentes, bem como persegue distintos objetivos – construindo culturas ímpares. É nesse âmbito que reside a crítica anti-etnocêntrica de Jean-Jacques Rousseau, encravando a questão dos espetáculos no âmago da relatividade cultural de cada povo.

O *estatuto anti-etnocêntrico* de Rousseau não se apresenta somente em uma única obra: ele tem um itinerário bem vasto na produção do seu pensamento. Sua atitude crítica aos franceses se esboça dentro de cada juízo elaborado. Descrevemos a *trajetória* do filósofo em tela para entendermos as razões de seu *posicionamento* contrário aos seus contemporâneos – a exemplo de Voltaire, Diderot, d’Alembert e outros iluministas. Por ter nascido em uma república protestante e vivido parte da sua infância no campo, nos arredores de Genebra, ele ama a vida simples e campestre, além de criticar o mercantilismo. Por ter passado parte da sua vida com pessoas simples e ter transitado entre os mais abastados, desenvolveu críticas ferrenhas contra o modelo de sociedade cultivado pela França de Luís XV: o luxo, a nobreza, as ciências, as artes e a própria filosofia produzida pelas Luzes.

Suas *posições* – já vistas nos capítulos precedentes – se desenvolvem enquanto *contraposição* com outras formas de sociedade, pensamento e arte. A título de ilustração, seu *Primeiro Discurso*: este realiza a crítica do modelo de ciência e de arte produzido pela academia francesa utilizando como recurso a apresentação do confronto entre duas realidades – a oposição entre Atenas e Esparta, entre a cidade e o campo. O *Segundo Discurso* efetiva a *oposição* estado de natureza e estado de sociedade com o fito de compreender o homem e a sua degeneração. Nosso foco, a *Carta a d’Alembert*, polariza o teatro e a festa, Paris e Genebra, para descrever o lugar dos espetáculos na sociedade e o papel que pode ser atribuído a eles. Adicione-se ainda o contraste entre a música francesa e a italiana, sendo esta última preferida pelo genebrino por causa da sua simplicidade. Nesses *posicionamentos* está embutida, na obra rousseauísta, o que chamamos de *estatuto anti-etnocêntrico*. Portanto, observamos que o próprio *método* de Jean-Jacques Rousseau é portador de uma

posição em relação aos *campos* em disputa e ao contexto sócio-histórico que lhe é peculiar.

Em relação aos estudos antropológicos, questão em que é formulada esse escrito, o cidadão de Genebra denuncia a maneira como os europeus desenvolviam seus escritos sobre os outros povos nas notas do *Segundo Discurso*, no *Emílio*, *Nova Heloisa*, *Ensaio sobre a origem das línguas*. Seu descontento com os homens de letras do seu século é notório porque, para Rousseau, se buscamos versar sobre sociedade, arte, ciência, política, deve-se primeiro compreender o homem e as suas diversas formas de cultura desenvolvidas. O método de estudo antropológico não deve ser pautado em uma única forma de entendimento sobre o homem e sobre a cultura. A observação dos povos deve ser guiada a partir do modo de vida de cada um, pois somente assim é possível conhecer as propriedades dos homens e das suas culturas. Uma vez mais explicitamos aqui que o *método* porta uma *posição*.

Ao levar em conta o “inventário das diferenças”, o genebrino questiona o *modus operandi* dos franceses – erigida sua cultura na qualidade de parâmetro. A *Carta* segue na esteira da crítica da dominação cultural. Seu julgamento do teatro francês é ilustrativo. Rousseau percebe que a Europa está sendo corrompida pela cultura francesa: ela se tornou referência do conceito de civilidade e progresso. Ao defender Genebra da instalação do teatro francês, Jean-Jacques Rousseau contraria a atitude etnocêntrica dos franceses – por serem que Genebra precise do modelo de civilidade e de progresso da França. Cada lugar possui o que é suficiente e necessário culturalmente ao seu próprio povo. É isso que os tornam singulares, pertencentes às suas pátrias. Esse pensamento é reforçado na *Nova Heloisa* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia* – destacando nosso arrazoado nos capítulos precedentes acerca da relevância de se considerar o conjunto da obra do autor em tela. Ele deixa como legado para a filosofia e para a antropologia que os estudos do homem devem ser pautados na *diferença*, na *pluralidade* dos povos e das culturas. O Outro, a alteridade, não deve ser visto como empecilho, mas como riqueza de modos de vida, de pensar e de se relacionar com o mundo.

Claude Lévi-Strauss levou “ao pé da letra” esse legado. Foi além: atualizou o pensamento antropológico do genebrino ao utilizá-lo para fundar sua antropologia estrutural. Ele viu em Jean-Jacques Rousseau um etnólogo capaz de fazer o século XX pensar sobre formas de dominação e aniquilamento dos povos, bem como sobre o racismo. Seu texto *Race et histoire*, embora breve, se nos mostrou crucial por nele

encontrarmos uma condenação antropológica de “toda a forma de racismo³⁶” (FABIANI, 2002, p.855). Os escritos de Rousseau possuem ressonância política, cultural e social a ponto de servirem como esteio de *posições críticas* ao modelo de pensamento dominante. Lévi-Strauss fez do cidadão de Genebra um dos pilares para que fosse possível, no século XX e XXI, pensarmos a alteridade, a diversidade e a preservação das culturas. O cultivo do diferente é importante, necessário para a própria sobrevivência dos homens. A liberdade individual e coletiva dos homens e das culturas torna-se a energia vital do planeta. Outras formas de viver e de entendimento do mundo, como as dos indígenas, quilombolas, faz os homens pensarem sobre suas culturas, podendo construir novas formas de agir na natureza e com os outros diferentes deles. Logo, a existência de um *estatuto anti-etnocêntrico* em Jean-Jacques Rousseau pode ser lida, também, como uma arma que volta sua crítica para os processos de dominação e aniquilamento cultural em nome de uma civilização e progresso herdados do século XVIII.

³⁶ [...] toute forme de racisme.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970.
- ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. **Como ler Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Paulus, 2013.
- ARCO JUNIOR, M. D. B. O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau. **Discurso**, [S. l.], v. 49, n. 2, p. 137–153, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165480>. Acesso em: 10 de junho de 2021.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Baby Abrão. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).
- BARBOSA, Paulo Sérgio Cruz. A antropologia de Rousseau: da ingenuidade natural à corrupção. **AUFKLÄRUNG**, João Pessoa, v.6, n.1, Jan-Abr, 2019, p.133-142.
- BAUCHER, Bérengère. La fabrique des exemples dans le Discours sur les sciences et les arts : de la morale à la politique. **Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle** | « Dix-huitième siècle » 2007/1 no 39 | pages 455 à 469.
- BERTRAM, Christopher. **Rousseau e Genebra**. Tradução: Renato Moscateli. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732015000400009> . Trans/Form/Ação [online]. 2015, v. 38, n. spe [Acessado 01 Junho 2022], pp. 93-110. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-31732015000400009>>.
- BORGES JÚNIOR, Ciro Lourenço. **Verdade e virtude**: os fundamentos da moral no Discurso sobre as ciências e as artes de J.J. Rousseau. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BORGES JÚNIOR, Ciro Lourenço. Exemplo e verossimilhança: os usos da história no primeiro Discurso de J.-J. Rousseau. **Cadernos De Ética E Filosofia Política**, 2 (29), 2016, 75-85.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: Sobre a teoria da ação. 8ª edição. Tradução: Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papyrus, 2007 [1994].
- BRINQUIS, María del Carmen Iglesias. El paraíso perdido en las Cartas Persas y en los discursos roussonianos **Revista de estudios políticos**, ISSN 0048-7694, Nº 8, 1979, págs. 165-184.

BRITO, Goldembergh Souza. Rousseau e a Virtude no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. In: FRAGOSO, E. A. R; SAHD, L. F. N. A. S; GOMES, R. H. S. F. **Tópicos de Filosofia Moderna** – Discussões filosóficas dos séculos XVII e XVIII [recurso eletrônico]. Fortaleza: EdUECE, 2021, p.279-294.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica**: ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana. 2ª edição em português. Tradução de Vicente Félix de Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

COSTA, Israel Alexandria. Por um novo estatuto temático da carta a D'Alembert. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 38, p. 81-92, 2015.

D'ALEMBERT, Jean, Le Rond. Genebra. In. DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 4: Política. Organização de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza. Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

D'ALEMBERT. In. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta à d'Alembert**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993. (Coleção Repertório).

DALBOSCO, Claudio A. **Condição humana e educação do amor próprio em Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Edições Loyola, 2016

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DIONIZIO NETO, Manoel. Questão da natureza nos discursos sobre as ciências e as artes e a desigualdade. **Revista Dialectus**. Ano 8, n.15, Agosto – Dezembro 2019 p.181 – 202.

DOMECQ, Gabriela. Mimesis poética y crítica al teatro en la *Carta a d'Alembert*. **Tópicos**: Revista de Filosofía de Santa Fe, nº 19, 2010, p.5-25.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Tradução de Sandra Castello Branco. Revisão técnica de Cezar Mortari. 2ªedição. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**, tradução de Isabel Hub Faria e Teresa Adão. Lisboa: Edições Afrodite, 1974.

FABIANI, Jean-Louis. In : JULLIARD, Jacques ; WINOCK, Michel (orgs.). **Dictionnaire des intellectuels français**. *Les personnes. Les lieux. Les moments*. Paris : Éditions du Seuil, 2002, p.853-855.

FAÇANHA, Luciano da Silva. A representação do amor nos quadros das paixões: da crítica teatral ao árduo consentimento do romance. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 38, p. 57-70, 2015.

- FAÇANHA, Luciano da Silva. Teatro, um quadro das paixões humanas: crítica ao etnocentrismo, corrupção do gosto e degeneração dos costumes em Rousseau. **Dois pontos**: Curitiba, São Carlos, volume 16, número 1, p. 214-235, agosto de 2019.
- FAÇANHA, Luciano da Silva; DA SILVA, Antonio Carlos Borges. A essência e a representação: uma análise acerca da crítica da imitação teatral em Rousseau. **Ipseitas**, v. 5, n. 1, jul. 2019, p.36-49.
- FONSECA JÚNIOR, Gelson. In ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- FORTES, L. R. S. Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer. **Discurso**, 5(5), 1974, p.5-28.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Paradoxo do espetáculo**: política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau**: o bom selvagem. 2ªed. São Paulo: Humanitas: Discurso Editorial, 2007.
- FREITAS, Jacira de. **Política e festa popular em Rousseau**: a recusa da representação. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2003.
- FREY, Daniel. La guerre et la paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre À Rousseau. **Revue des sciences religieuses** [En ligne], 86/4 | 2012, mis en ligne le 15 octobre 2014, consulté le 13mai 2022.
- GARCIA, Claudio Boeira. **As cidades e suas cenas**: a crítica de Rousseau ao teatro. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999.
- GARCIA, Daniela Fátima. Rousseau contra a música francesa. **Anais do SEFiM**. V. 3, n. 3, 2017, p.21-36.
- GATTI, Roberto. **Rousseau**. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
- GUIMARÃES, João Luiz Garcia. “No tom que faz a vida”: Música, Anatomia e Fisiologia na literatura médica francesa (1750 – 1789). **16º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**. UFCG/UEPB, Campina Grande, Paraíba, 15 a 18 de outubro de 2018.
- JAUCOURT. Igualdade natural. In. DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 4. Sociedade e artes. Organização de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza. Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP, 2015a.

JAUCOURT. Tragédia. In. DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 4. Sociedade e artes. Organização de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza. Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP, 2015b.

KRITSCH, Raquel. Natureza, razão e sociedade no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Jean-Jacques Rousseau. **Revista Espaço Acadêmico** – nº118 – Março de 2011, p.78-91.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Totemismo hoje. In: **Claude Lévi Strauss**. Tradução de Eduardo P. Graeff [et al]. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares de parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pelegrine. Campinas: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução a obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p.11-46.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Ubu, 2017a, p.337-376.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean–Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Ubu, 2017b, p.42-52.

LOPES, Rodrigo. Ópera francesa, “*Querelle des Bouffons*” e iluminismo. In: MATTE, Iara Fricke; COELHO, Maria Cecília de Miranda N (organizadoras). **Anais da IV Semana de Música Antiga da Universidade Federal de Minas Gerais - bizzarie alegórica**. Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e Escola de Música, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014, p.94-100.

MACEDO, E. S. Os frutos selvagens: etnocentrismo e æntropia em Lévi-Strauss. **Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 49, 11 ago. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/42066>. Acesso em: 10 de agosto de 2022.

MARMONTEL. Comédia. In. DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 4. Sociedade e artes. Organização de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza. Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Apresentação. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta sobre a música francesa**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia. Campinas: IFCH-Unicamp, 2005, p.1-3.

MATOS, Franklin de. **O filósofo e o comediante**: ensaios sobre a literatura e a filosofia na Ilustração. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MORICE, Julieta. Voyage et antrpologie dans L'Emile de Rousseau. Revue de metafisique et de morale. [S.L.]. V.77. n° 1, p. 127-142, 2013. Disponível em <http://www.cairn.info/revue-de-metaphisique-et-de-morale-2013-1-page127.html>. Acesso em 20 de outubro de 2022.

PIMENTA, Pedro Paulo. Lévi Strauss, Rousseau e o fim da filosofia. **Ponto Urbe**: Revista de antropologia urbana da USP. [Online]. V.15, p. 1- 8, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2428>. Acesso em: 01 de maio de 2021.

PISSARRA, Maria Constança Peres. **Rousseau** – a política como exercício pedagógico. São Paulo: Moderna, 2002.

PISSARRA, Maria Constança Peres. A República Genebrina. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. Tradução e notas: Maria Constança Peres Pissarra, et al. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006, p 11-67.

PLATÃO. Defesa de Sócrates. In. **Sócrates**. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Coleção Pensadores.

POLIAKOV, Léon. Les idées anthropologiques des philosophes du Siècle des Lumières. In: **Revue française d'histoire d'outremer**, tome 58, n°212, 3e trimestre 1971, pp. 255-278.

PRADO JUNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Organização e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRADO JUNIOR, Bento. O discurso do século e a crítica de Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 9, 2/2006, p. 7-16.

- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (org). **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, setembro de 2005.
- RAJOBAC, Raimundo. Rousseau e a ópera francesa, ou sobre um conflito de racionalidades. In: GONTIJO, Clovis Salgado; ZILLE, José Antônio Baêta (Orgs.). **Os filósofos e seus repertórios**. Belo Horizonte: EdUEMG, 2018, p.55-71.
- RAMEAU, Jean-Philippe. **Tratado de armonía I y II**: reducido a sus principios naturales. Comentarios, prólogo e tradução de Damian Fernando Calle. Hurlingham, Argentina: Damian Fernando Calle, 2019.
- ROCHA, Everardo. P. Guimarães. **O que é etnocentrismo?** São Paulo: Brasiliense, 1994.
- ROCHA, Acídio da Silva Estanqueiro. Lévi-Strauss, o "herdeiro contemporâneo" de Rousseau. In: Adriana Veríssimo Serrão, et al. (org.). **Nos Horizontes da Razão: Homenagem a José Barata-Moura**. Lisboa, Universidade de Lisboa, 2020, pp. 409-423.
- ROLLAND, Romain. **O pensamento vivo de Rousseau**. Tradução de J. Cruz Costa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- ROUANET, Sergio Paulo. **Mal-estar na modernidade**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: **Rousseau**. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1987. Coleção Pensadores.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. In: **Rousseau**. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. In: **Rousseau**. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta à d'Alembert**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993. (Coleção Repertório).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta sobre a música francesa**. Campinas: Unicamp, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A nova Heloísa**. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Hucitec, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As confissões**. Tradução de Wilson Lousada. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As confissões**. Tradução de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. In: PIMENTA, Pedro Paulo (org.). **Rousseau: escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: Editora Ubu, 2020, p.143-284.
- RUZZA, Antonio. **Rousseau e a moralidade republicana no contrato social**. São Paulo: Annablume, 2010.
- SAINT-LAMBERT, Jean, Le Rond. Luxo. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 5: Sociedade e artes. Organização de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza. Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2012.
- SIMPSON, Matthew. **Compreender Rousseau**. Tradução de Hélio Magri Filho. Revisão de Andréa Drummond. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- SOUZA, Maria das Graças de. Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 29(2): 249-256, 2006.
- STAROBINSKI, Jean. A festa. In: STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.129-136.
- TROUSSON, Raymond. **Jean-Jacques Rousseau: gracia y desgracia de una conciencia**. Tradução de Mauro Armíño. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. 11ª edição. Volume 1. São Paulo: Loyola, 2011.
- WOKLER, Robert. **Rousseau**. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.