

revista Epígrafe

ISSN 2318-8855
V.14 N.1 | 2025

revista Epígrafe

ISSN 2318-8855

V.14 N.1 | 2025

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Reitor: Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior
Vice-reitora: Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretor: Prof. Dr. Adrián Pablo Fanjul
Vice-diretora: Profa. Dra. Silvana de Souza Nascimento

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Chefe: Profa. Dra. Miriam Dolhnikoff
Vice-chefe: Prof. Dr. Júlio César Pimentel Pinto Filho

REVISTA EPÍGRAFE
Representante: Isaac Gabriel Silva
Vice-Representante: Vivian Daniele Rocha Gabriel

CONTATO
revistaepigrafe@usp.br
instagram.com/revistaepigrafe

ENDEREÇO
Av. Prof. Lineu Prestes, 338
Cidade Universitária - São Paulo - SP
05508-000

Fundada em 2013 e mantida por estudantes de graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), a ***Revista Epígrafe*** é uma publicação eletrônica de caráter científico, que busca promover a produção acadêmica na área de História, oferecendo um espaço de publicação de trabalhos produzidos por graduandos de todo Brasil.

EDITOR-CHEFE
Isaac Gabriel Silva

VICE-EDITORA
Vivian Daniele Rocha Gabriel

COMISSÃO EDITORIAL
Adriano Silvestre Brandão
Arthur Oliveira Louzada
Beatriz Marangoni Vilares Fonseca
Daniela Ferreira dos Reis
Eduardo Cação das Neves
Felipe Cintra Nogueira Maciel
Julia Maria Bida Goveia
Laianny Regina da Silva
Luana Gregner Pereira
Mel Veronezi Frere
Millena Pereira Machado

COODENADOR
Mauricio Cardoso

CONSELHO EDITORIAL
Adriana Salay Oliveira
Alexandre Almeida Marcussi
Camilo de Mello Vasconcellos
Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron
Daniel Gomes de Carvalho
Eduardo Natalino dos Santos
Everaldo de Oliveira Andrade
Francisco Cabral Alambert Junior
Gabriela Pellegrino Soares
Gisele Cristina da Conceição Bracht
Guilherme Bianchi Moreira
Gustavo Velloso
Henrique Soares Carneiro
Íris Kantor
João Paulo Garrido Pimenta
João Rodolfo Munhoz
Júlio Cesar Pimentel Pinto Filho
Marcelo Rede
Marcia Barros da Silva
Marcos Leitão de Almeida
Maria Cristina Correia Leandro Pereira
Marilia Bueno de Araujo Ariza
Miguel Soares Palmeira
Pedro Telles da Silveira
Rafael de Bivar Marquese
Rafael Scopacasa
Rodrigo Goyena da Silveira Soares
Vagner Carvalheiro Porto

PARECERISTAS DA EDIÇÃO

Alec Ishiro Ito
Amanda Monteiro Bortoluzzi Pires
Andressa Nunes Soilo
Andrisson Ferreira da Silva
Artur Silva Lins
Bruno Tadeu Salles
Caio Giulliano de Souza Paião
Carlos Eduardo Nicolette
Carolina Silva da Costa
Daniel Carvalho de Paula
Dermeval Marins de Freitas
Edelson Costa Parnov
Eduardo Ferreira da Silva Pereira
Elisa Fauth da Motta
Elisângela Gomes
Emanuel José dos Santos
Fabrício Ferreira de Medeiros
Felipe Alexandre Silva de Souza
Felipe Rodrigues Alfonso
Felipe Yann Cavalcanti Gonçalves
Fernanda Affonso de André Jaber
Frank Rudiger Lopes
Gabriel Antonio Butzen
Gabriel Cruz Carneiro
Gabriel Felipe Silva Bem
Gino de Castro Pinori
Graziela Ares
Gustavo Magno Barbosa Alencar
Gustavo Velloso
Heverton da Silva Guedes
Iago Frizzarin Dotti
Igor Santiago Costa
Ilana de Macedo Vaz
Isabela Rodrigues de Souza
Jean Gomes de Souza
Jônatan Coutinho da Silva de Oliveira
José Francisco Sanches Fonseca
José Luciano Pereira Neto
Julian Abascal Sguizzardi Bilbao
Larissa Biato de Azevedo
Luca Lima Iacomini
Lucas da Costa Mohallem
Lucas Vieira de Melo Santos
Luciana Cavalcanti Mendes
Luisa Amado Monteiro
Luiz Carlos Rodrigues da Silva
Marcio Lauria Monteiro
Marco Antonio Serafim de Carvalho
Marcos Raddi
Marina Duarte Sanchez
Matan Ankava
Patrícia Antunes Serieiro Silva
Rafael Barbosa de Jesus Santana
Rafael Vaz de Souza
Raissa Monteiro dos Santos
Raphael Fernando Amaral
Rebecca Hodesh Muniz de Souza Rozas
Régis Clemente Quintão
Renato Denadai da Silva
Ricardo Mateus Thomaz de Aquino
Roberta Angélica Quirino Pinto
Ryhã Henrique Caetano e Souza
Sara Tatiane de Jesus
Saymon da Silva Siqueira
Silvia Helena de Britto Zeferino
Solon Natalício Araújo dos Santos
Thaís de Almeida Rodrigues
Thaiz Carvalho Senna
Thayná Soares de Almeida Vieira
Thiago Medeiros Fernandes
Thiago Venicius de Sousa Costa
Thuila Farias Ferreira
Victor Russo Fróes Rodrigues
Vinicius Soares de Lima
Vinicius Uchôa da Silva

PARECERISTAS AD HOC

Aécio Thiago Alves de Souza
Alessandra Kelly Tavares de Oliveira
Andris Szczawlinska Mucenieks
Daniel Lopes Saraiva
Darlan Reis Junior
Débora Gomes Pereira Amaral
Eduardo José Neves Santos
Elisângela Nogueira Janoni dos Santos
Iago Frizzarin Dotti
Iceu Carlos Sitoe
Javier Amadeo
Julia Piovesan Pereira
Leandro César Santana Neves
Leandro Duarte Rust
Lorenzo de Martinis
Pedro Ramos de Toledo
Rafael Bosch
Renato Rodrigues da Silva
Victor Santos Vigneron
Vinícius de Souza Mendes
Vinicius Marino Carvalho
Viviane Soares Aguiar

sumário

p. 17

Editorial: *“Somos historicidade, somos história”*

Felipe Cintra Nogueira Maciel
Julia Maria Bida Goveia
Luana Gregner Pereira
Vivian Rocha

artigos

p. 42

A atuação colonial da Bélgica no Congo e os seus impactos sobre a posição social das mulheres congolesas: uma revisão de literatura (séculos XIX–XX)

Caterine Krauspenhar Gluszczuk

p. 76

A Era das Declarações: direitos universais e cidadania nas Revoluções Atlânticas

Sarah Beatriz Gomes de Almeida

p. 110

A Idade Média nos trópicos: uma análise do neomedievalismo brasileiro a partir da telenovela *Deus Salve o Rei*

Anna Luisa Araujo Mascarenhas

p. 139

A luta por uma História escrita por mãos negras: branquitude e o perfil racial dos alunos de História da Universidade Federal de Integração Latino-Americana

Talles do Nascimento Martins
Victor Evangelista Santos

p. 176

A mídia e o monstro: apontamentos sobre criptozoologia, cultura midiática e sensacionalismo no Brasil a partir das narrativas do Monstro do Lago Ness (1933–1945)

Lucas Albertini Leal

p. 216

A peregrinação medieval sob a perspectiva de Salimbene de Parma: uma análise das práticas peregrinas e das percepções do cronista em sua obra *Cronica*

Gilberto de Carvalho Tubaldini Vilela

p. 242

A prata como tom de cinza *ch'ixi*: uma vista do Cerro Rico de Potosí a partir das cosmohistórias e cosmopolíticas andinas

Paula Zeitoun Miranda

p. 271

A queda do Império Czarista e o levante de fevereiro de 1917

Julia Carvalho Daltio
Julia Rodrigues Chagas

p. 295

As Notas do Rei:
um estudo sobre soberania e retórica imperial no tempo de Henrique VIII

Marcos Paulo Caeiro André de Moura

p. 329

Baring Brothers e o café:
a montagem das bases financeiras da Segunda Escravidão no Império do Brasil (1831-1850)

João Vitor Teles do Nascimento

p. 365

***"Dona Maria Festa, a amiga dos mineiros"*:**
a trajetória de uma enfermeira-parteira comunista no seio da comunidade da região carbonífera gaúcha nos anos 1940

Lucas Specht

p. 401

Entre a Razão e a Revelação:
Deísmo e Evangelicalismo na América do Século XVIII e XIX

Fernando Cyrillo Júnior

p. 418

Entre História e literatura:
o processo de urbanização brasileira e Belo-horizontina presente em *Hilda Furacão*

Thamiles Lessa dos Santos

p. 448

Entre o não evento e o evento da Revolução Haitiana:
análise do filme *Queimada!* (1969) sob o apagamento epistêmico da nação negra nas Américas

Isabela Elmer Vorique

p. 472

Gênero e movimentos de mulheres no Atlântico:
uma categoria de análise em disputa

Isadora Pires Garcia

p. 498

Histórias da migração boliviana:
cotidiano e memória em São Paulo

Mariana Huanca Iacomussi

p. 528

Idealização limitante:
a representação da mãe nos Anos Dourados

Laura Giovana Menezes Nascimento

p. 553

O Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia no século XVIII e início do século XIX:
análise de requerimentos de mulheres junto ao Conselho Ultramarino

Beatriz Gomes Guimarães

p. 582

O governo de Juan Manuel de Rosas e a mobilização de memória no filme *Juan Manuel de Rosas* (1972)

Ellen Pereira Cruz

p. 603

O pecado de simonia e a organização das igrejas no Portugal do século XV

Leticia Marino

p. 627

Os paratextos como estratégia de legitimação da autoridade indígena em *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma De Ayala

Catarina de Paula

p. 650

Os que bancaram o Império:
as casas bancárias da Corte e o financiamento do Estado Brasileiro (1860-1864)

Pedro Soares Oliveira

p. 687

Representações das mulheres e magia no *O Asno de Ouro* de Apuleio

Isabela de Oliveira Fedorovicz

p. 721

Revisão crítica de Humberto Mauro (1927 – 1933):
oposições, continuidades e contradições entre campo e cidade, tradição e modernidade

André Quevedo Pacheco

p. 754

Revoltas na Inglaterra do século XIV:
uma análise a partir da *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani*

Manuella Catto Barros

p. 785

Takamure Itsue e a Historiografia Feminina

Maria Fernanda Ferreira dos Santos

p. 817

Thomas Hobbes e John Milton:
as disputas em torno do direito de resistência e as prerrogativas do poder soberano na Revolução Inglesa

Davi Schelotag de Moraes

p. 848

Usos e reusos do passado:
a construção de uma memória sobre Josina Machel (1975 e 1986)

Mayra São José Corsino

ensaios

p. 873

O castelo de cartas da burocracia termidoriana e o Estado operário degenerado burocraticamente

Nicole Maciel Cadeiras

p. 890

Racismo linguístico no Brasil:
uma herança da colonização

Arthur Gabriel Mendonça Cabral

resenhas

p. 916

A construção da Liberdade, ou como uma Revolução de escravizados abalou o mundo?:
resenha de PEREIRA, Bethânia Santos. "*Revolução Haitiana: a Revolução de escravizados que abalou o mundo*". (2025)

Erika Camila Pereira Nunes

p. 928

Narratividade e insurgência em testamentos indígenas de Charcas na era das rebeliões:
resenha de BELMONTE, Alexandre. "*Família, morte e cultura material na era das rebeliões: nota de pesquisa sobre testamentos indígenas em Charcas (1750-1800)*". (2024)

Gabriel da Rocha Ucella

p. 939

Tributo, sociedade e revoltas no sertão:
resenha de RODRIGUES, Gefferson Ramos. "*No sertão, a revolta: grupos sociais e formas de contestação na América portuguesa, Minas Gerais – 1736*". (2024)

Marlos Santos da Cunha

p. 949

Uma genealogia conceitual da liberdade:
resenha de SKINNER, Quentin. "*Liberty as Independence: The Making and Unmaking of a Political Ideal*". (2025)

Felipe Oliverio Bergonso

entrevista

p. 962

Entrevista com Bruno da Fonseca Miranda

Beatriz Marangoni Vilares Fonseca
Daniela Ferreira dos Reis
Eduardo Cação das Neves

editorial

“Somos historicidade, somos história”

Felipe Cintra Nogueira Maciel
Julia Maria Bida Goveia
Luana Gregner Pereira
Vivian Rocha
Universidade de São Paulo

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p17-40

> “A história não nos ensina coisa alguma - é aprendendo com a história que nos ensinamos a nós mesmos. Somos historicidade, somos história. Somos os alunos e os professores nesta escola que é o nosso planeta. Só paramos de aprender quando deixamos de existir”.
>
> (Agnes Heller, 1993, p. 250)

O ano de 2025 tem sido de grandes mudanças e em todas as escalas. Em nível mundial, passamos por uma transformação acelerada nas relações políticas e econômicas internacionais. O multilateralismo, construído desde 1945, é posto cada vez mais em xeque, seja pelo engessamento das organizações internacionais, seja pela ausência de perspectiva de encerramento de qualquer uma das duas guerras simultâneas (Ucrânia e na Faixa de Gaza) em curso. O Brasil, como sujeito

histórico, presencia um ponto de inflexão em sua relação com um de seus parceiros mais tradicionais, os Estados Unidos, e, ao mesmo tempo, entra para a história ao se posicionar, junto à África do Sul, pelo reconhecimento de um genocídio cada vez mais intenso em Gaza.

No plano nacional, o contexto educacional e acadêmico brasileiro também passa por reformulações. A disciplina de História, assim como outras da área das Ciências Humanas, tem sido alvo de uma redução em sua carga horária nos currículos escolares da educação básica, especialmente no estado de São Paulo. Já no Ensino Superior, com relação à produção científica, em 2024, houve alteração no sistema de classificação de revistas pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que passará a valer em 2025. Essa focará, a partir de agora, no impacto das publicações acadêmicas. O propósito é uma valorização da qualidade do artigo e das suas contribuições, e não só da quantidade de publicações pelo acadêmico. A perspectiva é que, com os novos métodos, os pesquisadores busquem publicar com maior esmero em revistas nacionais, o que contribui também para os índices de qualidade das revistas acadêmicas brasileiras. No que se refere aos periódicos acadêmicos, podemos também destacar a atual valorização da publicação de artigos em análises de currículos para programas de pós-graduação e concursos para docentes universitários, quando comparada à publicação de livros, ou capítulos de livros. Com a mudança, pressupõe-se uma análise mais apurada da qualidade de sua produção, bem como da capacidade do aluno de gerar impactos com o trabalho.

Essa mudança pode ser vista como incentivo para que graduandos procurem revistas nacionais para publicar seus trabalhos e iniciações científicas, o que reforça a importância de se manter um projeto como a Revista Epígrafe vivo.

As estruturas seguem em movimento, o que não necessariamente significa que a todo o tempo se cria algo novo, mas, também, há uma consciente (e, às vezes, inconsciente) reorganização. Na Revista Epígrafe não é diferente. Em 2025, realizamos uma mudança em nosso corpo editorial, que conta, atualmente, com 10 novos membros, os quais vieram para reforçar a equipe. Em seguida, tivemos uma reestruturação de nossa identidade visual, e uma maior atividade em nossas redes sociais. Essa renovação em nossa comunicação contribuiu para divulgarmos amplamente a nova chamada de artigos, bem como nossos projetos.

A chamada de artigos para a edição de v.14 foi um sucesso inesperado. Tivemos recorde em recebimentos de artigos (cerca de 140 no total). Destaca-se a parceria com o Prof. João Paulo Garrido Pimenta para a composição do Dossiê de História Conceitual[1], fruto de sua disciplina optativa, proferida no segundo semestre de 2024 na graduação em História, na Universidade de São Paulo (USP). Tal cooperação reforça os laços da Revista com os professores do Departamento de História da USP e lança bases futuras para procedermos com mais dossiês derivados de disciplinas ministradas em nosso curso.

[1] O Dossiê de História Conceitual será publicado no segundo semestre, compondo o volume 2 da 14ª edição da Revista Epígrafe.

“Somos historicidade, somos história”

Felipe Cintra Nogueira Maciel
Julia Maria Bida Goveia
Luana Gregner Pereira
Vivian Rocha

No decorrer do primeiro semestre de 2025, implementamos também mudanças estruturais na Revista. Visando a otimização do processo editorial e a qualidade das avaliações dos artigos submetidos à Revista, instauramos um quadro fixo de pareceristas, reunindo doutores e doutorandos em História de diversas regiões do país. Além disso, buscamos também contribuir com a capacitação da comunidade discente na área da pesquisa. Realizamos o “Workshop Preenchimento e atualização do Currículo Lattes”, em que Elizabeth Barbosa dos Santos, bibliotecária da Biblioteca Florestan Fernandes, pôde nos apresentar as regras básicas para o preenchimento da Plataforma Lattes, instrumento necessário aos discentes que já realizam ou pretendem realizar pesquisa acadêmica em algum momento de suas vidas.

A Revista Epígrafe também retomou sua participação nas reuniões plenárias do Departamento de História da USP. Como periódico integrante da estrutura departamental, consideramos relevante ocupar espaços, participar das discussões de questões caras ao curso e apresentar periodicamente nosso trabalho à instituição a que estamos vinculados. Nessa esteira, houve também a renovação de nosso Conselho Editorial, com a aderência dos professores recém-chegados ao Departamento, os quais já têm contribuído imensamente com a Revista de diversas formas.

Para além das mudanças e reconfigurações da Epígrafe, o próprio Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) passou por alterações e transformações. Essas mudanças consistiram, sobretudo, numa reforma curricular, dividida em

duas fases. A reforma já vinha sendo pautada por docentes e alunos há tempos, e foi efetivamente aprovada em 2018. No entanto, com a pandemia de Covid-19 e a adaptação dos cursos para o ensino remoto, outras prioridades entraram em voga, postergando sua implementação, sendo reassumida com o retorno presencial.

No segundo semestre de 2023, ocorreram as primeiras modificações em relação às disciplinas optativas oferecidas pelo Departamento. O currículo do curso de História passou a incluir disciplinas que incentivam a pesquisa e a escrita acadêmica, como “Prática de leitura e escrita Historiográfica I e II” e a adição de “Introdução à Pesquisa III e IV”.

Por sua vez, a partir do primeiro semestre de 2024, houve a implantação da segunda fase dessa reforma, que reconfigurou integralmente a grade dos ingressantes a partir desse ano. A disciplina de História Indígena passou a ser obrigatória no novo currículo, ampliando a formação dos futuros historiadores e atendendo, de certa forma, aos requisitos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), que prevê, com o acréscimo da Lei 11.645/2008, a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena na educação básica — sem especificar essa obrigatoriedade na formação de professores nos currículos do Ensino Superior. Somado a isso, com a realização do primeiro concurso docente específico para a área, a mudança também incorporou História da Ásia no currículo, por ora sendo ofertada como disciplina optativa. Entretanto, a carga horária de disciplinas obrigatórias do curso foi reduzida significativamente. Agora, os componentes curriculares

obrigatórios do curso, que anteriormente se estendiam por dois semestres, passam a ser compostos somente por um módulo[2].

Em compensação, de acordo com a reforma, a partir do quinto semestre, os discentes devem dedicar-se às disciplinas optativas, cumprindo, pelo menos, com uma disciplina em cada um desses sete eixos formativos previstos: (1) História Política; (2) História Cultural; (3) História Social; (4) História Econômica; (5) Teoria, Historiografia e Novas Abordagens; (6) Memória e Patrimônio Histórico; (7) Ensino de História e Pesquisa. A mudança visa ampliar a formação do graduando, garantindo seu contato com diferentes linhas de pesquisa e abordagens teórico-metodológicas. Para além, nesse mesmo período, também deve-se cumprir a carga de optativas livres, algo que já estava vigente no currículo anterior.

Ademais, também em 2024, passou a vigorar a obrigatoriedade da curricularização da extensão, determinação que foi, inclusive, estendida aos ingressantes de 2023. Com base em uma legislação federal e em sua inclusão no Plano Nacional de Educação (PNE) atual, essa exigência da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária passou a ser aplicada a todos os cursos de graduação da USP, sendo incorporada ao curso de História ainda no contexto da reforma curricular[3]. No caso específico dos estudantes que ingressaram em 2023, a implementação gerou uma problemática maior: com a medida estabelecida após o início da

[2] Exceto Brasil Independente I e II, que se dividiu em Brasil Império e Brasil República.
[3] Mais informações sobre a implementação da curricularização da extensão podem ser conferidas no *Guia*, da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária. Disponível em: https://uspdigital.usp.br/apolo/doc/aex/Guia_Curricularizacao_v3

graduação desses sujeitos, os currículos tiveram que ser adaptados, havendo menos tempo para cumprirem as horas quando comparado aos ingressantes de 2024 e adiante. Dessa forma, essa vigência trouxe insegurança aos estudantes de 2023, uma vez que, com essa implementação, perderam um ano sem cumprir essas atividades extensionistas.

A Atividade Extensionista Curricular (AEX) é uma atividade de extensão coordenada por um docente, que, por sua vez, é exercida por um discente e é voltada à sociedade. Mediante essa demanda, criamos o projeto do Podcast Epígrafe, que já conta com 4 entrevistas, uma maneira de contribuir com a divulgação do conhecimento produzido pela academia, e também uma oportunidade para os alunos terem acesso a uma atividade extensionista não vinculada a uma disciplina. Até o momento participaram do podcast tanto professores do Departamento de História da USP, quanto autores que publicaram nas edições anteriores da Epígrafe. A proposta do podcast, além de humanizar a produção acadêmica, transformando em diálogo o processo da pesquisa, também valoriza a trajetória desses profissionais e a projeção dada aos trabalhos publicados pela Revista.

Tais atividades fazem com que a Equipe Editorial permaneça constantemente inspirada e em movimento para novos projetos e realizações. Estamos também com uma reforma de nosso site em curso, assim como temos refletido no aprimoramento das nossas publicações. Não se pode olvidar que, embora tenhamos diversos projetos que

contribuam com a área da pesquisa acadêmica, a publicação do periódico é o objetivo primário da Revista. Assim, focados em nossa próxima publicação e, em razão do grande número de artigos recebidos, decidimos proceder com algo inédito na Revista: dividir a edição em dois volumes.

Para compor este primeiro volume, foram selecionados 34 artigos, havendo grande especificidade de áreas englobadas. As implicações disso são, primeiro, a percepção da atual amplitude dentro do campo de estudo da História e seu atual estágio evolutivo. Segundo, esse quadro diversificado levou os membros deste editorial a dividir os artigos em 5 grandes áreas: História do Brasil, História Antiga, História Medieval, História Moderna e História Contemporânea. Embora haja um semblante tradicional nessa escolha, a justificativa para tanto foi, ainda, a facilidade de categorização dos trabalhos por meio do recorte cronológico.

A partir dos artigos selecionados, foi possível extrair algumas inferências, como a expressiva disparidade regional entre os trabalhos aprovados para esta edição da Revista. Do total de 34 artigos, 27 são de autoria de pessoas vinculadas a universidades situadas na região Sudeste, o que representa 80% do escopo. Em contraste, as regiões Sul e Nordeste contabilizaram, respectivamente, apenas 4 e 3 trabalhos aprovados cada. Por sua vez, as regiões Norte e Centro-Oeste não tiveram nenhum trabalho incluído nesta edição. Esses dados, obtidos a partir de uma análise quantitativa, são significativos porque revelam a concentração da Revista num quadro centro-sul. Tal cenário instiga uma reflexão acerca da imperatividade de se reavaliar e aprimorar as estratégias de divulgação e

comunicação, visando uma maior aproximação e interlocução dessas produções científicas tanto entre as academias quanto da sociedade em seu conjunto.

Reforçamos, assim, que a Revista Epígrafe é um periódico organizado por discentes do curso de História da USP, voltado para publicação de trabalhos, artigos, resenhas e transcrições de documentos na área de História e que tenham como autoria alunos de graduação. Grande parte dos trabalhos submetidos para publicação é resultado de pesquisas de iniciação científica desenvolvidas por esses graduandos e que, por muitas vezes, despertam o interesse na continuidade do trabalho acadêmico na Pós-Graduação.

Atualmente, a FFLCH conta com dois programas de pós-graduação em História: Econômica e Social. A conjuntura de mudança na produção científica-acadêmica também incidiu sobre esses cursos. O edital PRPG nº 04/2025, a partir de acordo entre a própria USP, CAPES, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e outras universidades públicas paulistas, apresentou um novo modelo de Pós-Graduação a ser implementado como projeto piloto nos Programas de Pós-Graduação de Excelência (PROEX)[4]. Seguindo uma tendência norte-americana, a justificativa para a proposta baseia-se em um aumento

[4] As informações que aqui constam sobre a reforma dos programas de pós-graduação da USP e as reflexões sobre esse novo modelo podem ser conferidas de maneira expandida na Carta aberta, redigida por discentes da pós-graduação da FFLCH/USP, no primeiro semestre de 2025. Disponível em: https://static-eu.webapp-portal.com/resources/freeqrd/lp/656168/0.pdf?1748295791.

pela procura do modelo lato sensu de pós-graduação, causado pelo longo tempo para titulação e a consequente dificuldade de inserção de doutores no mercado de trabalho. O mestrado aparece como principal alvo dos problemas nesse processo, visto que, para os idealizadores das reformas, ele configura uma etapa intermediária da formação acadêmica e grande parte das pessoas que conclui o mestrado stricto sensu não ingressa no doutorado.

Assim, o objetivo da reforma é promover o ingresso do pós-graduando no doutorado direto. A mudança prevê que os mestrandos possam ingressar no programa com ou sem um projeto de pesquisa e orientador definidos, sendo o primeiro ano do mestrado utilizado para construção dos projetos e realização de disciplinas. Após esse período, o projeto é submetido à banca de qualificação que definirá os próximos passos do discente, podendo ser aprovado para continuar no mestrado ou indicado para doutorado direto. A primeira opção garante o tempo de 12 meses, após a qualificação, para conclusão do mestrado, consequentemente diminuindo o tempo atual para realização da pesquisa e elaboração da dissertação. No doutorado, o discente tem 48 meses para defender sua tese, podendo, durante esse período, complementar sua formação como pesquisador realizando estágios fora do ambiente acadêmico. No edital, o oferecimento de bolsas para remuneração do trabalho realizado por esses pesquisadores são pouco significativos e não especificam a contemplação dos mestrandos não aprovados para o doutorado direto. O Programa de Pós-Graduação em História Social

aprovou a reforma, estando os ingressantes do edital 2025-2026 já submetidos a esse projeto-piloto.

Sob a égide de conceitos como “empreendedorismo” e “inovação”, a reforma na Pós-graduação revela, portanto, uma mentalidade mercadológica e neoliberal diante das carreiras acadêmicas nas universidades públicas. Os três pilares da Universidade — pesquisa, ensino e extensão — são evocados ao falar das atividades de estágio que podem ser desenvolvidas pelo pós-graduando durante o tempo de pesquisa. No entanto, a possibilidade de realização deste estágio não altera a situação precária do pesquisador, que não retém vínculo empregatício com a universidade, além de desvalorizar a titulação de ensino superior já obtida pelo pós-graduando, colocando-o novamente na categoria de “estagiário”, submetido a um vínculo de trabalho temporário, sem garantia de direitos trabalhistas e, especialmente, com pouca possibilidade de efetivação e empregabilidade do discente após o término da pesquisa, ficando à mercê do setor privado. Assim, as mudanças na Pós-graduação continuam replicando a lógica da não profissionalização da pesquisa acadêmica, que mantém a produção científica atrelada a vínculos precários, à dependência de bolsas temporárias e à ausência de perspectivas de inserção estável no mercado de trabalho. A pesquisa é tratada mais como etapa formativa ou atividade complementar, comprometendo, assim, a valorização social e a institucionalização do trabalho científico.

Há também pouca clareza da aplicação dessas medidas na área de Ciências Humanas, na qual os temas de pesquisa, geralmente, apresentam

pouco interesse mercadológico. Dessa forma, o projeto-piloto em implementação nos programas de pós-graduação desvaloriza o mestrado, ignorando sua importância para formação do pesquisador ao eliminá-la ou reduzi-la apenas a uma etapa para o doutorado, encurtando o tempo de formação do pós-graduando.

Outra crítica direta a essa mudança seria a criação de um “mercado de doutores”, muitas vezes, mais voltados à obtenção do título, com certa pressa e pouca maturidade tanto para forjar uma tese original e parruda, quanto para tomar a decisão se realmente o indivíduo deseja se tornar doutor e assumir todos os encargos embutidos ao título (o principal deles, formar outras pessoas). Isso, pois, consideramos que o mestrado como praxe ainda é uma etapa importante, que forma e dá mais segurança ao pesquisador, já que é o primeiro trabalho de fôlego realizado, permitindo-lhe aprender a esteá-lo no método, na forma e no conteúdo. Pular essa etapa, em alguns casos, pode suscitar o risco de um grande número de teses com pouca robustez e de qualidade desbalanceada. Em suma, ter um projeto maduro não significa necessariamente que o pós-graduando tem maturidade para um doutorado. Outra implicação seria que o número de doutores titulados cresce, mas sem o acompanhamento proporcional de vagas para docentes nas universidades públicas, levando-os a buscar trabalhos alternativos, muitas vezes não condizentes com o grau elevado de titulação.

Sob essa extensa conjuntura, portanto, tempo foi uma palavra frequentemente mencionada em reuniões da Epígrafe neste semestre.

“Somos historicidade, somos história”

Felipe Cintra Nogueira Maciel
Julia Maria Bida Goveia
Luana Gregner Pereira
Vivian Rocha

Dentro de uma lógica imediatista da produção acadêmica, a publicação de artigos em revistas pode ser lida como uma forma mais rápida e eficaz de divulgação científica. Com o recebimento de um volume alto de artigos a serem publicados nesta edição, a comissão editorial deparou-se com o desafio de como conduzir o processo editorial no prazo determinado e, ao mesmo tempo, mantendo a qualidade em todos os processos até a publicação final da edição. É importante enfatizar que o projeto editorial realizado pela Revista Epígrafe é completamente voluntário, portanto, os integrantes da comissão intercalam as atividades da revista com a graduação e outras atividades remuneradas, como estágios, projetos de pesquisa e extensão na universidade, ou mesmo trabalhos em tempo integral. Respeitando o tempo do processo editorial, reforçamos a escolha de dividir os artigos submetidos à esta chamada de trabalhos em dois volumes, visando o compromisso da Epígrafe com a produção científica ética e de qualidade, e que, em seus trâmites, valoriza o trabalho voluntário dos editores (graduandos) e dos pareceristas (doutores ou doutorandos).

No contexto das mudanças elencadas, a Revista Epígrafe se propõe a ser um espaço onde alunos de graduação e recém-graduados possam submeter seus trabalhos e ter, em muitos casos, o primeiro contato com um processo editorial e receber um retorno sobre os resultados de suas pesquisas; uma oportunidade para aprimorar seus trabalhos. O resultado desse processo é agora apresentado nesta edição com artigos, resenhas e ensaios que apresentam temas e perspectivas das mais diversas.

Começando por História do Brasil, que abrangeu desde o período

colonial até a contemporaneidade. Na resenha “Tributo, sociedade e revoltas no sertão”, Marlos Santos da Cunha analisou a publicação de Gefferson Ramos Rodrigues, de 2024, resultado de sua dissertação de mestrado defendida em 2009, na Universidade Federal Fluminense (UFF). A temática da obra centra-se em estudar a composição social dos movimentos revoltosos que ocorreram em 1736, causadas pela insatisfação com a cobrança do imposto de capitação, na região mineira do Rio São Francisco.

No Brasil oitocentista, João Vitor Teles do Nascimento, em “Baring Brothers e o café: a montagem das bases financeiras da Segunda Escravidão no Império do Brasil (1831-1850)”, buscou analisar a relação entre a exploração do trabalho escravo compulsório na produção cafeeira e a relação com as redes financeiras que constituiram o sistema escravista brasileiro, com destaque para a atuação do banco britâncio Baring Brothers. Também no eixo da História Econômica, no artigo “Os que bancaram o Império: as casas bancárias da corte e o financiamento do Estado brasileiro (1860-1864)”, Pedro Soares Oliveira, a partir de documentação de crédito pouco explorada anteriormente pela historiografia, explorou o papel das casas bancárias da Corte brasileira, compreendendo sua atuação no financiamento do Estado Imperial.

Em um salto cronologicamente para o Brasil Republicano, a partir de periódicos comunistas, documentação oficial da empresa mineradora e processos judiciais, no artigo “‘Dona Maria Festa, a amiga dos mineiros’: trajetória de uma enfermeira-parteira comunista no seio da comunidade

da região carbonífera gaúcha nos anos 1940”, Lucas Specht buscou reconstituir a história de Maria Siani Festa, articulando sua atuação política com as implicações de gênero presentes nos conflitos de classe do período.

Tensionando ficção e história, em seu artigo “Revisão crítica de Humberto Mauro (1927 – 1933): oposições, continuidades e contradições entre campo e cidade, tradição e modernidade”, André Quevedo Pacheco constituiu uma análise fílmica de quatro obras do cineasta mineiro: Thesouro Perdido (1927), Braza Dormida (1928), Sangue Mineiro (1929) e Ganga Bruta (1933); explorando as tensões representativas existentes ao retratar o interior mineiro e a metrópole carioca. Já no artigo “Entre História e Literatura: o processo de urbanização brasileira e Belo-horizontina presente em Hilda Furacão”, Thamiles Lessa dos Santos explorou o romance escrito por Roberto Drummond, publicado em 1991, como uma alegoria que reflete os ideais presentes nos projetos urbanísticos higienistas e sanitaristas promovidos no Brasil entre as décadas de 1950 e 1960, que visava a segregação de grupos marginalizados.

Ainda no âmbito do audiovisual e sua ligação com o contexto histórico-político, Lucas Albertini Leal, no artigo “A mídia e o monstro: apontamentos sobre criptozoologia, cultura midiática e sensacionalismo no Brasil a partir das narrativas do Monstro do Lago Ness (1933-1945)”, explorou a representação da suposta aparição de um monstro nas águas de um lago na Escócia e a repercussão dessas notícias em diversos veículos

da imprensa brasileira. Analisou-se a construção de um discurso sensacionalista relacionado ao evento, bem como a criação de um imaginário social a partir da circulação dessas notícias.

O único artigo desta edição no recorte da História Antiga é “Representações das mulheres e magia no O Asno De Ouro de Apuleio”, em que Isabela de Oliveira Fedorovicz nos mostrou como a agência de mulheres e suas resistências cotidianas são representadas neste romance latino do século II A.C através de personagens que, pela prática da magia "goética", alteram as condições do mundo ao seu redor, contrariando a ordem natural das coisas, que são vistas de forma negativa.

Em História Medieval, Gilberto de Carvalho Tubaldini Vilela apresentou o trabalho “A peregrinação medieval sob a perspectiva de Salimbene de Parma: uma análise das práticas peregrinas e das percepções do cronista em sua obra Cronica”, uma análise da peregrinação através da crônica mendicante que destaca o papel da cidade como pontos de conexão entre essas redes de migração. Enquanto isso, Anna Luisa Araujo Mascarenhas, no artigo “A Idade Média nos trópicos: uma análise do neomedievalismo brasileiro a partir da telenovela Deus Salve O Rei”, nos mostrou como a telenovela é uma combinação de elementos estéticos associados à Idade Média, como os figurinos e a cenografia, com uma forma tradicional de novela com tramas contemporâneas, facilitando a conexão do público com a obra.

No âmbito da História Moderna, há artigos que se relacionam tanto

com o espaço geográfico europeu quanto americano. Em “A prata como de cinza: ch’ixi uma vista do Cerro Rico de Potosí a partir das cosmohistórias e cosmopolíticas andinas”, houve uma análise de Paula Zeitoun Miranda, a partir da perspectiva indígena, focada na cosmologia andina e as relações políticas derivadas dessa, da exploração do lendário morro de Potosí e suas minas de prata, jóias da Coroa na América Espanhola. Já em “Os paratextos como estratégia de legitimação da autoridade indígena em Nueva Corónica y Buen Gobierno (1615) de Felipe Guamán Poma De Ayala”, Catarina de Paula analisou como elementos como capas, cartas, prólogos e imagens presentes nos paratextos de um documento constroem reivindicações de autoridade e resistência indígena. Também sob o escopo indígena, a resenha “Narratividade e insurgência em testamentos indígenas de Charcas na era das rebeliões”, de Gabriel da Rocha Ucella, examinou o estudo de Alexandre Belmonte acerca de testamentos indígenas na região de Charcas. O trabalho de Ucella ressaltou o potencial dessas fontes para compreensão da vida desses nativos no século XVIII, destacando, ainda, a complexidade dessas estruturas analisadas através das pesquisas do estudioso Belmonte.

Ainda no plano americano, na resenha “A construção da Liberdade, ou como uma Revolução de escravizados abalou o mundo?”, Erika Camila Pereira Nunes discorreu sobre o livro de Bethânia Santos Pereira chamado “Revolução Haitiana: a Revolução de escravizados que abalou o mundo”, afirmando que, apesar do projeto político de bloqueio comercial de França e Espanha e das dívidas geradas por isso, a construção da liberdade do

Haiti foi levada a cabo com sucesso.

Em “As Notas do Rei: um estudo sobre soberania e retórica imperial no tempo de Henrique VIII”, Marcos Paulo Caeiro André de Moura examinou um manuscrito e sua relação com o reinado de Henrique VIII da Inglaterra, aventando que seria um levantamento realizado a mando do rei em 1542, à época da invasão militar na Escócia, como parte da tentativa de forjar um Império Tudor em toda a ilha britânica. Ademais, em “Revoltas na Inglaterra do século XIV: uma análise a partir da Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani”, Manuella Catto Barros tratou das revoltas camponesas do século XIV, na Inglaterra, mais especificamente em St. Albans, cidade próxima a Londres, que presenciou conflitos entre seus habitantes e a abadia, que detinha os poderes senhoriais sobre a região.

No plano da História Intelectual da época Moderna, em “Uma genealogia conceitual da liberdade”, Felipe Oliverio resenhou o livro “Liberty as Independence: The Making and Unmaking of a Political Ideal”, de Quentin Skinner, em que explana os conceitos de liberdade entendidos pelo estudioso da História Intelectual, destacando a evolução de sua análise em relação às suas obras anteriores. No artigo “Thomas Hobbes e John Milton: as disputas em torno do direito de resistência e as prerrogativas do poder soberano na Revolução Inglesa”, Davi Schelotag de Moraes realizou uma leitura estrutural de Thomas Hobbes e John Milton, analisando que esses desenvolveram suas teorias a partir da reconstrução hipotética das origens do poder político, justificando-o a partir da razão e da lei natural, de teor mais abrangente que a revelação bíblica.

Há também análises que se referem à História Moderna e religião. No artigo “Entre a Razão e a Revelação: Deísmo e Evangelicalismo na América do século XVIII e XIX”, Fernando Cyrillo Júnior investigou a relação entre o deísmo iluminista e o evangelicalismo na formação dos Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX, contestando a visão de um triunfo absoluto do revivalismo religioso sobre o racionalismo, transformando o Segundo Grande Despertar o marco do fim do iluminismo americano. Já em “O pecado de simonia e a organização das igrejas no portugal do século XV”, Letícia Marino abordou as descrições das ocorrências do pecado de avareza na sociedade portuguesa do século XV, e mapeou as circunstâncias que levam às ramificações desse pecado e os valores cristãos envolvidos, a partir de tratados e constituições regionais.

Por sua vez, voltando-se ao recorte da História Contemporânea, com exceção dos trabalhos de Brasil que englobam este lapso temporal mas que destrinchamos separadamente, o artigo “A queda do Império Czarista e o levante de fevereiro de 1917”, de Julia Carvalho Daltio e Julia Rodrigues Chagas, abarcou uma análise pautada em bibliografias que revelam os contextos social, político e econômico que contribuíram para o colapso e degeneração do regime czarista na Rússia de 1917, incluindo o papel da Primeira Guerra Mundial nesse cenário popular de insatisfações. Nessa mesma linha de Revolução Russa, o ensaio “O castelo de cartas da burocracia termidoriana e o Estado operário degenerado burocraticamente”, de Nicole Maciel Cadeiras, buscou compreender a dita degeneração do Estado operário soviético, pautando-se na obra “A

Revolução Traída”, de Leon Trótski, valendo-se do contexto histórico na região sob regime soviético.

No âmbito das questões de gênero, Laura Giovana Menezes Nascimento, em seu artigo “Idealização Limitante: a representação da mãe nos Anos Dourados ”, a partir das campanhas publicitárias que homenageavam o Dia das Mães, entre 1957 e 1961, a autora analisou a imagem da mulher e, sobretudo, de seu vínculo com a maternidade, construída, embasando-se numa abordagem teórico-metodológica e que evidencia as distinções de gênero atribuídas e esperadas. Nessa mesma linha, Beatriz Gomes de Guimarães, em seu artigo “O Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia no século XVIII e início do século XIX: análise de requerimento de mulheres junto ao Conselho Ultramarino”, explorou o respectivo Convento fundado, por sua vez, por quatro irmãs clarissas oriundas de Portugal. Tendo sido a primeira instituição conventual aqui na América Portuguesa, a autora voltou-se a analisar documentos históricos para compreender a realidade das “mulheres comuns” que viveram naquele espaço. Por sua vez, o artigo “Takamure Itsue e a historiografia feminina”, de Maria Fernanda Ferreira dos Santos, propôs, a partir de uma História das Ideias, refletir sobre o pensamento de uma figura pioneira do feminismo japonês no que diz respeito à reconstrução do passado japonês, propondo, ademais, reflexões para o campo de estudo de gêneros e de crítica à herança patriarcal historiográfica.

No trabalho “Gênero e movimentos de mulheres no Atlântico: uma categoria de análise em disputa”, Isadora Pires Garcia propôs uma

discussão do conceito de gênero e da relação desse conceito com os movimentos de mulheres. A partir da análise de autoras dos movimentos feministas negros, africanos, e outros movimentos idealizados por mulheres africanas e diaspóricas, Isadora questiona rotulações genéricas como "feministas" e propõe leituras com abordagens e métodos específicos para os estudos africanos e diaspóricos.

Em “Histórias da migração boliviana: cotidiano e memória em São Paulo”, Mariana Huanca Iacomussi explorou, a partir de uma pesquisa por entrevistas e, portanto, valendo-se da História Oral, uma reflexão acerca da memória de cinco imigrantes e/ou filhos de imigrantes bolivianos que vivem na capital paulista, sobretudo a partir da cultura alimentar.

No ensaio “Racismo linguístico no Brasil: uma herança da colonização”, o autor Arthur Gabriel Mendonça Cabral analisou o racismo linguístico no país a partir de suas origens coloniais, pautando-se nas análises de Nego Bispo, Lélia Gonzalez, Irandé Antunes e demais estudiosos visou compreender suas reverberações na contemporaneidade, combinando, em seu trabalho, debates acadêmicos e pesquisas historiográficas.

No artigo “Usos e reusos de um imaginário social da Josina Machel em Moçambique pós-colonial (1975 e 1986)”, Mayra São José Corsino investigou a construção e mobilização do imaginário acerca da figura de Josina Machel, mobilizando também o contexto sociopolítico da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), em Moçambique, destrinchando a

figura de “herói nacional”. Já o artigo “A luta por uma história escrita por mãos negras: branquitude e o perfil racial dos alunos de História da Universidade Federal de Integração Latino-Americana”, de Talles do Nascimento Martins e Victor Evangelista Santos, investigou, a partir de uma pesquisa de metodologia quantitativa de dados demográficos e análise documental, a predominância de alunos brancos no curso de História, Licenciatura e Bacharelado América-Latina da UNILA. O autor tratou do impacto desse quadro na reprodução das desigualdades epistemológicas e o reflexo ou desafio das estruturas coloniais nessa produção de conhecimento operada pela própria universidade.

Em “A Era das Declarações: direitos universais e cidadania nas Revoluções Atlânticas (1776–1804)”, a autora Sarah Beatriz Gomes de Almeida, através da análise de quatro declarações de independência e de direitos produzidas entre 1776 e 1804, que fazem surgir as bases conceituais políticas e sociais para o surgimento dos direitos humanos, defendeu o uso do termo "Era das Declarações" para denominar esse momento de mudança nas mentalidades, como uma referência ao termo "Era das Revoluções" de Hobsbawm.

Caterine Krauspenhar Gluszczuk, em “A atuação colonial da Bélgica no Congo e os seus impactos sobre a posição social das mulheres congolesas: uma revisão de literatura (séculos XIX–XX)”, tratou da mudança da posição social das mulheres na região do Kongo a partir de uma análise da historiografia produzida sobre a migração dos povos bantu para a região num período profundo no tempo, e levanta o relato de Léonie Abo e

suas vivências no processo de descolonização do Congo Belga.

Ellen Pereira Cruz, no artigo "O governo de Juan Manuel de Rosas e a mobilização de memória no filme ‘Juan Manuel de Rosas’ (1972)", analisa a cinebiografia do governador da província de Buenos Aires na década de 1830, Juan Manuel de Rosas, e destaca a construção de uma memória revisionista do durante o período de crescimento do peronismo na argentina, na década de 1970, quando o filme é lançado.

E Isabela Elmer Vorique, em "Entre o não evento e o evento da Revolução Haitiana: análise do filme ‘Queimada!’ (1969) sob o apagamento epistêmico da nação negra nas Américas", traz um debate sobre o apagamento histórico de eventos ou a minimização de sua importância ao longo do tempo, e através da análise do filme Queimada! faz reflexões sobre a importância do cinema no resgate de eventos e personagens históricos.

Por fim, encerramos a edição com a entrevista de Bruno Miranda à Epígrafe. Atualmente professor substituto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Bruno teve sua formação integralmente vinculada ao Departamento de História da USP e ao Programa de Pós-Graduação em História Social, durante mestrado e doutorado. O historiador relatou que, ao ingressar na universidade, seu objetivo inicial era tornar-se professor da educação básica, sem pretensões de seguir carreira acadêmica. No entanto, a paixão pela pesquisa surgiu ao longo da graduação, impulsionada pela influência de docentes como Alexandre de Freitas

Barbosa e Rafael Marquese, seu orientador.

Suas pesquisas estão centradas no papel da classe senhorial durante a crise da escravidão no Império do Brasil, o historiador enfatiza a importância da Lei do Ventre Livre como chave para compreender esse processo. Bruno também destacou as fontes utilizadas e seu interesse em expandir a temática, especialmente em um possível pós-doutorado.

Ao longo da entrevista, Bruno relatou os desafios enfrentados em sua formação, marcados pela defasagem educacional decorrente de sua trajetória na rede pública de ensino básico, e, no final, o historiador apresentou seus conselhos para estudantes que seguem na graduação em História, enfatizando fatores que considerou indispensáveis em sua formação. Assim, sua trajetória evidencia tanto a diversidade de possibilidades no campo da História, quanto o potencial transformador do ensino e da pesquisa na formação de novas gerações de historiadores comprometidos com o conhecimento crítico, democratizado e com os dilemas sociais, econômicos, políticos e culturais do presente.

A Comissão Editorial da Revista Epígrafe deseja uma boa leitura!

Referência bibliográfica

HELLER, Agnes. Uma Teoria da História. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1993.

artigos

ARTIGO

A atuação colonial da Bélgica no Congo e os seus impactos sobre a posição social das mulheres congolesas: uma revisão de literatura (séculos XIX–XX)*

Caterine Krauspenhar Gluszczuk**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p42-75

resumo

O presente artigo objetiva compreender de que forma a situação das mulheres na região do antigo Kongo mudou ao longo dos séculos XIX e XX. Tal situação passou de uma posição de influência e de poder antes do contato com os portugueses por conta da descendência matrilinear, para uma situação de subalternidade, na qual as mulheres estão submissas à vontade dos homens e são reconhecidas somente dentro do espaço doméstico, ao cumprirem seus papéis de mães e esposas. A análise será realizada a partir da revisão bibliográfica de obras que tratam sobre os impactos da colonização belga sobre a vida das mulheres no Kongo. Para isso, será avaliado como a colonização dessa região no século XIX e o processo de descolonização no século XX alteraram a condição da mulher, a partir da junção de elementos pré-existentes dessas sociedades que prestigiavam o papel feminino na manutenção da família com elementos patriarcais da tradição ocidental, impostos pelos colonizadores belgas e reforçados pelos revolucionários congoleses. O estudo revela que, apesar destas mudanças, as mulheres resistiram de diferentes formas a essa opressão, como é o caso da militante revolucionária Léonie Abo, a qual empreendeu sua luta por mais igualdade dentro do contexto do combate às forças golpistas e aos imperialistas na Rebelião de Kwilu.

PALAVRAS-CHAVES: Colonialismo, gênero, História da África, pós-colonialismo.

* Agradeço ao Prof. Dr. José Rivair Macedo pela orientação nas atividades de Iniciação Científica, financiadas pelo CNPq, que levaram à elaboração deste artigo.

** Graduanda no curso de Licenciatura em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: caterinekg33@gmail.com.

A atuação colonial da Bélgica no Congo e os seus impactos sobre a posição social das mulheres congolesas: uma revisão de literatura (séculos XIX–XX)

Caterine Krauspenhar Gluszczuk

Introdução

A ocupação da região da África Centro-ocidental se deu a partir do século III a.C. por povos bantu, compreendidos como "praticamente todos os grupos étnicos negro-africanos do centro, do sul e do leste do continente que apresentam características linguísticas comuns e um modo de vida determinado por atividades afins" (LOPES, 2011, p. 97). Por meio de diversos movimentos de migração em busca de terras férteis, espalharam-se pela área que corresponde atualmente à República Democrática do Congo, República do Congo, Gabão, Angola e outras regiões próximas. Segundo a tradição, nas últimas décadas do século XIV, Nimi-a-Lukeni, dissidente do povo Luba de Catanga, desceu para a parte inferior do rio Congo e realizou uma aliança entre os Bacongos e os Bundos dessa área, fundando, assim, a capital do Reino do Kongo, Mbanza Kongo.[1] Assim, tais povos seguiram rumo ao crescimento demográfico e à complexificação de suas formas de administração e governança. Quando os portugueses chegaram em seu território, encontraram o Kongo já consolidado como um estado poderoso e bem organizado, o qual seria conhecido pelo nome de Reino do Congo (LOPES, 2011).

É sobre essa região que incidirá a análise proposta no texto, em que serão discutidas obras que tratam sobre os impactos da colonização belga sobre a vida das mulheres na região do Congo. O presente trabalho tem como foco os séculos XIX e XX e trata-se de uma revisão de literatura não

[1] Foi adotada a grafia da palavra Kongo com a letra K quando há referência ao Reino do Kongo, Estado politicamente centralizado referido acima, com a ideia de homenagear um Kongo sem influências europeias.

exaustiva do tema da colonização belga, abordando, também, de forma breve, o contexto de independência do Congo.

Segundo Anna Maria Gentili (1998), a colonização define-se como "o processo de expansão e conquista de colônias, e a submissão, por meio da força ou da superioridade econômica, de territórios habitados por povos diferentes dos da potência colonial" (GENTILI, 1998, p. 181). Assim, sabe-se que a colonização está relacionada à expansão da Europa a partir do século XV, quando Portugal e Espanha destacaram-se na conquista de territórios nos continentes americano, asiático e africano. Já a segunda fase colonial, iniciada no século XIX, é marcada pela disputa para aumentar as áreas de influência das empresas nacionais na Ásia e na África (GENTILI, 1998). A partir da Conferência de Berlim (1884–1885), ocorreu a partilha do continente africano e a aprovação pelas potências europeias da colonização do Kongo pelo rei belga Leopoldo II. A colonização belga (1885–1960) foi caracterizada pela exploração dos recursos naturais e minerais, como a borracha, o marfim, o cobre, o ferro e o ouro, para a exportação, o que gerou um grande lucro ao longo do período colonial para a Bélgica. O crescimento da desigualdade, da fome e de doenças na região, além da destruição das suas formas de organização social também marcaram o período, assim como a violência contra a população congolesa a partir da segregação racial entre colonos belgas e o restante da população (MARTINS, 2014).

Nesse sentido, este artigo busca compreender como a situação das mulheres muda a partir do contato com a visão patriarcal ocidental,[2] que considera o homem como o universal e a mulher como seu oposto complementar, ocupando uma posição inferior de subordinação à figura masculina (DE LAURETIS, 1994). Para a análise da introdução da visão patriarcal na sociedade do Kongo, será utilizado o conceito de gênero desenvolvido pela filósofa Teresa De Lauretis, que compreende o termo como "o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais" (DE LAURETIS, 1994, p. 208). Esses efeitos surgem a partir do desdobramento de uma tecnologia política que afeta os corpos das mulheres e a sua posição no mundo, entendendo a diferenciação e a desigualdade criada pelo gênero como socialmente estabelecidas.

Para compreender quais foram as marcas deixadas pelo colonialismo na sociedade e de que forma as mulheres lutaram contra a opressão perpetuada por esse regime, será investigado o relato de Léonie Abo presente na biografia *Abo: Une Femme du Congo*. Tal obra foi escrita por Ludo Martens (1995), a qual narra a trajetória da militante que participou da luta contra o imperialismo no contexto pós-independência, ao integrar a Rebelião de Kwilu, uma revolta da população contra a trama golpista de militares congoleses e dos governos imperialistas dos Estados Unidos e da Bélgica. Seu relato mostra como as mulheres foram importantes

[2] O uso do termo "situação" é feito baseado na definição dada por Achola O. Pala e Madina Ly (1982), que discutem sobre as possibilidades de acesso das mulheres aos meios de produção, bem como sobre a imagem da mulher na forma como ela define seu comportamento e seu papel, a qual também indica as relações de produção na sociedade ao longo do tempo.

protagonistas da guerrilha, atuando na linha de frente da rebelião e contestando a lógica de gênero presente no contexto revolucionário.

O artigo é constituído por cinco seções que seguem uma linha cronológica para compreender quais foram as diferentes posições sociais que as mulheres ocuparam nessas sociedades, de forma a evidenciar a mudança de sua situação ao longo dos séculos. A análise tem início no período anterior ao contato com os portugueses no século XVI, avança ao momento da tentativa de colonização pelos portugueses a partir desse século, segue pelo período da colonização efetiva pela Bélgica no século XIX e termina no período pós-colonial no século XX. Ao longo das seções, serão destacadas como as mulheres eram vistas na sociedade, passando de uma posição de prestígio para um lugar de subalternidade, na busca por destacar qual a sua agência frente às diferentes opressões sofridas.

A importância das mulheres nas sociedades bantu antes do século XVI

No período anterior ao contato com os portugueses, a região que posteriormente foi denominada Reino do Kongo era habitada por diversos grupos de língua bantu, como os Bacongos, os Ambundos e os Ovimbundos. Entre tais grupos, as mulheres possuíam um papel de destaque na sociedade, podendo chefiar famílias e transmitir a linhagem por meio da descendência materna. Os diferentes grupos étnicos bantu se organizavam a partir de uma lógica de parentesco ligadas à ideologia das makanda,[3] com a legitimação do poder nessas sociedades ocorrendo por

[3] Makanda faz referência ao plural de kanda, ou seja, refere-se a grupos de descendência matrilinear.

meio das negociações entre as múltiplas makanda da região. Essas alianças eram firmadas de diversas formas, como, por exemplo, com o casamento de sujeitos provenientes de diferentes grupos. Conforme destaca a historiadora Anne Hilton (1983), a kanda era um grupo de descendência matrilinear que controlava e legitimava o domínio de terras. Na lógica da divisão social das makanda, a exploração da terra era uma questão central, então, havia a separação das famílias em grupos de afazeres em comum, marcados pela divisão do trabalho a partir do gênero (HILTON, 1983).

As sociedades bantu apresentavam uma visão de complementaridade entre os gêneros, a partir da divisão sexual do trabalho, com as mulheres trabalhando na agricultura, no cuidado da casa e dos filhos, e o homem se ocupando do gado e das atividades externas ao lar, como a limpeza das florestas e a forja de metais. Porém, essa diferenciação não era negativa, pois as mulheres possuíam uma grande relevância relacionada à reprodução e à manutenção da sociedade, tanto pela questão da maternidade, da concepção e da formação dos filhos quanto pela produção de alimentos para a subsistência da família. Isso gerava uma codependência entre ambos os gêneros para a sobrevivência da sociedade e fazia com que elas fossem respeitadas pelos homens por sua importância, uma vez que proporcionavam a comida, educavam seus filhos e cuidavam de seu lar (PALA; LY, 1982).

Assim, a ideologia das makanda implicava uma complementaridade econômica entre os papéis desempenhados por homens e mulheres, o

que refletia na forma como as makanda eram governadas, geralmente compartilhada por um chefe de cada sexo. Nesse sentido, Anne Hilton (1983) discute evidências que revelam, no período do assentamento agrícola, o papel predominante exercido pelas mulheres na governança, as quais atuavam na organização social e política das makanda e na solução de conflitos internos. Tais fatos ocorreram no momento em que a agricultura passou a ser a base para subsistência das famílias, a partir da sedentarização dos grupos (HILTON, 1983). A expressão "assentamento agrícola" é utilizada pela historiadora Anne Hilton (1983) para se referir a um período em que ainda não se consolidaram totalmente as chefias, ou seja, momento em que há maior autonomia entre as comunidades e as lideranças das makanda.

Com o passar do tempo, houve a troca de quem ocupava a posição de chefia na família e na kanda, a qual passou a ser exercida pelo lado masculino da família. Ainda no período anterior ao século XVI, segundo Hilton (1983), iniciou-se um processo de mudança no poder das makanda, com a transformação do peso atribuído à agricultura com o término da limpeza das florestas, momento em que os homens passaram a exercer outras atividades que geravam mais lucro, como a produção de roupas e o comércio. Assim, uma vez que a mudança no poder econômico afetou a organização do poder político, a sucessão continuou a ser feita por meio da linhagem materna, com a concessão do poder sobre as terras sendo feita pelo lado feminino da família, mas agora a chefia da família recai majoritariamente nas mãos dos homens. Porém, esses homens não são os

seus esposos, mas sim os tios maternos, os quais dependem da linhagem materna para acessar o poder.

Apesar da importância adquirida pelos homens a partir do desenvolvimento do comércio e da fabricação de roupas, os rebanhos de gado ainda eram a principal fonte de riqueza e de *status* no contexto anterior ao século XVI, momento em que as sociedades ainda possuíam uma economia agro-pastoral. A posse desses animais era herdada dentro do sistema de linhagem matrilinear, em que a descendência para estabelecer linhagens ocorria pela via materna (VANSINA, 2004). Assim, a matrilinhagem corporativa e exogâmica, isto é, grupos de matrilinhagens que estabeleciam relações de cooperação para sua manutenção a partir do casamento entre indivíduos de linhagens diferentes, passou a se destacar como a principal forma de organização social, no qual os diferentes clãs formavam alianças e forneciam apoio mútuo (VANSINA, 2004).

Nesse sentido, é evidente que os homens, no caso os tios maternos, dependiam das mulheres da qual descendiam para alcançar a posição de chefia familiar, colocando-as em uma posição de destaque em relação aos indivíduos do gênero masculino. Como aponta Jan Vansina (2004), a crescente adoção do termo “male mother” na região de Angola demonstra o papel de destaque que progressivamente os tios maternos passaram a possuir na governança, pois esse termo era utilizado dentro das relações de parentesco para definir o tio materno que ocupava a posição de liderança da linhagem, assumindo um papel tido como materno do cuidado em relação à família.

Segundo Patrício Batsîkama (2022), a estrutura inicial do sistema político do antigo Kongo surge a partir da organização de um núcleo social coerente, ou seja, da família. Esse fato ressalta a importância do sistema de parentesco para garantir a estrutura da organização social do Kongo, visto que é no espaço familiar onde se definem os papéis que cada sujeito terá na sociedade e as suas responsabilidades (BATSÎKAMA, 2022). Dessa forma, percebendo a centralidade das mulheres no cuidado da família, com sua atuação na educação dos filhos e nas tarefas domésticas, como o preparo da comida, o transporte da água e o armazenamento dos alimentos, além das atividades agrícolas, é possível inferir a sua importância entre os povos bantu. Para além de sua centralidade enquanto aquela que provém sustento para a família, as mulheres são aquelas que garantem aos homens o acesso ao poder a partir do sistema de descendência matrilinear e da posse de bens, como o gado, símbolo de *status* social. Assim, a importância da mulher para o seu marido e para a sua família se reflete na posição social de prestígio que as mulheres possuíam no antigo Kongo, pois há uma grande semelhança na forma como se estruturam a família e as instituições de poder que organizam a sociedade.

Entretanto, é necessário ressaltar que, ao mencionar a família, o que se compreende é uma unidade poligâmica independente, ou seja, são famílias ampliadas, em que um homem possui mais de uma esposa, as quais dividem a mesma terra junto de seu marido (PALA; LY, 1982). Outro ponto importante de destacar é que, apesar de a descendência seguir a linhagem materna, a residência era “virilocal”, isto é, as mulheres saíam de suas casas para morar junto da família do marido, o que impedia a

matrilinhagem de estar totalmente reunida em apenas uma residência, pois suas descendentes se encontravam espalhadas nas famílias de seus maridos (VANSINA, 2004).

Dessa forma, a poligamia foi vantajosa no sentido de que o trabalho não cairia sobre o colo de uma única mulher, o que também permitia um acúmulo maior de excedentes para troca ou venda (BROADHEAD, 1997). Entretanto, isso também significou a sua exploração, a partir do confisco da força de trabalho feminino (RODNEY *apud* PALA; LY, 1982), que gerava prestígio e riquezas para os homens que possuíam várias esposas. Além disso, as mulheres também estavam sujeitas a ocupar posições diferentes dentro dessas famílias, como, por exemplo, "a esposa principal", que possuía uma posição de prestígio dentro das relações familiares (VANSINA, 2004), o que sujeitava tais mulheres a diferentes níveis de subordinação e de autonomia dentro do ambiente familiar.

O primeiro contato com os europeus e a desvalorização das mulheres

Diante desse contexto, após o contato com os portugueses, o prestígio das mulheres na sociedade do Kongo foi enfraquecido e elas se tornaram cada vez mais subordinadas ao homem. Os contatos com a cultura ocidental iniciaram mediante a chegada dos portugueses na região do Congo Ocidental a partir do século XV, quando o navegador português Diogo Cão atravessou o estuário do Rio Congo no ano de 1482 (WESSELING, 1998). A partir deste momento, é visível o interesse das elites da região do Kongo em uma possível diferenciação em relação aos seus concorrentes, por meio da conversão ao cristianismo e da modificação da

sua sucessão. Com base no ritual europeu, a posse do trono seria feita de forma hereditária, na qual o poder passaria de pai para filho, não dependendo mais do sistema de descendência matrilinear para legitimar seu poder frente aos outros grupos.

A intensificação dos contatos com o cristianismo por intermédio dos portugueses e dos missionários de congregações religiosas que iam converter a população local ocorreu com a união das monarquias ibéricas em 1580.[4] As monarquias ibéricas possuíam o direito da primazia da expansão da religião cristã nos territórios ultramarinos, conferidos pela Santa Sé a partir da instituição do Padroado. No período da União Ibérica, as monarquias católicas passaram a utilizar o seu direito na busca de controlar o catolicismo no Kongo, evitando que os governantes africanos passassem a realizar contatos com outras potências. A Santa Sé, em Roma, é um dos exemplos dessas potências que os reis do Kongo, como Afonso I e Álvaro II, buscaram estabelecer contato na tentativa de escapar do domínio ibérico sobre suas relações diplomáticas e as questões de sua própria religiosidade, buscando autonomia no seu posicionamento e nas suas comunicações (MACEDO; FALCÃO, 2025).

Além disso, nesse período de influência portuguesa, ocorreu a introdução do tráfico de escravizados na região, comércio que se tornou parte expressiva da economia do Kongo entre os séculos XVI e XIX.

[4] A União Ibérica foi o período entre 1580 e 1640 em que o Rei da Espanha Felipe II assumiu o trono da Coroa Portuguesa e o controle de seus domínios ultramarinos, a partir da morte do rei português D. Sebastião em 1578 e da ausência de herdeiros viáveis (LÓPEZ, 1991).

Segundo Anne Hilton (1985), a presença de compradores portugueses estimulou o desenvolvimento do sistema de tráfico transatlântico de escravizados, a partir da introdução de produtos europeus na economia kongolesa que poderiam ser trocados por nativos capturados para integrar o tráfico transatlântico. Essa captura de pessoas para serem escravizadas ocorreu de diferentes formas, como a escravização a partir da prisão de inimigos derrotados em conflitos bélicos, a escravidão como punição para crimes de traição política e a escravização por dívidas, em que as pessoas eram obrigadas a trabalhar para pagar suas dívidas (HEYWOOD, 2009; LOVEJOY; RICHARDSON, 2001).

O tráfico de escravizados também ocorreu internamente no Reino do Kongo, uma vez que havia a venda de escravos por chefes locais, que eram comprados pela elite kongolesa, a qual utilizava esses escravizados como força de trabalho (HILTON, 1985). Ademais, é importante ressaltar que a lógica das makanda foi utilizada pelos homens para formar verdadeiras oligarquias baseadas na escravização e no comércio, a partir do estabelecimento de alianças por meio do casamento e de títulos ritualísticos na criação de diferentes clãs (AGOSTINI; ALMEIDA, 2019).

Ao analisar os diferentes significados que a palavra “mubhica”, termo em quimbundo para designar o escravizado, possuía ao longo dos séculos XVII a XIX, Camilla Agostini e Marcos Leitão de Almeida (2019) destacaram uma mudança no uso do termo, que passou a ser prejudicial para algumas mulheres. As mudanças na palavra “mubhica”, a partir do século XVIII, revelam a perda do significado original do termo, que definia de forma

geral o indivíduo escravizado, para designar somente “escrava, esposa do chefe”. Essa constatação se deu na região ao redor da capital Mbanza Kongo, mostrando como a prática de escravização de mulheres africanas passou a ser recorrente dentro da elite kongolesa.

Assim, no novo uso da lógica das makanda, os homens passaram a valorizar apenas suas irmãs, com as quais possuíam um laço de descendência que poderia lhes ser benéfico dentro da política das sociedades de descendência matrilinear. De tal forma, as mulheres escravizadas começaram a ser procuradas para ocupar o lugar de esposa e de reprodutora da nova linhagem patrilinear (AGOSTINI; ALMEIDA, 2019). Portanto, é visível a perda do prestígio por parte das mulheres, pois as relações matrimoniais e a passagem dos bens passam a ser feitas levando em consideração a via paterna, sem haver a necessidade de se afirmar perante as makanda. Nesta nova estrutura social que se formou, há uma subordinação das mulheres à figura masculina, mas é possível notar que algumas delas ainda possuíam algum poder dentro do arranjo social do Kongo.

Nos séculos XVII e XVIII, as mulheres da elite ainda ocupavam alguns poucos espaços de poder na estrutura política, como na composição de um dos conselhos reais que serviam como um órgão consultivo, o qual o soberano deveria escutar para tomar suas decisões políticas. Esse conselho, muito influente, era formado por quatro mulheres de alto *status* no antigo Reino do Kongo, as quais eram nomeadamente as rainhas viúvas e as “irmãs” e as “tias” do rei que estava no trono (M’BOKOLO, 2009), como

Luiza, esposa de Pedro II e Leonor Afonso, filha de Álvaro I, representantes das makanda ligadas ao rei que estava no poder (THORNTON, 2006).

Nesse contexto, o termo “irmã” e “tia” não se refere à descendência biológica, mas a um sentido de família alargado que provinha da lógica das makanda, em que tais mulheres ocupavam uma determinada posição social dentro do grupo familiar extenso (HILTON, 1983). Uma dessas mulheres possuía o título de *nzimbu mpungu,* referência epistemológica local considerada o duplo do rei, a qual era investida dos mesmos poderes e pensava-se que reinava ao lado do governante. Nesse grupo, também possivelmente encontrava-se a mulher que recebia o título de *mani mukaza*, a esposa do rei, um dos títulos de maior prestígio do reino, considerada no sentido classificatório a “mãe” do rei.

É importante destacar que tais conselheiros recebiam também funções administrativas, como, por exemplo, a governança de províncias (M’BOKOLO, 2009). Esse parece ser o caso destacado por Thornton (2006), quando evidencia o exemplo de mulheres que governaram pequenas províncias no século XVII, como é o caso de uma mulher de nome desconhecido que governou a província de Mpemba Kasi no norte de São Salvador em 1650, sendo essas mulheres provavelmente integrantes do conselho que auxiliava o rei do Kongo em suas decisões. Contudo, veremos que a situação desse grupo mudou no período colonial, pois mesmo aquelas pertencentes à elite acabaram perdendo influência sobre a tomada de decisões políticas.

A colonização da região do Kongo no século XIX

A divisão e a invasão do território africano pelos colonizadores europeus ocorreram no século XIX, a partir da expansão das potências europeias. O século XIX ficou conhecido como o século da "ascensão do Ocidente" (SAID, 1995), tendo em vista a propagação dos poderes da Inglaterra, da França e dos Estados Unidos ao redor do globo, ao invadir novos territórios nos continentes africano e asiático e expandir seus imperialismos para novas nações e sociedades, como é o caso da Índia e do Kongo. O continente africano se apresentava aos olhos dos europeus como uma porção de terras livres para serem exploradas, onde também encontraram mercadorias, matérias-primas e mão de obra barata. Os europeus buscavam dominar áreas que, em sua maioria, até então, conseguiram manter firmemente as diversas soberanias nacionais e étnicas presentes em África.

Segundo Wesseling (1998), os europeus dominaram o território do Congo na década de 1870, tornando-se um espaço de grande cobiça para os invasores, repleto de riquezas minerais e naturais como o cobre, o ouro, a borracha e o marfim. Entretanto, é importante destacar que o interesse das potências europeias sobre a região do Kongo vem desde o século XV, com a chegada dos portugueses e a disputa que foi travada contra os holandeses que invadiram a região de Angola na década de 1640 (HILTON, 1985). Contudo, foi no século XIX, com a ascensão dos imperialismos, o momento em que o rei belga Leopoldo II acabou se sobressaindo sobre as demais potências e iniciou, no ano de 1871, o patrocínio de uma série de

incursões do jornalista Henry Morton Stanley para conhecer o território e elaborar um plano de colonização do Kongo. Sem o apoio do Parlamento belga, Leopoldo II financiou, com a ajuda de bancos e associações belgas, a criação do território do Estado Livre do Congo, mais tarde conhecido como Congo Belga e depois como Zaire, sendo esse o segundo maior estado da África (WESSELING, 1998).[5]

A conclusão das negociações entre Bélgica, França, Inglaterra, Alemanha e Portugal acerca de quem iria colonizar aquele território ocorreu em 1885, na Conferência de Berlim, um encontro diplomático entre as potências europeias promovido pelo chanceler alemão Otto Von Bismarck para definir as regras acerca das futuras ocupações no continente africano. Como resultado, os demais estados europeus aceitaram que o rei belga Leopoldo II colonizasse a região do Kongo quando o acordo firmado mostrou ser benéfico para as outras partes. A negociação com a Inglaterra se deu a partir da implementação do livre comércio no território, para que os britânicos conseguissem comercializar os produtos de suas indústrias e acessar mais facilmente às matérias-primas africanas. Assim, os ingleses deixaram de apoiar a permanência de Portugal na região por conta da política protecionista portuguesa, que implementou altas taxas alfandegárias para a entrada dos produtos ingleses em seus domínios. Já em relação aos franceses, o rei belga conseguiu conquistá-los ao afirmar que, caso o monarca tivesse de renunciar suas "possessões" na região do Kongo em um acordo

[5] A escrita da palavra Congo com a letra C é utilizada para destacar a mudança trazida com a colonização, na qual a região ficou conhecida como o Congo belga.

internacional, a França teria o “direito de preferência” para obter a posse do território. Por fim, a Alemanha foi convencida a partir do livre comércio instaurado no novo Estado, além de pedir a proteção dos súditos alemães (WESSELING, 1998). No final das tratativas, todas potências tiveram de concordar com a delimitação do território do Estado Livre do Congo estabelecida em Berlim.

Contudo, essa é a visão europeia da colonização, que mostra diversos interesses conflitantes sobre as delimitações de seus novos domínios que tiveram de ser ajustados na Conferência de Berlim. Diante desse cenário, o filósofo africano Achille Mbembe (2014) aponta que a forma com que o mundo se encontra histórica e espacialmente hoje se deve a uma série de acontecimentos iniciada no século XV e que resultou na divisão e na partilha integral do planeta no século XIX pelo Ocidente. Para o dito intelectual camaronês, os acontecimentos relacionados ao colonialismo são consequências da migração de povos, a qual é dividida em quatro momentos pelo autor. Os dois primeiros estão relacionados ao período da colonização do Novo Mundo, com o extermínio de povos nas Américas e o carregamento em condições desumanas de milhões de pessoas negras para o Novo Mundo. Já os dois últimos momentos estão ligados ao período da colonização direta do continente africano, com a conquista de terras e a submissão à lei do estrangeiro e, por fim, a formação de estados racistas e da lógica de “autoctenização” dos colonos. Assim, sua tese ressalta os impactos da colonização na África e de que forma isso mudou a vida de milhões de pessoas que viviam de acordo com suas próprias organizações

sociais, culturais e políticas, obrigadas, naquele momento, a se inserirem dentro de uma lógica totalmente desconhecida e nociva para eles.

Mbembe (2014) também destaca a forma como a colonização se estrutura, por meio de uma relação com a terra, com as populações e com o seu território, associando, de forma inédita até então, as concepções de raça, burocracia e negócio com o colonialismo. De acordo com o pensamento do filósofo, dentro da lógica colonialista a raça opera como um princípio do corpo político dessas novas nações, com a classificação dos indivíduos a partir de categorias supostamente diferentes por meio de hierarquias baseadas em características físicas e mentais específicas. Já a burocracia atua como um instrumento para a dominação, e o negócio se relaciona com a morte, operando como uma matriz do poder nestas regiões. Nesse cenário da colonização, Mbembe resume em uma simples frase a operação da lógica colonial imposta na vida dos sujeitos africanos: “A força passa a ser lei, e a lei tem por conteúdo a própria força” (MBEMBE, 2014, p. 106), visto que, para Mbembe, a imposição do colonialismo e da escravidão tem origem no uso da força.

O sistema colonial belga, que perdurou de 1885 até 1960, massacrou a população congolesa mediante diversas formas de violência, como a implementação de um regime de trabalho forçado a partir da captura de reféns, a perpetuação de mutilações de corpos, assassinatos em massa, entre outras formas de brutalidade perpetuadas. O número de pessoas mortas por conta da desumana exploração chegou a aproximadamente 10 milhões de congoleses no período de 40 anos por conta das condições

precárias de trabalho e de vida (NASCIMENTO, 2015). Além disso, a dominação belga foi caracterizada por um contexto de segregação social a partir da designação das regiões privilegiadas para a moradia dos brancos e da hierarquização de postos de trabalho. Porém, a elite congolesa colonial, conhecida como os *evolués,* se aproveitou dessa discriminação para se associar aos ideais europeus de civilidade e racionalidade em uma tentativa de autopromoção na hierarquia existente na sociedade do Congo, o que lhes proporcionou acesso a cargos mais elevados do que os demais congoleses (NASCIMENTO, 2015). *Evolués* é um termo utilizado para designar africanos provenientes de diferentes contextos culturais e étnicos, que receberam educação ocidental e acabaram sendo considerados "evoluídos" dentro dos padrões de "civilidade" dos europeus (BOUWER, 2010). Porém, é importante lembrar que as mulheres sofreram de maneiras distintas com o regime colonial, por isso, é essencial um olhar minucioso acerca da condição das mulheres no período colonial e pós-colonial.

A situação das mulheres no período colonial

Entre 1885 e 1960, houve a colonização do território pela Bélgica e a implementação de práticas de controle sobre a população da região, domínio que incide principalmente sobre as mulheres. É importante ressaltar que a história da colonização não deve ser contada de forma universal, pois está comprovado que as mulheres foram vítimas de diferentes formas de violência com a colonização e de seus resquícios nas sociedades descolonizadas (MAMA, 1997). Amina Mama (1997) cita que o período colonial deixou as mulheres mais vulneráveis a diversas formas de

brutalidade, como a violência doméstica, os abusos sexuais, o incentivo à prostituição e a perseguição por forças urbanas repressivas. Porém, a discriminação contra as mulheres não é um fenômeno recente na região do Congo, pois essas formas de exploração e opressão contra as mulheres foram criadas a partir de fatores internos existentes na sociedade congolesa no período anterior ao contato com os portugueses, em que o homem possuía o poder nas mãos como chefe familiar, e externos, que foram introduzidos pelos europeus a partir da colonização (MAMA, 1997), como as ideias patriarcais de submissão das mulheres.

Tendo isso em vista, é interessante atentar-se ao fato de que os homens foram mais receptivos com as ideias que chegaram com os colonizadores, já as mulheres tendiam a "apegar-se às velhas superstições, aos velhos costumes e aos velhos métodos" (MAMA, 1997, p. 52). Além disso, destaca-se que os cargos públicos e governamentais não foram ocupados por mulheres no período colonial, nem após a descolonização do Congo e da divisão do território em República do Congo e República Democrática do Congo. Com o estabelecimento do imperialismo na região do Kongo, as mulheres perderam até mesmo o restrito espaço na participação política que era concedido a uma parcela da elite feminina, como é visível com a extinção de seu direito ao voto.

Outro aspecto fundamental para refletir sobre o espaço que era reservado para as mulheres na época é a questão educacional. No período colonial, as mulheres possuíam um acesso à educação muito limitado, além de ser um ensino ligado à religião católica e restrito à apenas

algumas mulheres das elites da região. Da mesma forma, tal ensino foi pensado para mantê-las em uma posição submissa, uma vez que era voltado para o ensino sobre a domesticidade e o cuidado com os filhos. Não era uma educação com foco em instruir mulheres a atuarem nos espaços públicos e políticos, e sim para educá-las a serem esposas e mães, as quais iriam dar o suporte necessário no lar para os seus homens atuarem livremente na esfera pública. Como destaca Karen Bouwer (2010), no período após a independência, na década de 1960, o número de garotas que frequentavam as escolas ainda era baixo e a educação seguia nos mesmos moldes da educação colonial:

> O código abriu um número de novas oportunidades para os meninos, mas isso reforçou o papel doméstico das mulheres sob o pretexto da educação vocacional. O lema era "educação" ou até mesmo "ressocialização" em oposição à "instrução". (BOUWER, 2010, p. 56, tradução nossa)[6]

Esse ensino voltado para o trabalho doméstico feminino buscava reforçar os papéis de gênero que vieram junto dos colonizadores, a partir da adoção de ideais patriarcais que beneficiavam os homens, ao reforçar que o espaço de atuação reservado para as meninas era o privado e o doméstico, enquanto os meninos recebiam a devida instrução para atuar no espaço público. Essas concepções também contribuíram para as políticas governamentais que buscavam manter as mulheres na área rural, onde deveriam continuar trabalhando na produção agrícola para a

[6] No original: "The code opened up a number of new opportunities for boys, but it reinforced the domestic role of women under the guise of vocational education. The motto was "education" or even "resocialization" as opposed to "instruction"" (BOUWER, 2010, p. 56).

subsistência das famílias, enquanto o homem, agora visto como o chefe da casa, iria trabalhar nas minas ou nas cidades. Sendo assim, mulheres que se mudaram para as cidades eram vistas com maus olhos, mesmo tomando essa decisão para fugir de um ambiente doméstico violento, tendo em vista o interesse do governo em mantê-las firmes em seus papéis de alicerce da sociedade (MAMA, 1997).

Contudo, é importante destacar que, apesar das condições para a participação política feminina serem muito inferiores ao desejado, isso não impediu que as mulheres encontrassem sua forma de agir politicamente em defesa de seus direitos e suas demandas. É necessário ressaltar o papel de diversas mulheres na resistência, não somente no período colonial, mas também no período da luta pela independência em relação à colonização belga.

A Revolução possui gênero: ação de Léonie Abo no processo de descolonização do Congo Belga

A independência do Congo belga se deu a partir de um grande período de desgaste do sistema belga, o qual ficou posteriormente conhecido por sua brutalidade contra a população local. Dito isso, é importante destacar que a ação anticolonial não é voltada apenas para a libertação política e a reconquista da soberania sobre seu território, mas também reside na luta pelo fim da violência contra a população congolesa. Em um cenário de crescente efervescência de pensamentos e discursos contrários à crueldade da dominação colonial, foi publicado em 1956 o *Manifeste da Conscience Africaine*, o qual demonstrava a organização do

movimento anticolonial e dava início ao processo de luta pela independência do Congo. Tal ação ocorreu a partir de diversas críticas ao sistema colonial, principalmente em relação à situação social da população, que sofria com o desemprego e com a desigualdade no acesso à moradia, à saúde e à educação de qualidade (NASCIMENTO, 2015).

Como consequência desse manifesto, surgiram movimentos que tomaram força e foram fundamentais para a libertação dos congoleses, como a Aliança dos Bakongo no Congo-RDC (ABAKO),[7] fundada com o objetivo inicial de resguardar a língua e a cultura ancestral da população congolesa. Mais tarde, essa associação virou um partido por meio da liberação da formação de partidos políticos no ano de 1957, junto do surgimento de outras organizações partidárias, como o Movimento Nacional Congolês (MNC) e a Confederação das Associações de Katanga (Conakat), que ajudaram a alimentar o desenvolvimento de uma consciência nacional entre os congoleses (NASCIMENTO, 2005).

Essa promoção de um senso nacionalista estava relacionada ao crescente sentimento anticolonial que buscava o fim do domínio belga, assim como ao surgimento de uma consciência étnica que lutava pela afirmação de uma identidade congolesa e de sua soberania nacional. Patrice Lumumba, escritor anti-imperialista e pan-africanista que liderou a luta contra a dominação belga no Congo, surgiu enquanto líder do Partido ABAKO como defensor da libertação do território e da manutenção da sua unidade. Lumumba combateu a tentativa belga de apoiar os ideais

[7] Congo-RDC se refere à abreviatura de República Democrática do Congo.

federalistas que queriam dividir o Congo em províncias, na busca por facilitar sua intervenção e sua exploração. Dessa forma, o líder da ABAKO ganhou apoio da população, foi eleito primeiro-ministro do Congo em 1960 e protagonizou a independência gradual conduzida pela Bélgica (NASCIMENTO, 2015).

Com a independência, Patrice Lumumba assumiu como primeiro-ministro da República Democrática do Congo, porém, em seguida, foi deposto do poder e preso em uma trama realizada pelo presidente estadunidense John F. Kennedy e pelo primeiro-ministro belga Gaston Eyskens, com o auxílio de Mobutu Sese Seko, líder das forças armadas da República Democrática do Congo. Após o assassinato brutal de Lumumba no ano de 1961, Mobutu assumiu o poder como presidente a partir de um golpe de Estado em 1965, em uma tentativa de retomada do poder por parte dos belgas junto de Mobutu, momento que ficou conhecido como a "dominação neocolonial belga" (KALEMA, 2021).

Durante a chamada "Crise do Congo", período entre a independência em 1960 e a ascensão do General Mobutu em 1965, marcado pela instabilidade política, a secessão da província de Katanga e da região do Kasai do Sul em 1960, o assassinato de Patrice Lumumba em 1960 e a intervenção militar da ONU no mesmo ano para evitar a eclosão de uma guerra civil a partir destes movimentos separatistas (MARTINS, 2014), surgiram movimentos de contestação contra a ação belga. A população recorreu à luta armada para combater a retomada autoritária do domínio sobre o Congo, realizada pelo Estado belga e pelos seus aliados congoleses

militares. Entre tais movimentos, está a Rebelião de Kwilu, um levante civil ocorrido entre os anos de 1963 e 1968 na região de Kwilu, no oeste da atual República Democrática do Congo, liderada por Pierre Mulele, ex-ministro do governo de Patrice Lumumba, que buscava a independência da região. Mediante ações de guerrilha no interior da província contra a força repressiva do governo golpista de Mobutu Sese Seko, a rebelião passou a questionar a natureza do processo de descolonização que ocorreu sob a tutela belga e do período pós-colonial que ainda reforçava o domínio do país europeu sobre o Congo (KALEMA, 2021).

Dentro do contexto da Rebelião de Kwilu, em que a possibilidade de derrubar o governo autoritário de Mobutu era um dado evidente para a população, Léonie Abo foi inserida na luta armada para atuar como enfermeira a partir de seus irmãos, onde torna-se esposa de Mulele com o arranjo de seu casamento pelos homens de sua família (BOUWER, 2010). Em sua biografia, escrita por Ludo Martens (1995) e intitulada *Abo: Une Femme du Congo*, Léonie Abo relata sobre o arranjo de seu primeiro casamento com 14 anos de idade em 1959, no qual sofreu diversas formas de abuso por parte do marido, Gaspar Mumputu. Sua história mostra como as mulheres congolesas, no período pós-colonial, estavam dependentes das decisões tomadas pelos homens, que constantemente eram prejudiciais a elas, não levando em conta sua segurança e seu bem-estar. Léonie Abo denunciou a forma como sua família arranjou forçadamente seus dois casamentos, o primeiro com Gaspar Mumputu e o segundo com Patrice Lumumba, demonstrando como a matrilinearidade já não protegia as mulheres, tendo em vista o contexto patriarcal em que os homens

decidiam sobre suas vidas pensando naquilo que lhes traria maiores benefícios (BOUWER, 2010).

Dito isso, é possível perceber a relação entre as diferentes formas de dominação do homem sobre as mulheres que se fortaleceram no período pós-colonial, sendo visível não somente no contexto familiar, mas também nas ações violentas do Estado Moderno pós-colonial. Entre essas ações, destacam-se algumas implementadas por governos africanos, como as detenções massivas de mulheres nas ruas de cidades de Zimbábue, por exemplo, Harare e Bulawayo pelo aparato repressivo do governo de Robert Mugabe em 1983, sob o argumento de serem prostitutas que não pertenciam aos espaços urbanos, no episódio que ficou internacionalmente conhecido como "Operação Limpeza" (LAW, 2021).[8] Seguindo a lógica repressiva contra as mulheres, em meio à crise política de 1980 em que o congolês Mobutu Sese Seko era questionado por sua corrupção e sua devassidão sexual, o governante iniciou uma promoção em massa da importância das mulheres na sociedade congolesa enquanto mães e esposas. Esse discurso, apesar de parecer um reconhecimento à figura feminina na sociedade congolesa, reafirmou o controle masculino sobre as mulheres, ao estimá-las apenas no cumprimento de um papel social, não como cidadãs que possuem direitos que devem ser respeitados (MAMA, 2008).

As mulheres compunham de 20 a 35% do grupo rebelde de Kwilu, o qual contou com a participação de pessoas das cidades e dos vilarejos que

[8] O termo original em inglês utilizado por Kate Law (2021) é "Operation Clean-Up".

foram atacados, as quais entravam nas batalhas ajudando os rebeldes (MARTENS, 1985). Porém, em seu relato documentado no livro já mencionado, Léonie Abo apresenta como as tensões envolvendo as relações de gênero estavam presentes no espaço da luta armada, destacando que os discursos feitos pelos revolucionários frequentemente não coincidiam com a forma como as mulheres eram tratadas dentro daquele espaço.

Nessa perspectiva, a militante destacou como, na organização da luta armada, as mulheres eram relegadas às funções associadas com os cuidados médicos e àquelas tarefas que não eram tão perigosas quanto a participação na linha de frente, como a de informantes, espiãs e ajudantes, tarefas as quais os homens possuíam relutância em tomar posto. Esses homens não estão imunes à lógica do gênero e também sofrem a pressão de se encaixarem em papéis sociais relacionados ao seu gênero, como é o caso do reforço da masculinidade e da virilidade dentro de um contexto de luta. Além disso, tais homens negros sofreram historicamente um processo de racialização e desumanização que negou a sua humanidade e os atribuiu uma característica animalesca e selvagem a partir da construção do discurso racista que enxerga o homem negro enquanto uma figura máscula e violenta (MBEMBE, 2014), o que é introjetado inconscientemente por esses homens na formação de sua identidade.

Todavia, a militante Léonie traz exemplos de mulheres que atuaram enquanto soldadas, combatentes e oficiais, e que auxiliaram no comando de ataques planejados pelo grupo, bem como serviram como treinadoras

para a atuação na linha de frente da rebelião, exemplos que vão contra aquilo que é esperado de sua atuação nas revoltas, até mesmo pelos próprios líderes rebeldes. Entre essas mulheres, Léonie Abo cita Bernadette Kimbadi, responsável pelas finanças da rebelião, e Martine Madinga, que ensinava lições políticas e liderava o batalhão feminino em campo. Muitos desses líderes reforçam os papéis em que o gênero feminino deveria atuar, ao destacar as qualidades das mulheres enquanto mães e esposas, além de reforçar as responsabilidades maternais e domésticas que as mulheres deveriam exercer no seio da guerrilha.

Um exemplo desse fato seria o próprio Pierre Mulele, que ressaltou a necessidade de educar politicamente as mulheres acerca dos motivos da eclosão da guerrilha e do contexto de luta anti-imperialista contra o regime de Mobutu. Para Mulele, a educação política feminina era essencial, tendo em vista a importância do papel dessas mães no ensino de seus filhos dentro de uma perspectiva combatente, depositando a responsabilidade sobre a criação das crianças apenas sobre o lado feminino da família: “Se a mulher não está familiarizada com os problemas do país e não sabe como lutar, as crianças também não vão aprender” (MARTENS, 1995, p. 84, tradução nossa).[9] Ainda que dentro do contexto revolucionário, Pierre Mulele acaba reforçando novamente os papéis de gênero impostos pela sociedade ao apontar a função de educadora para as mulheres, restringindo-as à atuação nas tarefas ligadas ao cuidado e ao ensino.

[9] No original: “Si la femme ne connaît pas les misères du pays et ne sait pas comment lutter, les enfants ne l'apprendront pas non plus” (MARTENS, 1995, p. 84).

Apesar do líder revolucionário destacar o papel feminino na educação política das crianças dentro da resistência armada e a necessidade de incluí-las no projeto político da rebelião, ele não dava a devida importância à palavra de sua própria esposa, Léonie Abo. Por meio do relato de Léonie, percebe-se que seu marido não a consultava para tomar decisões políticas dentro da luta armada. Contudo, essa falta de oportunidades de participação das mulheres não as impediu de lutarem por mais igualdade dentro da visão de mundo destes rebeldes. Além de entrar em uma luta pelo fim do imperialismo e de governos autoritários, elas defendiam a valorização da atuação feminina em outras posições que não eram reconhecidas pela parcela masculina da população, na busca por escapar dos estereótipos que as condicionam dentro das funções de mães e esposas.

Léonie Abo representou um exemplo dessas militantes que batalharam por seu reconhecimento dentro da rebelião e da sociedade congolesa, pois não somente trabalhou nos cuidados médicos e farmacêuticos, como também ajudou Mulele na produção de bombas e minas, aprendeu a utilizar armas e participou na linha de frente da luta, sendo considerada uma grande líder da Revolução (BOUWER, 2010). Após a morte de seu marido Pierre Mulele, Léonie Abo continuou a se posicionar enquanto uma mulher revolucionária e companheira de luta dos rebeldes de Kwilu ao denunciar as violências perpetuadas pelo imperialismo e defender o legado de sua história e de seu marido por meio de seus relatos, como no documentário *Abo, a Woman from Congo*. Em 2001, participou da criação da Union des Patriotes Nationalistes Congolais

(UPNAC), partido político que promove a educação para mulheres jovens das camadas populares, seguindo seu caminho na defesa dos direitos das mulheres para além dos acampamentos da luta armada (BOUWER, 2010).

Considerações finais

Na África, no período anterior ao contato com os europeus no século XVI, as mulheres possuíam um *status* importante, tendo em vista a existência do sistema de descendência matrilinear que organizava a sociedade por intermédio de um sistema de alianças que tomavam as mulheres como o centro desse poder. Nesse sentido, era o lado feminino que detinha o controle sobre as terras e o gado, assim, os homens só possuíam acesso a esse poder mediante a relação com as mulheres, sendo dependentes delas para alcançarem espaços de liderança. Ademais, as mulheres possuíam um papel fundamental na reprodução e na manutenção social, pois eram imprescindíveis para a sobrevivência da sociedade, o que permitia um certo equilíbrio entre ambos os gêneros, apesar de o poder ter prevalecido nas mãos masculinas depois do período do assentamento agrícola.

Porém, a partir das informações discutidas no presente artigo, concluiu-se que há uma mudança na forma como as mulheres são vistas na sociedade congolesa desde o século XVI até o século XX. Essa visão sobre os papéis femininos na sociedade do Kongo foi alterada a partir dos contatos com os portugueses e intensificada durante o período colonial com a dominação belga a partir do século XIX, o que levou à concretização de uma percepção sobre as mulheres baseada na lógica do patriarcalismo

ocidental, fazendo-as perder influência política e social em seu meio. Assim, foi evidenciada a forma distorcida de utilização dos discursos existentes no período pré-colonial que percebiam a importância das mulheres para a reprodução e para a manutenção da comunidade, porém, elas eram mantidas em uma posição subalterna na sociedade moderna. Em uma tentativa de reservar apenas o restrito espaço doméstico para sua atuação, as mulheres foram privadas da participação política e da tomada de decisões na sociedade congolesa a partir do século XIX, tendo em vista que outrora foram fundamentais em tais processos.

Contudo, as mulheres resistiram à tentativa de silenciamento e de submissão, adotaram diferentes formas de luta contra a opressão e questionaram as maneiras de se fazer a resistência, como, por exemplo, a luta armada, o que foi possível refletir a partir da vivência de Léonie Abo. As mulheres promoveram e continuam a promover problematizações acerca das relações de poder e de gênero em múltiplos espaços da sociedade, entre os revolucionários, o governo e a população comum, a partir de seus exemplos de resistência e de sua vontade de transformar a forma como as mulheres são vistas e tratadas.

Referências Bibliográficas

AGOSTINI, Camilla; ALMEIDA, Marcos Abreu Leitão de. De Mvika à Cabiúna: a dinâmica social de pessoas e lugares no processo de escravização durante o segundo escravismo. In: SANTOS, Vanicléia Silva *et al*. Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora africana. Curitiba: Brazil Publishing, 2019, p. 155–191.

BATSÎKAMA, Patrício. Sistema político no antigo Kôngo. Recife: Edupe, 2022.

BOUWER, Karen. Gender and decolonization in the Congo: the legacy of Patrice Lumumba. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2010.

BROADHEAD, Susan Herlin. Slave wives, free sisters: Bakongo women and slavery, c. 1700–1850. In: ROBERTSON, Claire C.; KLEIN, Martin A. (eds.). Women and slavery in Africa. Portsmouth: Heinemann, 1997, p. 160–181.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206–242.

GENTILI, Anna Maria. Verbete conceitual: "Colonialismo". In: BOBBIO, Norberto *et al*. Dicionário de Política. 11. ed. Brasília: UNB, 1998, p. 181–186.

HEYWOOD, Linda M. Slavery and its transformation in the Kingdom of Kongo: 1491-1800. Journal of African History, v. 50, n. 1 p. 1–22, 2009.

HILTON, Anne. Family and kinship among the Kongo south of the Zaïre River from the sixteenth to the nineteenth centuries. The Journal of African History, Cambridge University Press, v. 24, n. 2, p. 189–206, 1983.

HILTON, Anne. The kingdom of Kongo. Oxford: Clarendon Press, 1985.

KALEMA, Emery M. The Mulele “rebellion”: bodily pain and the politics of death (Democratic Republic of the Congo, 1963–1968). Politique Africaine, Karthala, v. 3, n. 163, 2021, p. 145–172.

LAW, Kate. ‘‘We wanted to be free as a nation, and we wanted to be free as women’: Decolonisation, nationalism and women’s liberation in Zimbabwe, 1979-851. Gender & History, v. 33, n. 1, p. 249–268, mar. 2021.

LOPES, Nei. Bantos, malês e identidade negra. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LÓPEZ, José Luis Cortés. Felipe II, III y IV, reyes de Angola y protectores del reino do Congo (1580–1640). Studia Historica – Historia Moderna, v. 9, p. 223–246, 1991.

LOVEJOY, Paul E.; RICHARDSON, David. The business of slaving: Pawnship in Western Africa, c. 1600–1810. Journal of African History, v. 42, p. 67–89, 2001.

M'BOKOLO, Elikia. África negra: história e civilizações. Salvador/São Paulo: EDUFBA/Casa das Áfricas, 2009.

MACEDO, José Rivair; FALCÃO, Nuno de Pinho (eds.). Os "papéis" de António Manuel, embaixador do reino do Congo em Roma. Luanda: Ministério das Relações Exteriores, (em preparação).

MAMA, Amina A. Heroes and villains: Conceptualising colonial and contemporary violence against women in Africa. In: ALEXANDER, M. Jacqui; MOHANTY, Chandra T. (orgs.). Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures. Nova York/Londres: Routledge, 1997. p. 46–62.

MAMA, Amina A. Temas desafiantes: Género y poder en los contextos africanos. In: NAVAZ, Liliana Suarez; HERNÁNDEZ, Rosalva Aida (org.). Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes. 1. ed. Barcelona: Cátedra Ediciones, 2008, p. 215–236.

MARTENS, Ludo. Abo: Une femme du Congo. Bruxelles: EPO, 1995.

MARTENS, Ludo. Pierre Mulele ou la seconde vie de Patrice Lumumba. Bruxelles: EPO, 1985.

MARTINS, Pedro Alexandre Nobre Santos. A Crise do Congo vista pela Imprensa Portuguesa (1960–1965). 2014. Dissertação (Mestrado em História Moderna e Contemporânea) – Departamento de História, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2014.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

NASCIMENTO, Evelyn Rosa do. Entre o silêncio e o reconhecimento: o processo de independência e os movimentos de libertação no Congo-RDC (1956–1960). 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2015.

PALA, Achola; LY, Madina. La mujer africana en la sociedad precolonial. Barcelona: Serbal; UNESCO, 1982.

SAID, Edward. Cultura e imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

THORNTON, John K. Elite women in the Kingdom of Kongo: historical perspectives on women's political power. The Journal of African History, Cambridge University Press, v. 47, n. 3, p. 437–460, 2006.

VANSINA, Jan. How societies are born: Governance in West Central Africa before 1600. Charlottesville: University of Virginia Press, 2004.

WESSELING, Henk. L. O Congo e a criação do Estado Livre: 1882–1885. In: WESSELING, H. L. Dividir para dominar: a partilha da África, 1880–1914. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998, cap. II.

ARTIGO

A Era das Declarações: direitos universais e cidadania nas Revoluções Atlânticas (1776–1804)

Sarah Beatriz Gomes de Almeida*

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p76-109

resumo

Este artigo propõe a vigência de uma "Era das Declarações". Em referência ao conceito "Era das Revoluções", conforme apresentado pelo historiador Eric Hobsbawm, a Era das Declarações foi o momento em que diversas declarações de independência e de direitos foram produzidas e em que os direitos humanos surgem como novos conceitos políticos e sociais. Assim, este artigo analisa qualitativa e comparativamente o conteúdo de quatro declarações, produzidas entre 1776 e 1804: a Declaração de Independência dos Estados Unidos, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a Declaração dos Direitos do Mulher e da Cidadã e a Declaração de Independência do Haiti. Ligadas às principais Revoluções que chacoalharam o Atlântico no início da Era Contemporânea — isto é, a Revolução Americana, a Revolução Francesa e a Revolução Haitiana —, estas declarações são analisadas a partir do contexto em que foram produzidas, do seu conteúdo e de sua forma, considerando a extensão e os limites da universalidade de direitos que elas propõem. Para compreender melhor como os princípios propostos pelas declarações são aplicados ou rejeitados, são mobilizadas a Constituição dos Estados Unidos de 1787, a Constituição da França de 1791 e a Constituição do Haiti de 1805. Como resultado, compreende-se que nenhuma das declarações analisadas era, de fato, universal, uma vez que cada uma delas representava os interesses, as contradições e as expectativas daqueles que as escreveram. Apesar disso, essas declarações contribuíram para a concepção contemporânea de direitos humanos universais e deram início à inclusão cada vez maior de grupos antes excluídos.

PALAVRAS-CHAVES: Direitos universais; Era das Declarações; Revolução Americana; Revolução Francesa; Revolução Haitiana.

*Graduanda do curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio). Bolsista IC/Unirio. Contato: sarahbgomes@outlook.com.

Introdução: a Era das Declarações

A partir da Revolução Industrial e da Revolução Francesa, Eric Hobsbawm define o início da "Era das Revoluções" (Hobsbawm, 2004, p. 19). Esses acontecimentos inauguram um período em que as estruturas vigentes em séculos passados foram solapadas e uma nova sociedade foi, aos poucos, construída, fortalecida e exportada para outros países e continentes. Entretanto, estas não foram as únicas Revoluções relevantes neste momento da História. Podem também ser incluídas a Revolução Americana de 1776 — iniciada pelos conflitos entre as Treze Colônias e a Inglaterra, resultando na independência dos Estados Unidos da América — e a Revolução Haitiana, uma rebelião colonial em que negros livres e escravizados se uniram contra a metrópole francesa, culminando na fundação do Estado Independente do Haiti (Hunt, 1990, p. 118–119, 162–164).

Nesse contexto, Lynn Hunt aponta que uma mudança nas mentalidades explicaria a efervescência das declarações de direitos. Para a autora, a "invenção dos direitos humanos" só foi possível por meio do advento de novas experiências coletivas, como ver exposições públicas e ler romances epistolares, uma vez que essas vivências produziram uma "empatia imaginada" comum. Em outras palavras, a mudança nas mentalidades, caracterizada a partir de então pela empatia, surgiu a partir de experiências compartilhadas, tornando possível o florescimento de novos conceitos políticos e sociais: os direitos humanos (Hunt, 1990, p. 30–31). Nesse momento, borbulhavam as declarações de direitos e de independência, que tiveram um papel fundamental na expressão dessa mudança de mentalidade. Além de definir e afirmar a existência de direitos

universais, as declarações representavam a autonomia dos declarantes, que se apoderavam da soberania que antes pertencia somente ao rei (Hunt, 1990, p. 114–116). Este artigo sugere, então, que, entre 1776 e 1804, pode-se considerar a vigência de uma "Era das Declarações".

Sendo assim, este texto tem como objetivo comparar e analisar quatro declarações: a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776), a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791) e a Declaração de Independência do Haiti (1804). Como documentos auxiliares para a compreensão dos desdobramentos dessas declarações, são mencionadas também a Constituição dos Estados Unidos de 1787, a Constituição da França de 1791 e a Constituição do Haiti de 1805. Por determinarem direitos universais e por estarem inseridos nos principais e mais influentes movimentos revolucionários do início da Era Contemporânea, estes documentos foram escolhidos como objeto de investigação sob uma perspectiva que considera a extensão da inclusão proposta por estas declarações em sua pretensão de universalidade. Deve-se apontar, entretanto, que, ao se escolher declarações e constituições de apenas três Estados nacionais como fonte, entende-se que não é possível medir direta ou quantitativamente a aplicação das proposições presentes nestes documentos nem abarcar experiências e ideias produzidas em outras nações e/ou materializadas em outros formatos.

Ademais, adota-se como metodologia a análise comparativa de fontes históricas, com abordagem crítica e contextual, e determina-se o recorte espaço-temporal no Atlântico, especialmente delimitado pelos

contextos nacionais dos Estados Unidos, da França e do Haiti, entre os anos de 1776 e 1805. Assim, o texto se organiza a partir da análise de cada uma das declarações em ordem cronológica, observando o contexto em que foram produzidas e o que propõem, bem como suas aplicações (ou a ausência delas) nas Constituições. Ao fim de cada seção, propõe-se discutir a amplitude e a limitação de cada declaração quanto à inclusão dos diferentes grupos sociais em suas proposições pretensamente universais.

“As verdades autoevidentes”: a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776)

A Declaração de Independência dos Estados Unidos, datada de 1776, representou, ao mesmo tempo, o fim de uma série de conflitos entre as Treze Colônias e a metrópole inglesa e o início de uma nova experiência política, uma vez que esta foi a primeira independência de um território colonial, o primeiro Estado independente das Américas e o primeiro governo republicano representativo do mundo. Após a crise do sistema colonial, marcada por inúmeros protestos dos colonos e duras reações da Inglaterra, a luta estadunidense foi motivada pela preservação de uma autonomia já estabelecida, expressa principalmente nos âmbitos legislativo e econômico (Boaventura, 2011, p. 62–63).

Dessa maneira, cabe apresentar o conteúdo da Declaração de Independência dos Estados Unidos, expressão singular do nascimento dos Estados Unidos enquanto entidade soberana. O documento inicia-se com um preâmbulo em que os estadunidenses se apresentam como o povo que romperá, em nome das Leis Naturais e Divinas, as amarras que o ligam a outro povo, assumindo uma posição equivalente e separada em relação a

Inglaterra. Antes de definir os motivos que levaram as Treze Colônias a se separar da metrópole, são estabelecidas "verdades autoevidentes": "que todos os homens são criados iguais, que são dotados por seu Criador com certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a Vida, a Liberdade e a busca pela Felicidade" (United States National Archives and Records Administration, [1776], tradução nossa).[1] Ademais, o texto prossegue, condicionando a existência do Estado à garantia destes direitos universais aos cidadãos. Assim, a partir do consentimento do povo, emanariam o poder e a legitimidade do Governo estabelecido pelos homens.

Depois, são listados os motivos da decisão pela separação da colônia. A Declaração reprova a mudança de governo por razões brandas e transitórias, mas defende que, após contínuas e graves usurpações, é direito e dever do povo derrubar a autoridade que os domina de forma despótica e levantar novos guardiões de sua segurança. Assim, são listados os diversos abusos do rei da Inglaterra. Dentre eles, encontram-se as restrições à autonomia legislativa das colônias, a presença de tropas inglesas sem o consentimento dos colonos, as intervenções na liberdade econômica dos comerciantes estadunidenses — em suma, violações à uma certa soberania presente naquele território. Por fim, a declaração termina expressando o esgotamento das tentativas de acordos e reivindicações com seus "irmãos britânicos" e apela pela independência total como a saída para a resolução deste imbróglio. Dessa forma, legitimada por meio de instituições jurídicas e da representação dos Estados, declara-se a

[1] No original: "(...) that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness".

criação de um Estado autônomo, baseado na defesa dos direitos individuais e universais, e com poderes para declarar guerra, proclamar paz, contrair alianças e estabelecer comércio (United States National Archives and Records Administration, [1776]).

Analisando o documento e suas proposições, é notória a influência da filosofia política inglesa, especificamente de Thomas Hobbes e John Locke, sendo este último ainda mais preponderante. Como precursor do liberalismo, Locke destaca o papel do indivíduo e defende intensamente o direito de propriedade. Por isso, não questiona a escravidão, já que o direito de posse dos senhores estaria acima do direito à liberdade do sujeito escravizado (Boaventura, 2011, p. 64; Locke, 1998, p. 404–405).

Nesse sentido, a Declaração de Independência dos Estados Unidos é um dos primeiros documentos a afirmar a autoevidência dos direitos humanos, isto é, tratá-los como óbvios e pré-racionais, sem que sejam necessárias justificativas para que existam, ainda que o uso do pronome "nós" demarque o estabelecimento desses direitos entre os signatários estadunidenses (Arendt, 1990, p. 192; Hunt, 1990, p. 18). Enquanto direitos humanos, são compreendidos como naturais (intrínsecos aos seres humanos), universais (aplicáveis a todas as pessoas) e iguais (os mesmos para todos os indivíduos) (Hunt, 1990, p. 18–19). Embora trate de uma situação particular vivida pelos colonos frente à metrópole inglesa, é notório o caráter universal das proposições, sobretudo no preâmbulo do documento, que reivindica os direitos à vida, à liberdade e à busca pela felicidade como inalienáveis a todos os cidadãos, sem distinção (Hunt, 1990, p. 116).

Posteriormente, a Declaração de Independência influencia diretamente a Constituição dos Estados Unidos, que dá continuidade aos princípios estabelecidos pela primeira. Com o objetivo de especificar, de forma mais prática, como funcionaria e se organizaria o Estado, a Constituição, embora particular aos cidadãos estadunidenses, segue a tendência de universalidade de direitos — a partir do uso de palavras generalizantes, como "pessoa", "cidadão" e "povo" (United States National Archives and Records Administration, [1776], tradução nossa) —,[2] mantém a postura de autonomia defendida na Declaração de Independência e evoca a unidade do povo estadunidense a partir da experiência de separação da metrópole (Boaventura, 2011, p. 66; Hunt, 1990, p. 126).

Quanto ao alcance em relação aos direitos universais, pode-se afirmar o pioneirismo da Declaração de Independência, uma vez que esta "(...) abriu a porta para a declaração dos direitos" (Hunt, 1990, p. 122). Ademais, esse documento, junto com constituições estaduais das antigas Treze Colônias, foi traduzido para o francês e influenciou diretamente a elaboração da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (Hunt, 1990, p. 127). Além disso, o marquês de Lafayette, participante do processo de escrita da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, era amigo de Thomas Jefferson, que, enquanto signatário da Declaração de Independência dos Estados Unidos, possivelmente ajudou Lafayette a redigir sua versão do documento na Assembleia Constituinte Francesa (Hunt, 1990, p. 13–14).

[2] No original, "person", "citizen" e "people", respectivamente.

Por outro lado, é importante indicar os limites das proposições estadunidenses. Em primeiro lugar, a Constituição dos Estados Unidos silencia a questão da escravidão. Apenas em 1865, após 78 anos de vigência da Constituição, é abolida a escravidão por meio de uma emenda constitucional (United States, 2008, p. 37). Também foi necessária uma emenda para garantir o direito ao voto dos afroamericanos — que, mesmo livres, não eram considerados cidadãos — promulgada em 1870, após 83 anos de Constituição (United States, 2008, p. 39). Nota-se também o silenciamento acerca da participação das mulheres no processo político. Apesar de não proibir expressamente a participação feminina no jogo eleitoral, foi necessária uma emenda, a décima nona da Constituição, para garantir o voto para ambos os sexos. Esta foi promulgada apenas em 1920, 133 anos depois da elaboração da Constituição dos Estados Unidos (United States, 2008, p. 41). Em um momento político no qual a cidadania está diretamente ligada ao direito de participar das eleições, tanto para votar quanto para se eleger, negar às mulheres e aos afrodescendentes a atuação política era privá-los da cidadania. Por fim, eram também excluídos dos direitos políticos os indígenas e aqueles sem propriedade (Hunt, 1990, p. 148). Mesmo após quase dois séculos e meio de vigência, a Constituição Estadunidense ainda não assegura aos cidadãos de seu país os direitos universais que propõe. Não é preciso expor de forma extensa as violações aos direitos à vida, à liberdade e à busca pela felicidade, tão caros à Constituição Estadunidense, dos afroamericanos, das mulheres, dos nativoamericanos e dos pobres, que acontecem cotidianamente até hoje,

para demonstrar a não aplicação dos princípios pretensamente universais que ainda definem a nação estadunidense.[3]

Logo, é evidente que, apesar de ter um discurso genérico, que supostamente incluiria todos os estadunidenses no conceito de cidadania e nos direitos universais, tanto a Declaração de Independência quanto a Constituição dos Estados Unidos eram, na prática, excludentes. Embora sejam documentos pioneiros na "invenção dos direitos humanos", não foram até hoje capazes de universalizar esses direitos.

"Livres e iguais em direitos": a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)

A Revolução Francesa é considerada por muitos historiadores como um evento marcante, com impactos extensos, tanto do ponto de vista geográfico, uma vez que afetou a Europa e as Américas, quanto do ponto de vista temporal, já que esta tem consequências que ainda permeiam o presente (Hobsbawm, 2004, p. 83–86). Em meio ao colapso do sistema fiscal, ao endividamento e à desigualdade na cobrança de impostos, agravada pela crise agrícola e de abastecimento, o rei convoca os Estados-Gerais. Após tentativas reais de impedir as ações do Terceiro Estado, representantes desse grupo fundam a Assembleia Nacional Constituinte, iniciando-se, assim, a Revolução Francesa (Hobsbawm, 2004, p. 83-93; Vovelle, 2012, p. 10–19). Nesse contexto de transformações políticas e sociais, decorrentes sobretudo da crise do Antigo Regime e do estabelecimento de um novo projeto de Estado, é escrita a Declaração de

[3] Para exemplos das opressões de classe, raça e gênero nos Estados Unidos, ver: Davis, 2016.

Direitos do Homem e do Cidadão em 1789 na França, prenúncio da Constituição que regeria o país (Vovelle, 2012, p. 25).

Desse modo, é pertinente descrever o conteúdo do documento. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão é iniciada por um preâmbulo em que os representantes do povo francês denunciam o desprezo pelos direitos do homem e culpam essa violação como a causa não apenas da corrupção do Governo francês, mas de todos os governos. Em seguida, sob a presença e a bênção divina, são listados em dezessete artigos os direitos do homem e do cidadão, naturais, inalienáveis e sagrados. O artigo primeiro, assim como os artigos dois e quatro, definem os direitos individuais, correlacionando-os ao convívio social. Derrubam as distinções sociais perante a lei, determinam os direitos à liberdade, à propriedade, à segurança e à resistência à opressão como universais e definem os limites da liberdade do indivíduo. Ademais, o artigo três condiciona a soberania e a autoridade do Governo e dos governantes ao poder que emana da Nação.

Por sua vez, os artigos cinco, seis, sete, oito e nove dizem respeito ao papel e aos limites da Lei, valorizando o indivíduo e protegendo-o de abusos jurídicos. Outrossim, os artigos dez e onze advogam a favor da liberdade de opinião, de pensamento e de credo religioso. Além disso, os artigos doze, treze, catorze e quinze versam acerca da função do Estado enquanto responsável por assegurar os direitos dos cidadãos, e reivindicam transparência quanto aos gastos públicos, defendendo a consulta livre dos cidadãos à administração pública. Por fim, o artigo dezesseis relaciona o estabelecimento de uma constituição e a separação de poderes à

declaração de direitos, enquanto o artigo dezessete defende o direito à propriedade como inviolável e sagrado (Conseil Constitutionnel, [1789]).

Examinando a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, observa-se, em primeiro lugar, a influência do iluminismo francês na redação do documento. Uma vez que conheciam autores como Locke, Voltaire, Rousseau e enciclopedistas, era esperada a reivindicação por uma declaração de direitos e não faltava inspiração para fazê-la (Vovelle, 2012, p. 67–68).

Assim, também é notória a influência dos documentos estadunidenses produzidos pouco antes, isto é, a Declaração de Independência e a Constituição dos Estados Unidos, dada a tradução desses documentos para o francês e especialmente devido à possível influência de Thomas Jefferson sob seu amigo Lafayette (Hunt, 1990, p. 13–14). Entretanto, é importante destacar que uma das principais divergências entre a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Declaração de Direitos francesa se refere à influência filosófica: enquanto a primeira se aproxima mais de Locke, a última é mais ligada a Rousseau (Boaventura, 2011, p. 67). Outra diferença fundamental entre estas duas declarações diz respeito à universalidade: enquanto os estadunidenses transitam entre o particular e o universal, os franceses se lançam muito mais ao universalismo, deixando de lado, nesse momento, suas próprias peculiaridades (Hunt, 1990, p. 116–117). Sem citar raça, gênero, posição social ou religião, os representantes do povo francês falavam, ou ao menos pretendiam falar, em nome e em favor de todos os franceses.

Outrossim, é evidente que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão é parte de uma crescente ruptura com a autoridade vigente. Embora a Constituição de 1791 mantenha a monarquia como sistema político, este documento impõe a Lei à Coroa, possivelmente influenciado pela Declaração que, ao longo do texto, ignora o rei, a nobreza e a Igreja como entes do modelo político a ser estabelecido pelos representantes do povo (Hunt, 1990, p. 131). Por fim, o documento, em consonância com a Declaração de Independência dos Estados Unidos, também defende que o Estado existe para assegurar os direitos universais, e esta responsabilidade, quando cumprida, legitimaria o Governo estabelecido (Hunt, 1990, p. 132).

Nessa perspectiva, é pertinente pontuar o alcance da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Este documento, junto com a Revolução que o gerou, transformou a linguagem do mundo da noite para o dia (Hunt, 1990, p. 134), instituiu o fim dos privilégios da nobreza e do clero e foi pioneiro no advento da igualdade jurídica (Hunt, 1990, p. 14). Além disso, a limitação do Estado absolutista, ainda que sem a ruptura total com a monarquia, a abolição da tortura e a reforma do código penal francês são também símbolos do pioneirismo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão quanto aos direitos humanos (Hunt, 1990, p. 136–139).

Contudo, a Declaração não se mostrou tão universal na prática. Rapidamente, ficou claro que o documento provocou mais questionamentos do que respostas para as tensões presentes no contexto de transformações da sociedade francesa. A primeira questão a surgir estava relacionada às minorias religiosas, e esta apareceu nas discussões

na elaboração dos rascunhos da Declaração (Hunt, 1990, p. 150–152). A inclusão de protestantes na participação política foi tema de debates entre os deputados, especialmente em torno do artigo dez, que declarava, de forma ambígua, a liberdade de opiniões religiosas sem ligá-la a direitos políticos. Ao tratar dos protestantes, não demorou para que viesse à tona a questão dos judeus, e mais debates emergiram (Hunt, 1990, p. 150–152).

Ademais, a aplicabilidade da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, assim como da Constituição de 1791, às colônias também foi questionada. Afinal, conceder direitos à população da colônia poderia suscitar a agitação de negros livres e escravizados, abalando a estabilidade dos empreendimentos escravistas. Não à toa, em 1790, os deputados decidem pela exclusão das colônias da aplicação da Constituição e, consequentemente, dos princípios estabelecidos pela Declaração. Mesmo assim, a tentativa de impedir o abalo das hierarquias sociais nas colônias é inútil, uma vez que, pouco tempo depois dessa decisão, inicia-se a Revolução Haitiana, que começa com negros livres reivindicando sua cidadania política enquanto cidadãos franceses, e termina com ex-escravizados, libertos por suas próprias mãos, advogando também para si uma cidadania negra e haitiana (Hunt, 1990, p. 162; James, 2010, p. 15).

Todavia, enquanto os direitos de minorias religiosas, de colonos brancos, de negros livres e de escravizados eram temas de debates entre os deputados, pouco se discutiu acerca dos direitos e da cidadania das mulheres francesas. Nesse contexto, para que um indivíduo fosse considerado autônomo, eram necessárias duas condições: a capacidade completa de raciocínio e a independência de status. Por um lado, crianças

e pessoas consideradas mentalmente incapazes, impossibilitadas de raciocinar plenamente, poderiam mudar de condição ao adquirir ou recuperar essa capacidade. Por outro lado, assim como às crianças, faltava aos escravizados, aos empregados e àqueles sem propriedade um status de independência, tanto material quanto social, mas estes poderiam eventualmente alcançar esse status. Entretanto, as mulheres, consideradas biológica e intelectualmente inferiores e eternamente dependentes de figuras masculinas, como pais e maridos, não tinham possibilidades, tanto na Declaração quanto na Constituição, de obter a cidadania plena (Hunt, 1990, p. 26–27).

É preciso, porém, destacar que esta linha de pensamento, talvez hegemônica durante o período, não era absoluta. Embora poucos, havia deputados favoráveis ao voto feminino, como Condorcet, e existiam, principalmente, um grande número de mulheres dispostas não apenas a participar dos atos e dos debates revolucionários, mas também a reivindicar seu espaço enquanto cidadãs plenas.

“Ao cadafalso e à tribuna”: a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791)

Durante o mesmo período de efervescência política da Revolução Francesa, Olympe de Gouges escreveu a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã como uma resposta direta às limitações práticas da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Reivindicando de forma vigorosa a cidadania feminina, Olympe de Gouges subverte a pretensa universalidade da Declaração de 1789 e, em certa medida, questiona a igualdade proposta pela Revolução da qual ela própria participa.

Nesse contexto, é importante destacar a participação ativa não apenas de Olympe de Gouges, mas também de inúmeras mulheres no processo revolucionário. Desde a Marcha a Versalhes, liderada por mulheres, até a presença no debate público, feita nos salões privados, nas tribunas públicas e nos clubes de mulheres, a Revolução Francesa foi vivida ativamente também pelas mulheres (Godineau, 1994, p. 26–29). Durante a Convocação dos Estados-Gerais, em que nenhuma mulher foi eleita como representante, as francesas também estavam presentes, e exerciam tamanha pressão, ora aplaudindo, ora vaiando os deputados, que foram impedidas de assistir às sessões. Não se restringindo apenas ao plano das ideias e ao debate político, as revolucionárias reivindicaram o direito de pegar em armas para lutar pelos ideais da nova nação em construção: as mulheres tentaram organizar milícias, pediram armas à Assembleia Nacional e algumas, disfarçadas como homens, adentraram as fileiras do Exército Revolucionário ao lado de pais, maridos e irmãos — todas essas tentativas foram proibidas e limitadas pelos representantes do povo. Mesmo as mulheres que resistiam à Revolução foram duramente reprimidas, inclusive as religiosas, e muitas contra-revolucionárias foram espancadas, presas e guilhotinadas (Souza, 2003, p. 114–115).

Mesmo participando expressivamente na Revolução Francesa, as mulheres eram impedidas de participar da política, uma vez que os direitos garantidos às mulheres francesas pela Declaração de 1789 e pela Constituição de 1791 eram civis, e não políticos (Souza, 2003, p. 119–121). Na França Revolucionária, ser cidadão estava relacionado aos direitos de pertencer à Guarda Nacional, de exercer cargos públicos, de votar e de ser

votado para o Parlamento. Entretanto, todos esses direitos eram negados às mulheres, o que fazia delas "cidadãs sem cidadania", ou "cidadãs passivas" (Hunt, 1990, p. 148; Souza, 2003, p. 121).

Nesse sentido, é importante notar que a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã é parte de uma obra maior, intitulada "Os Direitos da Mulher". Além da Declaração, Olympe de Gouges inclui nesta obra outras três seções: "À Rainha", um apelo dirigido à Rainha da França, "Os Direitos da Mulher", um curto texto dirigido aos homens, em tom de crítica e denúncia da opressão feminina, e termina com a seção "Formato do Contrato Social do Homem e da Mulher" (Gouges, 1789, p. 1, 5, 17, tradução nossa),[4] que propõe um modelo de contrato entre homens e mulheres e expõe opressões às mulheres no âmbito do casamento do Antigo Regime, considerando este "(...) o túmulo da confiança e do amor" (Gouges, 1789, p. 16, tradução nossa).[5]

Como foco da análise deste texto, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã é notoriamente correspondente à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, isto é, a primeira possui um preâmbulo e dezessete artigos que dialogam com os artigos da segunda. Dessa maneira, Gouges subverte, de forma provocativa e irônica, a lógica universal dos direitos declarados, incluindo as mulheres nos direitos à liberdade, à propriedade e à participação política e criticando duramente a limitação imposta pelos homens sobre o exercício feminino desses direitos.

[4] No original: "Les Droits de la Femme", "À Reine", "Les Droits de la Femme" e "Forme du Contrat Social de l'Homme et de la Femme", respectivamente.

[5] No original: "(...) le tombeau de la confiance & de l'amour".

A principal diferença entre os dois documentos, ao menos em termos de formato, é a inclusão de um pós-âmbulo dirigido às mulheres.

Assim, cabe apresentar o conteúdo da Declaração de Olympe de Gouges. De início, a autora reescreve o preâmbulo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão a partir da perspectiva feminina: são as mães, filhas e as irmãs as representantes da nação, e estas denunciam o desprezo pelos direitos das mulheres e declaram, sob os auspícios do mesmo Ser Supremo evocado pelos homens em 1789, os direitos das mulheres e das cidadãs (Gouges, 1789, p. 7). Em seguida, o artigo primeiro, somado aos artigos dois e quatro, advoga a igualdade social entre homens e mulheres, bem como o direito das mulheres à liberdade, limitado apenas pela tirania dos homens, que deve acabar sob a lei da Natureza e da razão (Gouges, 1789, p. 7–8). Outrossim, o artigo três coloca a mulher, juntamente com o homem, como parte da Nação, da qual emana o princípio da soberania (Gouges, 1789, p. 7). Por sua vez, os artigos cinco, seis, sete, oito, nove e dez incluem a mulher na limitação à Lei e nas penalidades que esta possa infligir aos culpados, declarando que aquela encontrada culpada deve ser punida com o mesmo rigor que os homens. Entretanto, especificamente no artigo dez, Gouges expõe a contradição do conceito de igualdade defendido pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que submetia a mulher ao rigor da Lei, mas não permitia que a cidadã participasse da construção das leis que a regiam: “(...) a mulher tem

o direito de subir ao cadafalso; ela deve ter igualmente o direito de subir à Tribuna" (Gouges, 1789, p. 9, tradução nossa).[6]

Outrossim, o artigo onze advoga a favor da liberdade de expressão de opiniões e ideias, e faz uma provocação: essa liberdade deveria incluir a possibilidade de indicação, pela mulher, da paternidade de seus filhos quando estes fossem concebidos fora do matrimônio, sem que o "(...) preconceito bárbaro a force a dissimular a verdade" (Gouges, 1789, p. 10, tradução nossa).[7] Os artigos doze, treze, catorze e quinze tratam da posição do Estado como aquele que deveria garantir os direitos das cidadãs, e determinam que as mulheres também poderiam exigir transparência da administração pública. Por fim, o artigo dezesseis reafirma a ligação entre o estabelecimento de uma constituição e a separação de poderes à declaração de direitos, mas adiciona que a Constituição deveria ser nula se a maioria dos indivíduos que constituem a Nação não fizeram parte de sua redação, enquanto o artigo dezessete defende o direito à propriedade como inviolável e sagrado para mulheres e homens (Gouges, 1789, p. 11).

A Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã termina com um pós-âmbulo no qual a Olympe de Gouges se dirige às mulheres. Ecoando o soar retumbante da Razão por todo o Universo, Olympe de Gouges chama as mulheres para que estas se levantem e reivindiquem a igualdade. Uma vez que homens e mulheres derrubaram o Antigo Regime, comparado, na visão de Olympe de Gouges, à escravidão, é injusto que apenas os homens

[6] No original: "(...) a femme a le droit de monter sur l'échafaud; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune".

[7] No original: " (...) préjugé barbare la force à dissimuler la vérité".

desfrutem dos novos direitos da Era Revolucionária. Derrotado o Reinado que as subjugava, a única opressão sobre elas era a convicção da superioridade dos homens, e cabia às mulheres depô-la. Após denunciar os vícios nos quais as mulheres estavam inseridas durante o Antigo Regime, considerando a condição frágil de todas as mulheres, casadas ou não, Olympe de Gouges espera que, mesmo que seja impossível conferir às todas mulheres uma condição justa, possa-se preparar esse status superior "(...) pela educação nacional, pela restauração dos costumes e pelas convenções conjugais" (Gouges, 1789, p. 11–17, tradução nossa).[8]

Isso posto, cabe analisar as propostas do documento escrito por Olympe de Gouges. Em primeiro lugar, é essencial considerar que a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã é uma reação direta à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, e, por isso, a primeira é influenciada pela última. Recorrendo ao interdiscurso, Gouges radicaliza as propostas feitas pela Assembleia Constituinte que, por meio da ausência do sujeito feminino na elaboração e na linguagem textual, excluiu as mulheres de suas proposições (Siess, 2016, p. 143).

Ademais, é pertinente apontar que Olympe de Gouges, ao escrever sua Declaração, parte da noção rousseauniana, que também influenciou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de diferença entre os sexos. Todavia, ela retoma as ideias de Rousseau para subvertê-las, propondo que as diferenças biológicas e de papéis sociais, como a

[8] No original: "(...) par l'éducation nationale, par la restauration des mœurs et par les conventions conjugales".

maternidade, não deveriam se traduzir em desigualdades políticas e civis (Reuter, 2019, p. 408).

Além disso, é evidente o caráter universalizante no discurso da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, uma vez que esta se dirige a todos os homens e mulheres, e, embora se dirija especificamente ao contexto particular francês, usa termos generalizantes como “mulher” e “cidadã” (Gouges, 1789, p. 2, 6–8, 10-12) e estabelece princípios de liberdade e igualdade que poderiam ser aplicados em outros cenários políticos.[9]

Dessa maneira, o principal objetivo da Declaração de Gouges é a proposição da igualdade política entre os sexos e a reivindicação dos direitos das mulheres, o que configura no alargamento do conceito de cidadania vigente na França em 1791. Sendo assim, Olympe de Gouges ressignifica os conceitos de liberdade, igualdade e fraternidade, palavras de ordem da Revolução Francesa. Dessa forma, a liberdade era também a libertação da tirania dos homens sobre as mulheres; a igualdade denotava também o reconhecimento de que os sexos eram dotados da mesma capacidade intelectual; e a fraternidade era estendida às mulheres, não apenas as colocando dentro da irmandade revolucionária, mas propondo uma irmandade feminina (Reuter, 2019, p. 409).

É também pertinente apontar que esta Declaração é pioneira na desnaturalização da opressão de gênero, já que, para Olympe de Gouges, a tirania do homem sobre a mulher era política e social, não naturalmente estabelecida por Deus, e, por isso, era algo passível de contestação e, caso

[9] No original: “femme” e “citoyenne”, respectivamente.

as mulheres se erguessem, possível de ser destruído (Gouges, 1789, p. 5). Outrossim, Olympe de Gouges denuncia o casamento do Antigo Regime, considerado por ela como cheio de vícios e túmulo do amor, e propõe uma reforma no matrimônio: este passaria a ser um contrato social, em que homem e mulher seriam sujeitos iguais e que se uniriam por espontânea vontade, partilhando dos mesmo direitos de herança e propriedade (Gouges, 1789, p. 17-18). Outro ponto importante da obra de Gouges é a denúncia da vulnerabilidade das mulheres, especialmente daquelas menos abastadas, dependentes de pais e maridos para sobreviver e garantir a satisfação das necessidades de si mesmas e de seus filhos. A autora destaca o quanto essa condição, especialmente para aquelas menos abastadas, afetava a liberdade dessas mulheres (Gouges, 1789, p. 18).

Por fim, Olympe de Gouges, enquanto militante abolicionista, não deixa de se posicionar acerca da escravidão, sistema de trabalho vigente nas colônias. No pós-âmbulo de sua Declaração, Gouges compara a condição do homem em relação ao Antigo Regime à escravidão, bem como o casamento à compra de escravizados na costa africana. Entretanto, nesse trecho, a autora não trata diretamente da escravidão e do tráfico de africanos, nem os critica abertamente. Somente ao fim de “Os Direitos da Mulher”, a abolicionista opina sobre os “transtornos nas ilhas”, isto é, as notícias que chegavam à França sobre a revolta dos negros livres em Saint-Domingue, a Pérola da Coroa francesa nas Antilhas (Fick, 1990, p. 15).

Olympe de Gouges termina sua obra a favor do direito das mulheres, condenando a opressão e a violência dos colonos contra seus seus filhos e irmãos, negros livres e escravizados e lamentando o impasse

entre a repressão da insurreição, que aguçaria ainda mais a revolta, e a manutenção da escravidão, que violaria os direitos naturais dos escravizados, sem propor uma solução para essa situação de difícil resolução (Gouges, 1789, p. 20). Porém, mais tarde, mesmo esta ativista abolicionista considerada radical por propor, em uma de suas peças, a união entre colonos brancos e escravizados negros, reprova a conduta dos escravos no que estava se deixando de ser uma mera rebelião e tomando os traços de uma Revolução. Gouges condena os revoltosos negros por, em fúria cega, imitarem a violência de seus tiranos, trucidando seus algozes e inocentes sem qualquer distinção (Dubois, 2022, p. 162).

“Liberdade ou a morte”: a Declaração de Independência do Haiti (1804)

Os ventos da liberdade que varriam a França Revolucionária chegaram, finalmente, ao Caribe francês. Na próspera Saint-Domingues, a tensão entre os fazendeiros brancos ricos, os trabalhadores brancos pobres, os proprietários negros de elite e os negros escravizados, cada vez mais intensa e instável, foi ainda mais abalada pelas promulgações da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e da Constituição Francesa. Com termos gerais e universalizantes, eram dúbios os limites dos direitos à propriedade, à liberdade e à igualdade. De repente, homens como Vincent Ogé, proprietário negro em Saint-Domingue, vão a Paris reivindicar direitos aos negros livres das colônias. Após negativas da Assembleia, Ogé incita uma revolta armada na colônia, que resulta em uma dura repressão: Vincent Ogé é supliciado na roda, em praça pública, no ano de 1790 (Hunt, 1990, p. 162–164). Mesmo após a concessão dos direitos políticos aos homens negros livres em 1791 (Hunt, 1990, p. 163), as

revoltas escravas iniciadas em agosto estavam em franca expansão — assim, começava a Revolução Haitiana (Dubois, 2022, p. 13–20; James, 2010, p. 15–20). Rompendo violentamente com a metrópole, que tentava em vão manter o controle sobre a colônia, as tropas revolucionárias estabeleceram um Estado negro soberano, realizando a única insurreição feita por cativos a abolir a escravidão permanentemente (James, 2010, p. 15–20). Nesse contexto, ao fim da Revolução, é promulgada a Declaração de Independência do Haiti de 1804.

Este documento é peculiar no contexto das Declarações apresentadas até aqui. Primeiro, a Declaração de Independência do Haiti foi escrita ao fim da guerra da independência e coloca fim ao processo revolucionário haitiano, em contraposição às Declarações francesas e à estadunidense, que propõem o início de uma revolução (Geggus, 2016, p. 29). Outra singularidade do documento haitiano é que houve duas versões da Declaração de Independência, embora apenas uma tenha perdurado (Armitage; Gaffield, 2016, p. 12; Geggus, 2016, p. 34). Além disso, diferentemente das demais Declarações aqui analisadas, a Declaração de 1804 não estabelece uma república, não lista claramente os direitos dos cidadãos e rompe radicalmente com a colônia, clamando pelo extermínio dos colonizadores franceses (Geggus, 2016, p. 25). É também discutida a autoria da Declaração: sendo Dessalines analfabeto e pouco fluente em francês, historiadores como David Armitage, Julia Gaffield e David Geggus indicam que o documento teria sido escrito por Louis Félix Boisrond-Tonnerre, secretário de Dessalines (Armitage; Gaffield, 2016, p. 10–12; Geggus, 2016, p. 26).

Há ainda outra singularidade da Declaração de Independência do Haiti: apesar de ser o documento fundador do Estado Independente do Haiti, foi uma fonte histórica considerada perdida até 2010. Neste ano, após 206 anos da produção do documento, foi encontrada, pela pesquisadora Julia Gaffield, uma das versões oficiais da Declaração de Independência do Haiti, que estava entre os registros jamaicanos do Arquivo Nacional do Reino Unido, em Londres (Gaffield, 2016, p. xvii). Esse episódio é sintomático, uma vez que demonstra a profundidade do apagamento da História do Haiti e da Revolução que lhe deu origem. Longe de ser um acaso, esse esquecimento tem razões epistemológicas: por não se encaixar na "memória enquadrada" (Pollak, p. 1989, p. 9) da sociedade ocidental, a Revolução Haitiana, foi deliberadamente silenciada na historiografia por ser a materialização do inconcebível, tratada como impossível mesmo quando estava acontecendo sob os olhos do mundo (Trouillot, 2016, p. 125).

Exposto o contexto no qual a Declaração de Independência do Haiti foi escrita e retomada nos estudos historiográficos, cabe a exposição de seu conteúdo. O documento se divide em três partes. A primeira, intitulada "Liberdade ou a morte. Exército nativo" (Haïti, [1804], tradução nossa),[10] é a transcrição de um juramento feito e assinado pelos generais revolucionários, resumido pela sentença: "(...) devemos todos jurar à posteridade, ao universo inteiro, renunciar para sempre à França, e morrer em vez de viver sob sua dominação" (Haïti, [1804], tradução nossa).[11] A

[10] No original: "Liberté ou la mort. Armée Indigène".

[11] No original: "(...) ont tous juré à la postérité, à l'univers entier, de renoncer à jamais à la France, et de mourir plutôt que de vivre sous sa domination".

segunda parte, cujo título é “O generalíssimo, ao povo do Haiti” (Haïti, [1804], tradução nossa),[12] constitui o trecho mais longo do documento. Nesse segmento, Dessalines, neste momento líder militar do país em construção, se dirige aos haitianos, elencando razões para que o povo abandonasse a França, denunciando a violência e os males causados pelos colonos e clamando a vingança contra os inimigos do Haiti, principalmente os franceses (Haïti, [1804]). Por fim, a terceira parte, nomeada “Em nome do povo do Haiti” (Haïti, [1804], tradução nossa),[13] proclama Dessalines como governador-geral, com o direito de declarar tanto a paz quanto a guerra e de nomear seu sucessor (Haïti, [1804]).

Também é importante destacar a influência da Declaração de Independência do Haiti nas Américas. Neste documento, Dessalines expressa o compromisso de não propagar a revolução para as outras colônias caribenhas, uma vez que os habitantes das outras ilhas não teriam motivos para se rebelar contra suas metrópoles (Haïti, [1804]). Embora esse seja um tema bastante discutido na historiografia, Philippe Girard indica que não há evidências do descumprimento dessa promessa (Girard, 2016, p. 147). Mesmo assim, há indícios de que a Revolução Haitiana, cujo ápice foi a separação da colônia da metrópole francesa expressa pela Declaração, tenha inspirado revoltas escravas nas Américas: como exemplo, pode-se citar a Revolta de José Antonio Aponte, ocorrida em Cuba durante o ano de 1812, na qual retratos de Jean-Jacques Dessalines e Toussaint Louverture

[12] No original: “Le général en Chef, Au Peuple d’Hayti”.

[13] No original: “Au nom du peuple d'Hayti”.

teriam sido usados como arma de convencimento para instigar a participação de mais pessoas (Girard, 2016, p. 147).

Ademais, a Declaração de Independência do Haiti teve impacto direto na Constituição Haitiana de 1805. Detalhando como deveria acontecer na prática a partir dos ideais presentes na Declaração, a Constituição Haitiana de 1805 começa, em seu primeiro artigo, abolindo para sempre a escravidão, algo que nenhuma das Declarações e Constituições abordadas neste texto fez. Ao estabelecer que todos os haitianos, qualquer que fosse a cor de sua pele, seriam declarados negros, propõe uma cidadania negra — a Constituição Haitiana de 1805 pretendia ser universal, uma vez que todos, independente da raça, eram haitianos, incluindo poloneses e alemães naturalizados, que haviam lutado ao lado dos negros na Revolução Haitiana (Dessalines, 1805, p. 1–2; Santos, 2022, p, 32). Além disso, a Constituição permitia o divórcio e afirmava a laicidade do Estado e a liberdade religiosa (Dessalines, 1805, p. 7, 9; Santos, 2022, p. 32).

Analisando a abrangência da universalidade proposta pela Declaração, assim como pela Constituição, é possível afirmar que a cidadania proposta no Haiti era a primeira a defender expressamente a igualdade racial e a garantir explicitamente a cidadania sem distinção de cor ou de credo (Santos, 2022, p. 32). Por outro lado, tem, assim como a Declaração de Independência dos Estados Unidos, um viés particularista, uma vez que trata diretamente da situação vivida entre a colônia de Saint-Domingue e a França. Porém, a versão haitiana difere do documento estadunidense por romper radicalmente com a metrópole, negando até o nome dado pelos franceses e adotando o nome dados pelos povos

indígenas que, antes de serem exterminados pelos colonizadores europeus, habitavam aquela terra (Geggus, 2016, p. 33). Por ter como líderes ex-escravizados libertos na Revolução, bem como negros que já eram livres, incluindo mestiços mais abastados, a Declaração não fez distinção de posição social ou econômica (James, 2010, p. 15).

Contudo, havia limites quanto à completa universalidade proposta por este documento. Primeiro, a Declaração de Independência do Haiti e a Constituição de 1805 não estabelecia uma república democrática ou um governo representativo. Pelo contrário, a Declaração previa que os cidadãos haitianos jurassem "obedecer cegamente às leis emanadas" (Haïti, [1804], tradução nossa),[14] e que reconhecessem Dessalines, proclamado como governador-geral, como única autoridade de quem as leis emanariam (Haïti, [1804]). Assim, a Declaração haitiana se diferencia das outras por se afastar da tendência liberal que as permeia (Armitage; Gaffield, 2016, p. 17; Geggus, 2016, p. 30). Por fim, embora a Declaração se dirija às mulheres como cidadãs haitianas, a Constituição as exclui da participação política por meio do silenciamento. Mesmo havendo evidências da atuação feminina na Revolução Haitiana, incluindo a luta armada e provisão de alimentos (Girard, 2009, p. 61, 71), as mulheres não aparecem como parte da Constituição, já que os cidadãos são sempre referidos no masculino, não apenas de forma generalizante, como "cidadão" e "povo", mas como "pai", "esposo" e "filho" (Dessalines, 1805, p. 2–3, 10, tradução nossa).[15] As duas únicas referências às mulheres haitianas as caracterizam como "mães"

[14] No original: "(...) d'obéir aveuglément aux lois émanées".

[15] No original: "citoyen", "peuple", "père", "époux" e "fils", respectivamente.

(Dessalines, 1805, p. 2, 10, tradução nossa),[16] nada dizendo sobre elas: a Constituição apenas legisla sobre sua prole e suas obrigações com ela e coloca sobre seus ombros o dever de proteger, juntamente com os pais, os magistrados e os cidadãos armados, o pacto dos direitos do homem e do cidadão (Dessalines, 1805, p. 10). Ao legislar sobre o direito à propriedade, as mulheres brancas naturalizadas haitianas e seus filhos são incluídos na possibilidade de posse, juntamente com alemães e poloneses (Dessalines, 1805, p. 2).

Conclusão: o quanto se estende a universalidade dos direitos?

Sendo assim, este trabalho objetivou comparar e analisar quatro fontes históricas: a Declaração de Independência dos Estados Unidos de 1776, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã e a Declaração de Independência do Haiti. Para complementar a compreensão dos desdobramentos dessas declarações, foram também mencionadas a Constituição dos Estados Unidos de 1787, a Constituição da França de 1791 e a Constituição do Haiti de 1805. Por serem documentos que surgem no auge da Era das Revoluções, estes foram escolhidos como objeto de análise, sob a perspectiva que considera a extensão da inclusão proposta por estas declarações e suas pretensões universais. Assim, o texto se organizou a partir da análise de cada declaração em ordem cronológica, observando o contexto em que foram redigidas, o que propõem, bem como seus desdobramentos nas Constituições. Ao fim de cada seção,

[16] No original: “mères”.

discutiu-se a amplitude e as limitações de cada declaração quanto à inclusão dos diferentes grupos sociais nos direitos declarados universais.

Desse modo, a Declaração de Independência dos Estados Unidos, fundadora do primeiro Estado independente das Américas, foi pioneira na "invenção dos direitos humanos" e influenciou outras declarações na Europa e movimentos de independência nas Américas. Porém, possuía também limitações no momento em que foi escrita. Ao silenciar temas como escravidão, direito das mulheres, de nativoamericanos, de afrodescendentes e pobres, não foi efetivamente universal, mas excludente. Dessa forma, a Declaração de Independência dos Estados Unidos representava os colonos brancos, influenciados pela filosofia política inglesa, cujos interesses foram severamente ameaçados pela interferência da metrópole.

Assim, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, escrita durante a Revolução Francesa, transformou a linguagem política do mundo, contribuiu com a "invenção dos direitos humanos", bem como estabeleceu a igualdade jurídica, eliminando as distinções entre clero, nobreza e plebe. Foi também importante no processo da abolição de tortura e reforma do código penal francês. Contudo, excluíam as mulheres, as minorias religiosas, como protestantes e judeus, os colonos, os negros livres e os escravizados, o que demonstra a limitação da universalidade proposta pela declaração. Dessa maneira, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão refletia as preocupações dos homens que representavam o Terceiro Estado e professavam majoritariamente a fé

católica, sob a influência da filosofia iluminista francesa, sobretudo das ideias de Rousseau.

Outrossim, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, escrita por Olympe de Gouges em diálogo direto com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, subverteu a liberdade, a igualdade e a fraternidade propostas pela Revolução Francesa, que, na prática, excluíam as mulheres. Denunciando a tirania dos homens sobre as mulheres e reivindicando a participação feminina nos assuntos políticos e públicos, Gouges amplia os direitos universais, até então destinados apenas aos homens. Porém, a universalidade dessa declaração encontra barreiras no momento em que as revoltas dos negros nas colônias tornam-se muito radicais, afastando a abolicionista Olympe de Gouges das questões das colônias e da escravidão. Assim, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã expressava as aspirações das mulheres francesas envolvidas nos debates públicos revolucionários.

Além destas, a Declaração de Independência do Haiti, promulgada ao fim da Revolução Haitiana, propôs uma separação violenta e definitiva entre colônia e metrópole e estabeleceu o Estado negro do Haiti, o segundo independente nas Américas. Propunha, também, uma cidadania negra e universal, uma vez que todos os haitianos passariam, a partir de sua promulgação, a serem considerados como negros. Porém, não incluía as mulheres como cidadãs e as restringia ao papel privado de mães, que deveriam agir somente em nome da pátria e da prole. A Declaração de Independência do Haiti reproduziam as ideias de homens negros e

revolucionários, em sua maioria ex-escravizados, que estavam propondo o rompimento violento com a metrópole.

Por fim, pode-se concluir que, embora nenhuma das declarações analisadas fosse completamente universal, estas contribuíram com a construção da concepção contemporânea de direitos humanos, e foram expressões importantes da mudança das mentalidades e da cultura política influenciada pelo Iluminismo em voga durante a Era das Revoluções. Por terem ocorrido de forma profundamente conectada e compartilharem ideais, formatos e influências em comum, é possível sugerir que este momento pode ser denominado como a "Era das Declarações", na qual floresceram documentos que, mesmo preocupados com as situações particulares em que estavam inseridos, lançavam bases para abarcar cada vez mais grupos sociais outrora excluídos. Em suma, todas as declarações aqui abordadas, a universalidade, apesar de ser um horizonte, sempre foi seletiva, refletindo os contextos dos atores sociais, bem como seus interesses, suas contradições e suas expectativas para o futuro que sonhavam em construir.

Fontes

CONSEIL CONSTITUTIONNEL. Constitution de 1791. [1791]. Disponível em: https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791. Acesso em: 4 abr. 2025.

CONSEIL CONSTITUTIONNEL. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. [1789]. Disponível em: https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789. Acesso em: 4 abr. 2025.

DESSALINES, Jean-Jacques. Constitution d'Hayti. 1805. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k316887c. Acesso em: 4 abr. 2025.

GOUGES, Olympe de. Les droits de la femme. A la Reine. [1789]. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9629179b/f9.item. Acesso em: 4 abr. 2025.

HAÏTI. Acte d'indépendance. [1804]. Disponível em: https://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1804.htm. Acesso em: 4 abr. 2025.

LOCKE, John. Dois tratados sobre o governo. Tradução: Júlio Fischer. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

UNITED STATES NATIONAL ARCHIVES AND RECORDS ADMINISTRATION. The Constitution of the United States: A Transcription. [1787]. Disponível em: https://www.archives.gov/founding-docs/constitution-transcript. Acesso em: 4 abr. 2025.

UNITED STATES NATIONAL ARCHIVES AND RECORDS ADMINISTRATION. Declaration of Independence: A Transcription. [1776]. Disponível em: https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript. Acesso em: 4 abr. 2025.

UNITED STATES. The Declaration of Independence & the Constitution of the United States. Washington, D.C.: U.S. Citizenship and Immigration Services, 2008.

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. On Revolution. Londres: Penguin Books, 1990.

ARMITAGE, David; GAFFIELD, Julia. Introduction. In: GAFFIELD, Julia. The Haitian Declaration of Independence: creation, context, and legacy. Charlottesville: University of Virginia Press, 2016, p. 1–24.

BOAVENTURA, Bruno J. R.. Declaração de Independência e Constituição Americana: federalização do Estado. Revista CEJ, Brasília, v. 15, n. 52, 11, p. 61-6-8, jan./mar. 2011. Disponível em: https://revistacej.cjf.jus.br/cej/index.php/revcej/article/view/1490/1456. Acesso em: 4 abr. 2025.

DAVIS, Angela. Mulheres, Raça e Classe. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUBOIS, Laurent. Os Vingadores do Novo Mundo: A história da Revolução Haitiana. Eduff: Niterói, 2022.

FICK, Carolyn E. The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990.

GAFFIELD, Julia. Preface. In: GAFFIELD, Julia. The Haitian Declaration of Independence: creation, context, and legacy. Charlottesville: University of Virginia Press, 2016, p. vii–xi.

GEGGUS. David. Haiti's Declaration of Independence. In: GAFFIELD, Julia. The Haitian Declaration of Independence: creation, context, and legacy. Charlottesville: University of Virginia Press, 2016, p. 25–41.

GIRARD, Philippe. Did Dessalines Plan to Export the Haitian Revolution?. In: GAFFIELD, Julia. The Haitian Declaration of Independence: creation, context, and legacy. Charlottesville: University of Virginia Press, 2016, p. 136–160.

GIRARD, Philippe. Rebelles with a Cause: Women in the Haitian War of Independence, 1802–04. Gender & History, Oxford, v. 21, n. 1, abr. 2009, p. 60–85.

GODINEAU, Dominique. Filhas da Liberdade e Cidadãs Revolucionárias. In: DUBY, Georges.; PERROT, Michelle. História das Mulheres no Ocidente. Porto: Edições Afrontamento, 1994.

HOBSBAWM, Eric. A Era das Revoluções: 1789–1848. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

HUNT, Lynn. A Invenção dos Direitos Humanos. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

JAMES, C. L. R. Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2010.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3–15.

REUTER. Martina. Equality and Difference in Olympe de Gouges' Les droits de la femme. A La Reine. Australasian Philosophical Review, v. 3, ed. 4, 2019, p. 403–412. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/24740500.2020.1840652. Acesso em: 9 ago. 2024.

SANTOS, Maria do Carmo Rebouças. Descolonizando os Estudos Do Direito Constitucional: o constitucionalismo haitiano de 1801 a 1816. Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas, Brasília, v.6, n.2, ago./dez. 2022, p. 22–43.

SIESS, Jurgen. Reivindicar os direitos das mulheres em 1791: uma tentativa fadada ao fracasso? O interdiscurso da Declaração dos direitos da mulher e da cidadã. Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, v. 10, n. 1, 2 jun. 2016. Disponível em: https://periodicos.uesc.br/index.php/eidea/article/view/1063/980. Acesso em: 9 ago. 2024.

SOUZA, Itamar de. A mulher e a Revolução Francesa: participação e frustração. Revista UNI-RN, [*S. l.*], v. 2, n. 2, p. 111, 2003. Disponível em: https://revistas.unirn.edu.br/index.php/revistaunirn/article/view/81. Acesso em: 9 ago. 2024.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Silenciando o Passado: Poder e a Reprodução da História. Curitiba: Huya, 2016.

VOVELLE, Michel. A Revolução Francesa, 1789-1799. São Paulo: Unesp, 2012.

ARTIGO

A Idade Média nos trópicos: uma análise do neomedievalismo brasileiro a partir da telenovela *Deus Salve O Rei**

Anna Luisa Araujo Mascarenhas*

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p110-138

resumo

Em 2018, sob um contexto de ascensão do medievo enquanto nicho mercadológico, a Rede Globo estreou sua primeira novela medieval, *Deus Salvei o Rei* (DSR). Nesse sentido, o presente artigo, visando acrescentar novas visões no insurgente campo do neomedievalismo na historiografia brasileira, buscou compreender de que maneira essa obra se destaca enquanto um produto neomedieval brasileiro e de que maneira a o medievo foi incorporado ao gênero das telenovelas brasileiras de modo que o público se identificasse com esse período. Para isso, foi realizada uma análise predominantemente visual, utilizando principalmente os métodos sugeridos por Marcos Napolitano, autor fundamental para a compreensão dos usos de audiovisuais na historiografia. Dentre os pressupostos analíticos mobilizados pelo autor em sua obra e que foram aplicados ao objeto de estudo dessa pesquisa, está a necessidade de relacionar as linguagens específicas da fonte com a maneira que ela representa o período histórico em que a trama se passa. Dessa maneira, pode-se aferir que, apesar de evocar elementos considerados medievais a partir de um imaginário popular construído por outros produtos culturais, a obra mantém as principais características e técnicas clássicas das telenovelas, fazendo com que o público já consumidor dessas tramas se reconheçam nos personagens da fictícia Cália. Desse modo, a Idade Média é evocada como cenário de anseios e questões da sociedade brasileira contemporânea. Concordando com Kellen do Carmo Xavier (2018), DSR mostra-se como um híbrido entre as histórias medievais, evocadas pelos elementos audiovisuais, as séries fantásticas, inspiração primária da obra, e as telenovelas, a partir de suas bases técnicas.

PALAVRAS-CHAVES: Idade Média; Neomedievalismo; Telenovelas.

*Estudante de graduação no curso de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail de contato: annamasc027@gmail.com. Esse artigo foi resultado da disciplina Representações e usos da Idade Média: medievalismos ministrada pela Profa. Dra. Maria Cristina Correia L. Pereira. Agradecemos as sugestões da professora para realização desse texto, assim como as correções feitas por Renato da Silva Junior, historiador em formação.

A Idade Média nos trópicos: uma análise do neomedievalismo brasileiro a partir da telenovela *Deus Salve O Rei*

Anna Luisa Araujo Mascarenhas

Introdução

Não é novidade que a Idade Média tem sido retomada por obras ficcionais de diferentes tipos, desde livros até peças de teatro e, num plano mais recente, filmes. No século XXI, o interesse da sociedade pelo período medieval fica ainda mais evidente, tendo em vista a presença da temática no conteúdo de *Role Play Games* (RPGs), videogames, séries e também em feiras, boates, motéis e restaurantes, constituindo, assim, um verdadeiro nicho mercadológico em torno do assunto. Tamanha é a atenção dada ao período em nossa sociedade que a maior emissora de televisão do Brasil, a Rede Globo, fez um de seus maiores investimentos financeiros em uma telenovela cuja temática é medieval: *Deus Salve o Rei* (DSR), que estreou em 2018. A novela foi ao ar no horário das 19 horas, quando usualmente são exibidas novelas que se passam na contemporaneidade, com temáticas familiares, leves e divertidas. DSR, portanto, seria um ponto fora da curva, mas não a única tentativa de modernização e reinvenção do horário na emissora — em 1989, por exemplo, estreou a obra *Que Rei Sou Eu?* (Cassiano Gabus Mendes) que narrava a história do fictício reino europeu de Avilan entre 1786 e 1789. Essa telenovela usava da Idade Moderna como cenário para fazer uma alusão ao conturbado cenário político que o Brasil enfrentava no período. A obra entrou na história da teledramaturgia brasileira como um clássico, sendo a vencedora do Troféu Imprensa de 1990 na categoria melhor novela.

Para que um resultado bem sucedido fosse alcançado também em DSR, o investimento em publicidade foi fundamental. Para isso, foram

realizadas diversas campanhas, dentre elas a exibição do primeiro episódio no cinema de sete capitais brasileiras, contando com a presença dos atores que protagonizaram a trama. Para conquistar o público antes mesmo da estreia, curtas-metragens foram exibidos nos intervalos comerciais e em outros programas com ampla audiência como o *Fantástico*, além de uma campanha de divulgação intensa nas redes sociais. Com esse último aspecto, fica evidente que a emissora buscava também se conectar com um público mais jovem que já consumia obras neomedievais de grande sucesso no período em que a novela estreou, como, por exemplo, *Game Of Thrones* (GOT), série americana que foi alvo de comparações com a telenovela brasileira pela mídia.[1] A partir de uma breve pesquisa em portais de notícia e entretenimento online, é possível entender parte da relação dos telespectadores com o folhetim — campo também passível de pesquisas ricas sobre a relação do brasileiro com o medievo e suas representações. A priori, pode-se afirmar que o investimento feito pela emissora se efetivou ao menos parcialmente. O jornalista Bruno Astuto (2018) destaca que a estreia de DSR bateu recordes de audiência que não eram alcançados desde a estreia de *Cheias de Charme* no ano de 2012. No entanto, a partir da primeira semana a trama deixa de interessar os telespectadores (TVFOCO, 2018) e começa a apresentar oscilações. Após diversas alterações, cortes e reviravoltas, o folhetim chega ao fim

[1] Posteriormente, o próprio autor Daniel Adjafre declarou que usou as séries Game Of Thrones e Vikings como principais referências para a elaboração da novela. No entanto, basta assistir o primeiro capítulo da novela para constatar que, apesar de DSR e GOT serem obras com uma abordagem neomedieval, as similaridades se limitam a esse aspecto — a novela, pelo seu próprio formato, possui diversas especificidades, para além das diferenças orçamentárias.

alcançando quase o mesmo índice do horário nobre da emissora (NOTÍCIAS DA TV, 2018).

Também pode-se observar que, apesar do enredo não realizar nenhuma menção ao ano em que a trama se passa e as regiões geográficas serem fictícias (apesar da clara referência à região da Gália através do termo "Cália" empregado pela telenovela para indicar a localização dos reinos que a protagonizam), a trama foi divulgada como uma novela medieval e o público também a identificou enquanto tal. É nesse sentido que o presente artigo visa, a partir de uma análise predominantemente visual, mas que também se aterá aos outros aspectos da obra, evidenciar as especificidades de *Deus Salve o Rei*, uma novela brasileira, tomada aqui como um produto neomedieval. Além disso, pretende-se apontar de que maneira as temáticas medievais são inseridas no já conhecido formato das novelas e qual a ideia de medievo que pretende-se construir a partir disso.

A Idade Média em movimento melodramático: sobre a especificidade histórica e metodológica da fonte

Vale dissertar brevemente sobre a especificidade da fonte aqui trabalhada, destacando, a priori, sua historicidade. Isso porque é necessário a compreensão do surgimento e consolidação desse fenômeno para entender o lugar que as telenovelas ocuparam e ocupam na sociedade brasileira.

A Idade Média nos trópicos: uma análise do neomedievalismo brasileiro a partir da telenovela *Deus Salve O Rei*

Anna Luisa Araujo Mascarenhas

Durante a chamada “fase elitista” da televisão, na década 1950, quando o meio de comunicação ainda apresentava muitas limitações técnicas e econômicas, a principal forma de teledramaturgia eram os teleteatros. Com menor destaque, é nesse momento que surgem as telenovelas que, evidentemente, distanciam-se do formato contemporâneo, sendo herdeiras das famosas radionovelas. Com um único núcleo, as chamadas *novelinhas* possuíam cerca de dez personagens; cada capítulo continha vinte minutos de duração e era transmitida de três a quatro vezes por semana (BRANDÃO, 2010, p. 49–50). Essas produções eram feitas por profissionais da rádio e por isso, continham várias similaridades com as radionovelas, como por exemplo, as histórias trágicas de amor e a presença de um narrador.

É apenas na década seguinte, em meados de 1960, no mesmo momento em que as televisões deixam de ser vistas como um artigo de luxo, que busca-se a criação de uma linguagem específica para esse meio, florescendo assim um tempo de experimentação. Como aponta Alexandre Bergamo (2010), a televisão passa a ser vista como produto que está inserida no cotidiano das famílias brasileiras, assim, estabelece-se uma programação com princípios horizontais e verticais que são utilizados até os dias atuais – ou seja, a organização em faixas de horário temáticas e com horários reservados para determinados programas ao longo da semana. É nesse período também que o “povo” se consolida enquanto principal telespectador e, por isso, passa a ser gradativamente representado nas obras teleficcionais: “o povo, sua vida e os dramas que são particulares a cada um de acordo com a posição social em que ocupam na sociedade

passam, então, para o primeiro plano da teledramaturgia." (BERGAMO, 2010, p. 72). Assim é formada uma nova camada de produtores artísticos e culturais apartada do cinema, teatro e rádio.

Apesar de momentos importantes anteriores, é na década de 1970 que a televisão de fato se consolida. É no auge da Ditadura Militar e da censura, utilizando-se da infraestrutura da surgente Empresa Brasileira de Telecomunicações, a Embratel, que visava integrar a nação e via na TV uma ferramenta fundamental para tal, que as novelas assumem a liderança da indústria cultural brasileira. Para Esther Hamburger (2005, p. 52), "A teledramaturgia na década de 1970 viu a consolidação de um gênero que se legitimou como vitrine privilegiada da "novidade" em um país que acreditava marchar rumo a uma 'modernidade' inexorável". Esse momento é conhecido como "modernização televisiva" — diversas convenções conhecidas até hoje foram elaboradas nesse momento, sendo elas, de acordo com Hamburger (2005), a "introdução de tramas paralelas, a variação de cenários, o uso de linguagem coloquial e de gravações externas" (p. 51). Assim, indo apenas de uma simples forma de entretenimento, Hamburger (2011) destaca que as telenovelas desempenharam um papel fundamental na formação de uma comunidade nacional imaginada.

Na década seguinte, as tramas se adensam. As telenovelas que antes mostravam a modernização e a novidade do país agora eram fortes ferramentas de críticas que repercutiram de maneira direta na vida social e política do Brasil. Destacam-se algumas obras como *Roque Santeiro* (Dias

Gomes e Aguinaldo Silva, 1985), conhecida como a novela da democracia, *Vale Tudo* (Gilberto Braga, Aguinaldo Silva e Leonor Bassères, 1988), *O Salvador da Pátria* (Lauro César Muniz, 1989) e a já citada *Que Rei Sou Eu?* (Cassiano Gabus Mendes, 1989). Hamburger (2011, p. 80) define o período áureo das telenovelas — até o início dos anos 1990 — como um momento onde essas obras tinham o poder de sintetizar "processos de mudança em curso no país".

É evidente que esse cenário se altera com a consolidação da internet, televisão a cabo e, consequentemente, a chegada de séries estrangeiras no país. Nesse sentido, Hamburger afirma ainda que:

> A novela permanece estratégica na receita e na competição entre as emissoras de televisão, porém sua capacidade de polarizar audiências nacionais diminui. Novelas abusam de mensagens de conteúdo social, enquanto perdem seu diferencial estético e sua força polêmica. A nação já não prepondera porque os temas extrapolam fronteiras. Há poucas referências a temas polêmicos atuais. A opção é pelo desenvolvimento de campanhas politicamente corretas, muitas vezes em detrimento da dramaturgia. A estrutura de conflitos melodramáticos que sustenta a narrativa se mantém, mas em histórias que voltam a se restringir a espaços imaginados como femininos e de menor valor cultural. (HAMBURGER, 2011, p. 22)

Assim, aquilo que um dia foi um fenômeno capaz de parar o país, hoje perde espaço para as produções norte-americanas, que possuem outras estruturas técnicas e narrativas. Apesar de manter suas características principais, é possível observar alguns casos de tentativa de aproximação dos produtos estrangeiros — como é o caso do objeto deste artigo, *Deus Salve o Rei*.

Compreendendo o papel histórico e social das telenovelas, pode-se concluir que sua utilização enquanto objeto de estudo da História é mais do que justificável. Cada vez mais os historiadores ampliam seu leque de fontes a serem exploradas e, nesse sentido, as produções não escritas se destacam. Os filmes, por exemplo, já constituem área de estudo consolidada na historiografia. Apesar de possuir uma ampla pesquisa no campo da comunicação e ciências sociais, as telenovelas vêm ganhando cada vez mais espaço dentro dos estudos históricos. O professor doutor Marcos Napolitano se destaca enquanto um expoente no uso de audiovisuais enquanto fonte e objeto de estudo da História. Assim, a fundamentação teórico-metodológica utilizada neste artigo tem como base principal o texto *Fontes Visuais: A História Depois do Papel* (2005), escrito por esse autor.

Pensando nos objetivos desse artigo, é importante ressaltar que, quando é feita a análise de uma obra ficcional histórica, o intuito não deve ser apontar o que é "real" ou não a partir de um ponto de vista histórico — quando isso é feito, o caráter artístico das obras acaba sendo desconsiderado e não se chega a uma conclusão histórica relevante. Como aponta Napolitano (2005, p. 237), "O mais importante é entender o porquê das adaptações, omissões e falsificações que são apresentadas [...]". É necessário, portanto, relacionar as linguagens específicas da fonte — no caso deste artigo, a telenovela — com a maneira que ela representa tal período histórico. O autor também aponta que, ao analisar fontes audiovisuais, questões estético-técnicas, como a dinâmica da câmera, enquadramento e cores, não podem ser deixadas de lado. Isso porque

esses elementos são fundamentais para construção de um sentido (Napolitano, 2005, p. 267). É evidente que, a depender dos objetivos de cada pesquisa, se dará mais ou menos atenção para esses aspectos, mas de maneira alguma eles podem ser ignorados, pois a intencionalidade do autor também se faz presente neles, sendo possível, a partir de tais elementos, observar qual tipo de memória está sendo construída acerca de um determinado período histórico.

Pensando na metodologia que foi utilizada, para a realização de uma análise nos moldes da indicada pelo autor, foram feitos fichamentos de cada capítulo da novela contendo sinopse, argumento geral e comentários. Dado o escopo do projeto e a extensa duração da novela, serão analisados aqui os capítulos da primeira semana de exibição. Esse recorte foi escolhido porque, segundo Napolitano (2005, p. 278), "a primeira semana de uma telenovela costuma ser fundamental para a definição de papéis e tensões dramáticas". Após esse período, a interação do público é fundamental para os rumos da obra, já que uma de suas características principais é seu caráter flexível. Por isso, ao focar nos primeiros seis capítulos, é possível observar a intencionalidade dos autores sem maiores interferências externas. Abre-se assim uma outra possibilidade de pesquisa da obra em sua integralidade para averiguar de que maneira o roteiro prossegue após esse período e o que isso diz sobre a visão da sociedade contemporânea brasileira sobre o medievo.

Neomedievalismo: uma questão política

Antes de partir para a análise, é importante justificar a escolha do uso do termo "neomedievalismo", pois os estudos acerca dos usos e das representações da Idade Média ainda representam um campo relativamente novo na História. Dessa maneira, as nomenclaturas ainda são motivo de debate — enquanto alguns autores optam por 'medievalismo', outros seguem no mesmo caminho escolhido neste artigo.

Leslie J. Workman, um dos principais nomes dos estudos dos usos do medievo fora da Europa, utilizava-se do termo medievalismo sem muitas distinções entre o que era historicamente acurado, o que era fantasioso e o que eram estudos da chamada Idade Média histórica. Mais recentemente, como apontam Nadia Altschul e Lukas Gabriel Grzybowski, a academia anglófona faz um esforço em apontar como medievalismo aquilo que se refere ao período medieval e neomedievalismo como aquilo que possui um "distanciamento lúdico do passado" (2020, p. 6). Autores francófonos, por outro lado, fazem uma distinção entre *médievistes* e *médiévalistes*. No Brasil, não é incomum que a sua historiografia siga o os mesmos caminhos da historiografia francesa, por isso a proposta de Altschul e Grzybowski de que, a partir de uma perspectiva pós-colonial, o termo neomedievalismo seria o "mais preciso e adequado para examinar as invenções e os reaproveitamentos de elementos daquilo que em nossos próprios espaços e trajetórias têm sido associados ao *medieval*" (2020, p. 8). Logo, essa é uma escolha política de resistência à colonização intelectual.

Carolina Gual da Silva, em seu artigo “Relações de Gênero e Telenovelas: Um Estudo de Caso com Abordagem de Neomedievalismo” afirma que o uso do termo neomedievalismo permite que a reflexão acerca da Idade Média e seus usos seja feita fora dos quadros euro-centrados, o que faz com que as recriações e as imaginações locais sobre o medievo não sejam escanteadas (2021, p. 191). É com base nisso que esse artigo seguirá definindo a novela *Deus Salve o Rei* como um neomedievalismo.

O neomedievalismo em Deus Salve o Rei

Questões audiovisuais

Como já foi explicitado, em nenhum momento o enredo da novela se afirma a partir da fala dos personagens em um espaço ou período propriamente medieval, no entanto, a associação do folhetim com o medievo é inevitável. Muitas vezes, essa associação ocorre porque a obra usa de referências de um imaginário comum do que seria a Idade Média já consolidadas a partir de outros repertórios culturais, e não de referências rigorosamente medievais. É possível relacionar esse fenômeno com o conceito de *memória-prótese (prosthetic memory)* da historiadora Alison Landsberg (2004). Apesar de em sua tese a autora ter como foco de seus estudos de que maneira novos grupos sociais são inseridos na memória da história estadunidense a partir de produções culturais, é possível pensar em *memória-prótese* para observar como a memória coletiva do período medieval é transmitida através de representações da indústria cultural. Assim, com base em alguns elementos que já estão inseridos na sociedade brasileira, o telespectador pode conectar o folhetim ao medievo. Nesse

tópico do artigo, será destacado quais são os elementos que possibilitam essa associação.

Iniciando a partir de aspectos visuais, as paisagens e cenografia se destacam. A equipe de gravação viajou para Espanha, Escócia e Islândia capturando imagens da natureza, castelos, vilarejos e ruínas para que o público associasse esses locais ao cenário da novela (LOPES, 2017). O resto da ambientação ficou a cargo da construção de uma cidade cinematográfica e efeitos digitais. Os castelos são fortes protagonistas dentro desse âmbito – canonizados pelos clássicos da Disney, essas construções são indispensáveis para criar uma paisagem medieval, tornando-se verdadeiros protagonistas da trama. Os reinos têm seus cenários construídos com base na Espanha medieval: o vilarejo de Montemor se inspira na cidade de Paüls e suas construções de pedras; já o castelo desse reino utilizado nas cenas externas é o emblemático *Puente Nuevo* em Andaluzia (SILVA, 2021). Para caracterização de Artena, construiu-se a fachada de um castelo inspirado no complexo palaciano de Alhambra, também na Espanha.

Ao assistir os capítulos, é possível observar que os castelos não ocupam o papel de um simples cenário. Na maioria das cenas com o núcleo da nobreza, essas construções ganham lugar de destaque e prestígio. A própria movimentação da câmera é, de certa maneira, alterada para esse realce. Como aponta Marcos Napolitano, as telenovelas utilizam-se de enquadramentos e cortes convencionais e dinâmicos, evitando que a câmera fique muito tempo parada em uma única posição e

garantindo uma fácil compreensão das tensões emocionais dos personagens pelos telespectadores (2005, p. 277). No entanto, a partir da análise da primeira semana de exibição do folhetim, pode-se observar a priori que, principalmente nas cenas dentro dos castelos, mas não somente, os cortes não são tão dinâmicos, ou seja, a cena é apresentada por um único ângulo por mais tempo que o usual. É possível a realização de um estudo sistemático que contribua para a verificação dinamismo aplicado às cenas usualmente em comparação à DSR, todavia, em um primeiro momento já é possível afirmar que há uma alteração no jogo de câmera mais recorrente. Os ângulos mais utilizados pela trama, geralmente são *normal/reto*, no nível dos olhos do personagem em destaque, ou *lateral*, quando os personagens se encontram de perfil. Ambos são utilizados em plano médio ou aberto, evidenciando assim não apenas os indivíduos como também os elementos internos que os cercam. Diferentemente do uso mais tradicional em telenovelas brasileiras, em DSR o foco da câmera não é, em grande parte das cenas, somente a emoção do personagem. Longas cenas nesses ângulos permitem que o telespectador preste atenção nas características internas dos castelos como os arcos ogivais, vitrais, pedras entre outros. Dessa maneira, o cenário cumpre um papel de não apenas ambientar a trama, mas também de imergir o telespectador em um período medieval.

Outro fator importante na cenografia que também pode ser observado é o uso das luzes. No interior dos castelos, onde boa parte das cenas são ambientadas, há um constante contraste entre escuridão e luzes. Destaca-se aquilo que é comumente associado às histórias

'medievais', como no caso das figuras, o trono, os arcos e os vitrais. Para além disso, esse confronto entre trevas e luzes alimenta a visão, construída no século XIX, de uma Idade Média de tons preto e branco (inclusive, os castelos seguem essa paleta de cores, diferente do que era no medievo). É a típica visão de um período misterioso e sombrio. A cartela de cores escolhida para as cenas que se passam ao ar livre também contribui para essa visão — os céus estão sempre nublados e a paleta de cores assume predominantemente tons frios. A exceção é o reino de Montemor, cuja paleta característica é formada por tons mais quentes como o vermelho e amarelo, ao passo que a ambientação desse local é associada aos *mocinhos* da telenovela.

Além disso, um elemento fundamental para a construção de um imaginário medieval são os figurinos. A equipe responsável pelo figurino, liderada pela estilista Mariana Sued, afirmou que 12 mil imagens diferentes foram pesquisadas em livros, museus e filmes para composição do figurino da novela, que contava com 5 mil peças. Nas palavras de Sued, o visual dos plebeus foi o "clássico" — tomando como exemplo a protagonista Amália (Marina Ruy Barbosa), ela usa corsets, saias rodadas, aventais e acessórios "rústicos" feitos com metais e couro, materiais que serão amplamente utilizados nas indumentárias de maneira geral (MEMÓRIA GLOBO, 2024a). As peças que são a base da sobreposição são tons encardidos, caracterizando ainda mais a personagem como plebéia. Já entre os nobres, a diversidade nas indumentárias foi maior. Os príncipes de Montemor, por exemplo, são colocados em gibões e calças de cores escuras com diversos elementos em metal. As capas são outro elemento fundamental para a

nobreza de *Deus Salve o Rei*, sendo utilizadas por homens e mulheres. A princesa Catarina (Bruna Marquezine) é uma personagem que se destaca pois não aparece dentro dos ideais imaginados para uma princesa medieval, vestindo tecidos fluídos de tons menos intensos, decotes profundos e muitos acessórios em metal. Essa caracterização foi intencional: Marina Sued afirma que, apesar das pesquisas históricas, o figurino de Catarina foi fortemente influenciado pela alta costura contemporânea (HIPPERTT, 2017). Produzindo um certo padrão, outro personagem colocado, ao menos nos primeiros episódios, como um vilão, Virgílio (Ricardo Pereira) também apresenta um corte de cabelo moderno ao invés de longas madeixas como os outros personagens masculinos. Alguns clássicos da moda medieval em representações posteriores são deixados de lado em *Deus Salve o Rei.* Por exemplo, os chapéus cônicos são substituídos por longos cabelos trançados de diferentes maneiras ao longo dos capítulos e os clássicos calçados *apoulaine* não são utilizados, sendo transformados em botas e saltos. Apesar da falta de acuracidade histórica e anacronismos (que são feitos de forma consciente, já que a telenovela não possui o objetivo de se apresentar enquanto historicamente crível), a escolha de cores clássicas como o azul, vermelho, verde e dourado em tons mais escuros, peças longas como vestidos e tûnicas, cabelos longos, espartilhos e tranças são suficientes para que o telespectador brasileiro identifique que os personagens se localizam temporalmente na Idade Média.

Para além dos aspectos visuais, a trilha sonora é fundamental para a ambientação. A tradicional música inglesa que tem sua letra datada do

século XVII, *Scarborough Fair,* é gravada pela cantora norueguesa Aurora para a trilha de abertura. O produtor musical Alexandre Faria adaptou a canção aos "moldes medievais" e gravou todas as outras músicas que compõem a trama na República Tcheca, também com esses mesmos moldes (MEMÓRIA GLOBO, 2024b). Vale ressaltar que, assim como é feito com as gravações de paisagens, busca-se na Europa a ambientação sonora, pois, apesar do Brasil possuir profissionais habilitados para tocar instrumentos medievais, é no continente europeu que está a legitimidade da "verdadeira" Idade Média. Mesmo que a narrativa não busque produzir uma obra historicamente acurada, é possível observar como, através de alguns aspectos como esse, a emissora busca vender uma imagem de fidelidade histórica. Ao mesmo tempo, buscando a aproximação com o telespectador, são utilizadas músicas contemporâneas em meio ao cenário medieval, como por exemplo, a trilha sonora do casal protagonista é a canção *Watch It All Fade* (2018) de Gavin James.

Por fim, a abertura da novela é feita a partir de uma animação com contrastes entre claro e escuro que passa por guerras, cavaleiros, cenas de coroação e conflitos entre o bem e o mal. Os créditos e o nome da novela são escritos com fontes que visam mimetizar as letras góticas.

Dessa forma, é possível compreender que as escolhas técnicas não tem seu significado circunscrito a esse meio. A historiadora Mônica Kornis destaca essas aspectos na construção de produções audiovisuais históricas:

A Idade Média nos trópicos: uma análise do neomedievalismo brasileiro a partir da telenovela *Deus Salve O Rei*

Anna Luisa Araujo Mascarenhas

> Os vários elementos da elaboração de um filme ou programa de televisão – a montagem, o enquadramento, os movimentos de câmera, a iluminação, a utilização ou não da cor – são elementos estéticos formadores de uma linguagem criadora de significados específicos que *transformam e interpretam o passado*. (KORNIS, 2008, p. 57, grifo nosso)

Ou seja, as escolhas aqui mencionadas corroboram para criação de uma visão do período medieval que não busca ser historicamente acurada, mas sim reforçar uma *interpretação* já consolidada a partir de produções culturais estrangeiras e também destacar *transformações* dessa visão de acordo com as especificidades brasileiras que podem ser vistas de maneira privilegiada na construção da trama.

Enredo

É evidente que a caracterização da novela enquanto um neomedievalismo não é fruto somente de questões visuais e técnicas. *Deus Salve o Rei* se utiliza de *topoi* comuns nas histórias medievais para a construção de seu enredo. A telenovela conta a história de dois reinos, Montemor e Artena, que, graças a um acordo que envolve o fornecimento de água e minério de ferro, vivem em paz depois de anos de guerra. Em uma viagem que visa encontrar fontes de água para que o reino de Montemor conquistasse sua independência, o príncipe herdeiro Afonso (Rômulo Estrela) acaba sendo ferido e é salvo por uma plebéia de Artena, a mocinha Amália. Neste sub-tópico, serão abordados de maneira mais detalhada alguns aspectos comuns ao medievo que são representados na telenovela aqui analisada.

O príncipe/cavaleiro que sai em uma expedição em busca de algo precioso e fundamental para o seu reino já apresenta um *topos* de diversas histórias de cavalaria. Mas o que se destaca na trama inicial da novela é que não é o príncipe que salva a donzela, mas sim o oposto. Nas obras neomedievais do século XXI, a inversão de papéis ou a mocinha que salva a si mesma vem se tornando um cânone. Após passar pelos cuidados de Amália, inevitavelmente os protagonistas acabam se apaixonando. Aqui, já se apresenta outro *topos*: o do amor proibido. Amália era uma mulher comprometida com o vendedor de tecidos Virgílio e Afonso era o futuro rei de Montemor, não podendo se casar com uma plebéia. Para ficar com a protagonista definitivamente, além de abdicar do trono, Afonso deve enfrentar o ex-namorado de Amália em um duelo — outro *topos* medieval que se repete em diversos momentos durante a trama. Por ser caracterizado como um príncipe benevolente, o vendedor de tecidos tem sua vida poupada, apesar de perder a batalha. Aqui vale ressaltar que o tema dos conflitos aparece de forma recorrente em todos os episódios que foram objeto de estudo deste artigo. Desde a abertura do folhetim, onde a história dos reinos é narrada enquanto imagens de lutas sangrentas passam em câmera lenta, até duelos entre “mocinhos” e “vilões”, esses momentos ganham destaque sempre que aparecem. Tendo em vista o horário de exibição da telenovela e, por consequência, a baixa classificação indicativa, as cenas não são explícitas e sangrentas como é usual nas séries norte-americanas, no entanto, a relevância atribuída a esses acontecimentos contribuem para uma visão de Idade Média violenta já muito replicada pela indústria cultural.

O estereotipado monarca irresponsável que não se preocupa com o reino está presente na figura de Rodolfo, irmão de Afonso. O personagem pertence ao núcleo de comédia que sempre se destaca nas conhecidas *novelas das sete*. Para além disso, a associação da Idade Média ao humor, seja para rir desse período ou com ele, é uma das mais recorrentes. O príncipe Rodolfo não comparece aos compromissos reais, não passou pela academia militar e não se importa com o bem-estar de seu povo. Sua maior preocupação é oferecer festas luxuosas e conquistar as mulheres do reino, até que Afonso abdica do trono para ficar com sua nova paixão. A partir disso, o núcleo tem como aspecto central as confusões causadas por Rodolfo enquanto rei. Esse personagem representa um estereótipo — equivocado — medieval, o do príncipe *bon vivant*.

Outro núcleo que merece destaque é o místico. Atualmente, é inevitável a associação entre Idade Média e bruxas/feiticeiras. Apesar da conhecida *caça às bruxas* ter ocorrido de maneira significativa na Idade Moderna, foi na memória do medievo que esse fenômeno se consolidou e foi elevado ao nível fictício e mitológico. A maioria das obras que podem ser classificadas enquanto neomedievais usam desse aspecto enquanto um enredo de destaque. Assim, já no quinto capítulo, enquanto volta a Montemor pela floresta, uma mandingueira — termo utilizado pela própria telenovela — confronta Afonso, dando previsões enigmáticas sobre o futuro de sua vida e desaparecendo. Esse núcleo é fundamental para reforçar uma noção que, atualmente, já é clássica de uma Idade Média mágica. Ao longo do folhetim, a partir de uma primeira análise das sinopses de cada capítulo, pode-se concluir que esse núcleo aumenta e

ganha cada vez mais destaque na reta final da telenovela com a chegada da Inquisição e conflitos pessoais das bruxas ao tentarem controlar seus poderes. O Portal UOL de notícias aponta esse aspecto como um dos principais responsáveis pelo sucesso da obra:

> A novela das 19h demorou para engrenar, mas acabou conquistando seu espaço e melhorou consideravelmente na audiência – nesta semana, a trama já ultrapassou os 30 pontos de média no Ibope em São Paulo, onde cada ponto equivale a cerca de 72 mil domicílios. Um dos grandes responsáveis por essa recuperação da novela é o núcleo das bruxas, composto pelas personagens Brice (Bia Arantes), Selena (Marina Moschen) e Agnes (Mel Maia). Coadjuvantes no início, elas foram ganhando cada vez mais espaço. (UOL, 2018)

É interessante destacar que a Igreja Católica não aparece de maneira relevante durante a novela. Nem mesmo as igrejas enquanto cenário ganham destaque. A exceção é o personagem Dom Bartolomeu (Stênio Garcia),[2] o inquisidor da região fictícia da Cália que vai ao reino de Montemor atender uma denúncia da vilã Catarina de que o príncipe estaria enfeitiçado. Ou seja, a Igreja só aparece vinculada à temática das bruxas, desvinculando a associação que muitas vezes é feita entre medievo e catolicismo. Tendo em vista que a ausência também é uma forma de memoração, vale refletir o porquê dessa omissão. Uma hipótese que pode ser levantada pode surgir a partir do conhecimento de que durante as últimas décadas as religiões evangélicas obtiveram um crescimento considerável e relevante na sociedade brasileira. Assim, não abordar a relação fundamental entre a Idade Média e a Igreja católica pode ser uma

[2] Esse personagem só aparece na telenovela cinco meses após a estreia e, portanto, não pode ser objeto de análise dessa pesquisa.

escolha para que um público neopentecostal se aproxime da trama. Dado o escopo desse artigo, essa questão não será aprofundada, mas é posta aqui como um ponto de partida para uma nova reflexão que pode ser realizada academicamente.

Um neomedievalismo à brasileira

Ao assistir a telenovela buscou-se compreender quais eram as especificidades de *Deus Salve o Rei* enquanto um produto neomedieval brasileiro. A aproximação da Idade Média com elementos já conhecidos dos brasileiros ocorre para que o telespectador se identifique com a trama e, como consequência, sinta vontade de acompanhá-la. Nesse sentido, Carolina Gual da Silva destaca em seu artigo a semelhança entre a construção das feiras medievais com as feiras de rua brasileiras em DSR:

> "Embora a cenografia remeta a uma vila medieval, a evocação das feiras livres brasileiras está também presente na caracterização. Opera-se, assim, um movimento que é ao mesmo tempo de distanciamento temporal, mas também de familiaridade para o público". (SILVA, 2021, p. 198)

Pode-se observar de maneira mais significativa essa aproximação sendo feita por meio do enredo da trama. É possível observar que o folhetim usa da Idade Média como, segundo a nomenclatura de Umberto Eco, maneira e pretexto (1989, p. 80). Ou seja, não existe a intenção de reviver as relações medievais, e os personagens, apesar do tipo medieval, apresentam diversas características contemporâneas. Sobre isso, a temática do casamento se torna um exemplo privilegiado de análise: nos capítulos assistidos, algumas cenas se destacam, como quando a protagonista Amália afirma, no primeiro capítulo, que não existe diferença

entre ter um marido e um patrão; o príncipe Afonso, ao duelar com o ex-namorado de Amália, afirma que a donzela não pertencia a nenhum deles, pois ela não era uma posse; a mãe da protagonista destaca por diversas vezes que a garota não precisa do casamento para se sentir realizada, que era melhor permanecer solteira a estar em um relacionamento infeliz. Todos esses discursos contém um caráter contemporâneo e, até certo ponto, feminista — eles reproduzem o discurso da sociedade que está assistindo a telenovela, não a que está sendo representada. Santiago Gutiérrez García afirma que atualmente há uma tendência em transferir as "vozes ignoradas" do presente para uma nova interpretação histórica do passado (2023, p. 151) — é possível observar que esse fenômeno ocorre na telenovela com as narrativas femininas. Nesse sentido, como afirma Silva, as tensões existentes na sociedade brasileira são transportadas para a Idade Média, que atua como uma potencializadora de demandas e preocupações brasileiras (2021, p. 199). Assim, ao mesmo tempo que reforça uma memória do medievo, a telenovela apresenta também questões políticas e sociais contemporâneas, evocando, de certo modo e com dimensões e impactos distintos, o papel que esse tipo de obra possuía no período da redemocratização até meados da década de 1990 e ainda busca ter.

Apesar de buscar um público novo com a temática medieval, *Deus Salve o Rei* ainda visava alcançar os telespectadores assíduos das telenovelas. Por isso, os *topoi* que foram mencionados anteriormente enquanto medievais possuem relação direta dos temas comuns à maioria das novelas. A história de um amor avassalador e proibido, um casal que

abdica de aspectos pessoais para ficarem juntos, uma vilã que está disposta a fazer tudo para ascender em sua vida, personagens femininas fortes que batalham para alcançar seus objetivos — todos esses aspectos que são encontrados em DSR podem ser encontrados em diversas outras telenovelas que se passam no Brasil contemporâneo. Isso ocorre de maneira intencional. Nas palavras do autor Daniel Adjafre:

> Desde o começo a gente pensou em um projeto no qual os personagens agissem e tivessem relações contemporâneas. Se eles se apaixonam, não nos interessa muito retratar os códigos daquela época. A gente quer que o público se identifique com aquilo. Apesar de ter uma pesquisa muito grande, não interessa um casal que só pega na mão. (LOPES, 2017)

Um aspecto de menor relevância, mas interessante para se observar como a produção da novela age para que o público brasileiro se veja nos personagens "medievais" é a temática do banho, um hábito cotidiano para a grande maioria dos brasileiros. Enquanto em produções europeias e norte-americanas a Idade Média é genericamente vista como um período com condições de higiene precárias, nos seis capítulos analisados de *Deus Salve o Rei* os personagens constantemente aparecem tomando banhos ou falando sobre, indo contra a ideia do medievo associado à sujeira e doenças.

A linguagem é outro aspecto que pode ser destacado. As telenovelas caracteristicamente possuem uma linguagem coloquial, sendo compreendida sem grandes dificuldades pelos telespectadores, no entanto, *Deus Salve o Rei* encontra aqui um conflito — como fazer com que a linguagem fosse identificada como medieval já que, evidentemente, a novela deveria alcançar o público brasileiro? É possível identificar dois

tipos de linguagem na novela: os núcleos formados pela nobreza utilizam o imperativo na segunda pessoa do plural (por exemplo, *vós fizestes*, *vou chamar-vos*) e palavras menos cotidianas; já os personagens que compõem a plebe usam do português coloquial, próximo do falado habitualmente pelos brasileiros, com algumas alterações de vocabulário. Aqui, os autores aproximam o público dos plebeus — como afirma Esther Hamburger, os folhetins são majoritariamente elaborados para a chamada *classe C*, ou seja, para uma classe média (GODOI, 2005, p. 46). Desse modo, pode-se dizer que ao colocar um vocabulário mais simples nos plebeus, busca-se a identificação dos telespectadores — que, em geral, não pertencem à elite brasileira — com essa camada da sociedade medieval.

Kellen do Carmo Xavier (2008) define esse processo de apropriação do medievo, inspiração nas séries norte-americanas e manutenção da forma melodramática como uma hibridização das fontes, algo característico em obras que ela define como *pós-modernas*. Não podendo ser definida apenas como uma coisa ou outra, Xavier aponta que "DSR se apresentaria como um híbrido entre as sagas fantásticas, as narrativas seriadas de sucesso internacional e as telenovelas, consagradas em nível nacional" (Xavier, 2008, p. 7).

Considerações finais

Tendo como objeto de estudo a telenovela da Rede Globo *Deus Salve o Rei*, esse artigo buscou analisar de que maneira aspectos visuais, de áudio e enredo são mobilizados para uma apropriação do medievo a partir dos moldes novelescos, bem como o modo pelo qual a temática

medieval interfere nas forma da novela e qual a ideia de Idade Média passada ao telespectador a partir do folhetim.

Apesar da realização de pesquisas históricas por parte da produção, a Idade Média em DSR é construída a partir de elementos já canonizados por outros produtos culturais, como filmes e séries norte-americanas. É a partir desses produtos que a telenovela mobiliza elementos para o reconhecimento da trama enquanto medieval. O medievo está predominantemente presente em elementos visuais e sonoros: uso de vestimentas como espartilho, saias e túnicas; paisagens europeias; grandes castelos; escolha de uma paleta de cores mais escura e fria; trilha sonora medieval e uso de fontes "góticas". Ademais, ele também se mostra presente no enredo pelas grandes batalhas, romance entre príncipe e plebéia e presença de bruxas e feiticeiras. As evocações de elementos popularmente conhecidos como medievais traz a noção de uma Idade Média misteriosa, obscura e mágica — vale ressaltar que, apesar dessa análise primária, a obra não deve ser vista apenas pela intencionalidade do autor. Isso porque, tendo em vista o caráter intrinsecamente aberto que as telenovelas possuem, a maneira pela qual o público recebe o audiovisual também deve ser levada em consideração. Esse aspecto foge ao escopo deste artigo, no entanto, é um campo que está com poucos trabalhos e que pode produzir conclusões muito interessantes para os estudos neomedievalistas no Brasil.

Apesar desses elementos, a forma tradicional da novela, de maneira geral, se manteve a mesma. A maior alteração desse molde já consolidado

nas telenovelas pode ser atribuída às movimentações da câmera que, nos capítulos analisados, se mostraram menos dinâmicos, dando protagonismo também aos elementos cenográficos. Já as tramas, conflitos e relações de *Deus Salve o Rei* são majoritariamente contemporâneas, desse modo, o telespectador brasileiro do século XXI pode se conectar com os personagens da fictícia Cália medieval. Desse modo, utilizando da Idade Média como plano de fundo, DSR expõe conflitos e anseios modernos, para além da manutenção de topos já conhecidos pelo público.

Portanto, seguindo a ideia trazida por Kellen do Carmo Xavier, a novela *Deus Salve o Rei* mostra-se como um híbrido entre as histórias medievais que evoca pelos elementos audiovisuais, as séries fantásticas que são a principal inspiração da trama e as telenovelas, fenômeno consolidado no cotidiano dos brasileiros.

Fontes

Deus Salve o Rei. Direção: Luciano Sabino. Autoria: Daniel Adjafre. Rio de Janeiro: TV Globo, 2018. Programa de Televisão.

MEMÓRIA GLOBO. Deus Salve o Rei: cenografia e figurino. 2024a. Disponível em: https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/novelas/deus-salve-o-rei/noticia/cenografia-e-figurino.ghtml. Acesso em: 25 nov. 2024.

MEMÓRIA GLOBO. Deus Salve o Rei: trilha sonora. 2024b. Disponível em: https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/novelas/deus-salve-o-rei/noticia/trilha-sonora.ghtml. Acesso em: 25 nov. 2024.

Referências bibliográficas

ASTUTO, Bruno. Estreia de Deus Salve o Rei bate recorde de audiência: nova novela das 7 estreou com ótimos índices nesta terça-feira (9). Nova novela das 7 estreou com ótimos índices nesta terça-feira (9). Disponível em: https://epoca.globo.com/sociedade/bruno-astuto/noticia/2018/01/estreia-de-deus-salve-o-rei-bate-recorde-de-audiencia.html. Acesso em: 01 ago. 2025.

BERGAMO, Alexandre. A reconfiguração do público. In: RIBEIRO, Ana Paula Goulart; SACRAMENTO, Igor; ROXO, Marco. História da Televisão no Brasil: do início aos dias de hoje. São Paulo: Contexto, 2010

BRANDÃO, Cristiana. As primeiras produções teleficcionais. In: RIBEIRO, Ana Paula Goulart; SACRAMENTO, Igor; ROXO, Marco. História da Televisão no Brasil: do início aos dias de hoje. São Paulo: Contexto, 2010.

ECO, Umberto. Dez modos de sonhar a Idade Média. In: Sobre Os Espelhos E Outros Ensaios. [S.*l*]: Nova Fronteira, 1989, p. 74–85.

GODOI, Christian. Bibliografia Comentada: "O Brasil Antenado: a sociedade da Novela". Novos Olhares: Grupo de Estudos sobre Práticas de Recepção a Produtos Mediáticos – ECA/USP, São Paulo, v. 1, n. 15, p. 45–50, 2005.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel; ALTSCHUL, Nadia R. Em Busca dos Dragões: a Idade Média no Brasil. Antíteses, *[S.l.]*, v. 13, n. 26, p. 24–35, 2020. DOI: 10.5433/1984-3356.2020v13n26p24. Disponível em:

https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/42304. Acesso em: 20 ago. 2024.

HAMBURGER, Esther Império. Teleficção nos Anos 70: Interpretação da Nação. In: Antonio Risério; Carlos Alberto Messeder Pereira; Cláudio Novaes Pinto Coelho; Cristina Freire; Daniel Revah; Dulce Aquino; Esther Hamburger; João Adolfo Hansen; Luiz Carlos Maciel; Luiz Fernando Ramos; Luiz Tatit; Marcos Napolitano; Maria Rita Kehl; Nico. (Orgs.). Anos 70: Trajetórias. 1. ed. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2006, v. I, p. 47–52.

_____ Telenovelas e interpretações do Brasil. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, São Paulo, v. 1, n. 82, p. 61–86, 2011.

HIPPERTT, Juliana. 'Deus Salve o Rei': Figurinista dá detalhes das roupas da nova novela das 7. 2017. Disponível em: https://gshow.globo.com/novelas/deus-salve-o-rei/noticia/deus-salve-o-rei-figurinista-da-detalhes-das-roupas-da-nova-novela-das-7.ghtml. Acesso em: 25 nov. 2024.

LANDSBERG, Alison. Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture (English Edition). Columbia: Columbia University Press, 2004.

LOPES, Fernanda. Deus Salve o Rei tem maior equipe de efeitos visuais da história das novelas. 2017. Disponível em: https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/televisao/deus-salve-o-rei-tem-maior-equipe-de-efeitos-visuais-da-historia-das-novelas-18140. Acesso em: 20 nov. 2024.

NAPOLITANO, Marcos. Fontes audiovisuais: A História Depois do Papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes históricas. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2005, p. 235–289.

NOTÍCIAS DA TV. No último capítulo, Deus Salve o Rei quase supera ibope de novela das nove. 2018. Disponível em: https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/audiencias/no-ultimo-capitulo-deus-salve-o-rei-quase-supera-novela-das-nove-21649. Acesso em: 01 ago. 2025.

SILVA, Carolina Gual da. Relações de Gênero e Telenovelas: um estudo de caso com abordagem de neomedievalismo. Signum, [*S.l*], v. 1, n. 21, p. 183–203, 2021.

TVFOCO. Se não emplacar de vez, Globo pode matar protagonista de Deus Salve o Rei. 2018. Disponível em: https://tribunahoje.com/noticias/entretenimento/2018/04/05/5312-se-nao-emplacar-de-vez-globo-pode-matar-protagonista-de-deus-salve-o-rei. Acesso em: 01 ago. 2025.

UOL. Como as bruxas enfeitiçaram o público e dominaram "Deus Salve o Rei". Disponível em: https://tvefamosos.uol.com.br/listas/quatro-elementos-que-fizeram-das-bruxas-a-sensacao-de-deus-salve-o-rei.htm. Acesso em: 10 nov. 2024.

KORNIS, Mônica Almeida. Cinema, televisão e história. São Paulo: Zahar, 2008.

XAVIER, Kellen do Carmo. Hibridação e reciclagem em narrativas pós-modernas: considerações sobre a novela Deus Salve o Rei. In: II SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PESQUISAS EM MIDIATIZAÇÃO E PROCESSOS SOCIAIS, 2., 2018, São Leopoldo. Anais eletrônicos, p. 1–8.

ARTIGO

A luta por uma História escrita por mãos negras: branquitude e o perfil racial dos alunos de História da Universidade Federal de Integração Latino-Americana*

Talles do Nascimento Martins **

Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA)

Victor Evangelista Santos ***

Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p139-175

resumo

O estudo proposto investiga a relação entre branquitude e a construção historiográfica a partir da análise do perfil racial dos discentes do curso de História, Licenciatura e Bacharelado América-Latina, da Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA). Partindo do pressuposto de que a escrita da história é um ato político, o trabalho problematiza a predominância de estudantes brancos em um curso que visa formar profissionais para atuar em contextos multiculturais na América Latina. A pesquisa articula dois eixos centrais na luta por uma historiografia produzida por autores negros, que conteste narrativas hegemônicas eurocêntricas e a contradição entre o discurso institucional de integração latino-americana e a sub-representação de estudantes negros no corpo discente. Utilizando como metodologia quantitativas com os dados demográficos e análise documental, a fim de examinar como a branquitude opera na reprodução de desigualdades epistemológicas, questionando até que ponto a universidade – como espaço de formação – reflete ou desafia estruturas coloniais na produção do conhecimento histórico. Conclui-se com reflexões sobre políticas afirmativas e a necessidade de descolonização curricular para efetivar uma escrita da história plural e antirracista, visto que o perfil do estudante de história ainda é de pessoas brancas, com ênfase em homens brancos.

PALAVRAS-CHAVES: Branquitude; educação antirracista; Historiografia negra.

* Expressamos nossa gratidão ao Grupo de Estudos Nzinga e ao Grupo de Estudos Olhares Negros, ambos vinculados à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, pela construção de um espaço de reflexão crítica, que fomenta o debate sobre as questões raciais e contribui para a problematização da histórica sub-representação da população negra no campo intelectual e acadêmico.

** Graduando em História. E-mail: talesmrtns76@outlook.com.
*** Graduando em História Grau Licenciatura. E-mail: ve.santos.2022@aluno.unila.edu.br. Bolsista de IC-IS do/da, Fundação Araucária.

A luta por uma História escrita por mãos negras: branquitude e o perfil racial dos alunos de História da Universidade Federal de Integração Latino-Americana

Talles do Nascimento Martins
Victor Evangelista Santos

Introdução

A pesquisa propõe-se a analisar o perfil racial dos alunos do curso de História (Licenciatura e Bacharelado) da UNILA com dados de 2024, investigando como a Branquitude associada ao privilégio de ser branco em uma sociedade que o humano, belo e inteligente é ser branco (Bento, 2022) se manifesta na diversidade racial do corpo discente. Além disso, questiona em que medida a Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), mesmo com sua proposta de integração latino-americana, reproduz lógicas coloniais racistas na produção do conhecimento. Para isso, combina-se análise quantitativa de dados sociorraciais, à luz de referenciais como a branquitude (Bento, 2022) e a colonialidade do saber (Quijano, 2010).

O estudo visa contribuir para a desnaturalização de hierarquias raciais na academia, tema urgente em um país marcado pelo Mito da Democracia Racial, que seria a de que no Brasil todas as raças estavam vivendo harmoniosamente no país, com o mesmo acesso às oportunidades e vivências. Isso porque a história do Brasil teve como marco ser escrita por mãos brancas - Gottfried Heinrich Handelmann; Sérgio Buarque de Hollanda; Gilberto Freyre; Francisco Adolfo de Varnhagen; Boris Fausto; Frei Vicente do Salvador; Caio Prado Junior, etc - o que negligenciou todas as outras pertenencias étnico-raciais presentes no país, como negros e indígenas. Essa negligência reflete-se no fato de a história do negro, sobretudo no Brasil, ser estudada a partir do olhar branco, restringindo-a a questões socioeconômicas e omitindo o impacto

das estruturas raciais (Nascimento, 2021).

Vale ressaltar que a diversidade étnico-racial no Brasil não é algo aceito, mas sim tolerado a contragosto pela parcela branca da sociedade, manifestando-se de forma violenta e sutil simultaneamente (González, 2020). Isso pode ser observado na representação do negro por intelectuais, literatos, poetas - na sua maioria brancos - e na consciência nacional, que o retrata em posições de trabalhos domésticos — atividades antes exercidas principalmente por pessoas escravizadas (Gonzalez, 2020; Nascimento, 2021).

As ações de racismo fizeram com que os negros no Brasil sentissem um cansaço por saber que o material utilizado pelos educadores formais, em escolas, mas principalmente nos livros didáticos, apresentaria uma narrativa construída a partir do olhar de homens brancos, inferiorizando as perspectivas das populações marginalizadas, como é o caso das classes populares, das mulheres, dos negros e dos indígenas na formação histórica e cultural do país (Gonzalez, 1982, p. 3).

Além disso, a universidade insere-se nesse cenário como um espaço de violência simbólica e física contra a população negra, colocando-a em posição secundária em relação à branca, tanto em termos de autores, professores e alunos quanto em representatividade. Para combater essa realidade de predomínio branco nos meios acadêmicos, foi instituída a Lei de Cotas Raciais para o Ensino Superior (Lei 12.711/2012), que visa reservar vagas em universidades e institutos federais para estudantes pretos,

pardos, indígenas, quilombolas e de baixa renda, com o objetivo de reduzir as desigualdades sociais e promover a inclusão de grupos marginalizados nos cursos superiores da rede federal (Brasil, 2012).

Posteriormente, em 2023, foi promovida uma alteração na Lei nº 12.711/2012 para incluir, entre os beneficiários das cotas, os quilombolas, que passaram a compor o grupo já integrado por pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência. Além disso, a reforma estabeleceu que todos os candidatos concorrem inicialmente pelas vagas de ampla concorrência e, caso não atinjam a nota mínima exigida, podem então disputar as vagas reservadas por cotas. Dessa forma, as chances de ingresso por cotas ampliam-se apenas para aqueles que não obtêm classificação pela ampla concorrência. A mesma mudança também estendeu o sistema de cotas à pós-graduação, fez a redução do teto de renda para qualificação e instituiu mecanismos de monitoramento e priorização no auxílio estudantil, reforçando o apoio aos grupos beneficiados (Brasil, 2023).

O meio acadêmico configura-se como um espaço em que a branquitude opera como norma invisível nas produções acadêmicas, seja pelo rigor da linguagem acadêmica que desconsidera outras formas de comunicação além daquelas presentes no cânone eurocêntrico, branco e racista — o qual busca sempre se relacionar aos clássicos da história para conservar o privilégio de narrá-la em mãos brancas. Isso demonstra como o racismo, a branquitude e o privilégio branco atuam de forma sutil nas produções acadêmicas, entendendo-se a branquitude, neste caso, como a rede que sustenta o privilégio branco e naturaliza a suposta superioridade

do sistema de conhecimento eurocêntrico (Bento, 2022).

O ensino universitário integra o sistema que mantém a colonialidade do saber e reforça a opressão com base em hierarquias raciais no ensino superior, como apontado na maneira como o eurocentrismo molda as relações culturais na América Latina. Em todos os locais marcados pela colonização, houve o apagamento de saberes intelectuais autóctones, substituindo-os pela visão da Europa como berço do conhecimento. Quando não conseguia destruí-los totalmente, o projeto colonial os demonizava e desprezava (Quijano, 2010).

Assim, o artigo está estruturado em seis partes. Inicialmente, apresenta-se a história de criação da universidade e sua relação com a política de cotas, com destaque para a adoção do sistema em 2014, dois anos após a promulgação da Lei nº 12.711/2012, bem como para o Processo Seletivo Internacional, que destina 50% das vagas a estudantes estrangeiros, em consonância com a natureza de integração latino-americana da instituição. Em seguida, analisam-se os dados de representação racial nos cursos de História — licenciatura e bacharelado — a partir de uma abordagem interseccional (Crenshaw, 2021; Collins; Bilge, 2021; Akotirene, 2019), buscando compreender os dados a partir de género, classe e raça.

Posteriormente, faz uma leitura crítica dos autores escolhidos para a disciplina Introdução à História, através do conceito de necroeducação (Silva, 2019), assim como noção de necropolítica (Mbembe, 2016) e à

colonialidade do saber (Quijano, 2010). Na quarta parte, investiga-se a produção acadêmica discente e docente do curso, com foco nos temas e autores abordados nas Iniciações Científicas e nos Trabalhos de Conclusão de Curso, observando a presença (ou ausência) das questões raciais.

A quinta parte apresenta a importância de se adotar, como elemento essencial do ensino, uma proposta de integração do negro, especialmente por meio de um currículo afrocentrado, tanto em História quanto em qualquer outro campo da educação. Por fim, na sexta parte, são apresentadas as considerações finais, evidenciando os principais dados e resultados, além de retomar a importância de se construir uma educação plural e antirracista no ensino superior.

A política de cotas na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)

A Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) foi instituída oficialmente em 12 de janeiro de 2010, por meio da Lei nº 12.189/2010, na cidade de Foz do Iguaçu, no Estado do Paraná, na Tríplice Fronteira entre Argentina, Brasil e Paraguai, fruto de um convênio entre a Universidade Federal do Paraná (UFPR) e a Itaipu Binacional (UNILA, 2009).

Em sua criação, o objetivo era estabelecer uma universidade com foco internacional, voltada à integração latino-americana, inicialmente com ênfase no Mercosul e posteriormente expandida para cooperação com países caribenhos. No início, a instituição contava com cerca de 200 alunos matriculados em seis cursos de graduação, provenientes do Brasil,

Paraguai, Uruguai e Argentina (UNILA, 2009).

A UNILA adotou o sistema de cotas em 2014, dois anos após a Lei de Cotas (Lei 12.711/2012), resultado da luta do movimento negro brasileiro, que de acordo com Domingues (2007) este movimento pode ser compreendido como sendo formado por multiplas organizacoes ações e estratégias de pessoas negras no Brasil, que lutam contra todas as formas de preconceitos para que haja no pais uma real r a inclusão social, política, econômica e cultural da população negra. Contudo, por ser uma instituição com foco na integração internacional, as vagas anuais são divididas entre candidatos brasileiros — selecionados via Sistema de Seleção Unificada (SISU) — e candidatos internacionais da América Latina e Caribe, admitidos por meio do Processo Seletivo Internacional (PSI), que não inclui cotas raciais devido às diferenças contextuais sociais e raciais (UNILA, 2018).

O ingresso de brasileiros inicialmente considerava apenas a autodeclaração como pertencente à população negra (pretos e pardos). A partir de 2018, no entanto, além da autodeclaração, passou-se a exigir a avaliação fenotípica por uma banca presencial, conforme definido pelo COSUEN (Conselho Superior de Ensino) (UNILA, 2018a). A definição racial adotada está de acordo com o Estatuto da Igualdade Racial (2010) e com o IBGE (2008), que estabelecem a divisão da população a partir de um conceito racial entendido não mais como uma diferença biológica, mas como uma construção social e política. Essa perspectiva considera que as experiências sociais são diferentes de acordo com o grupo racial no qual a

pessoa é socialmente percebida, conforme sua etnia e/ou raça. As categorias utilizadas são: preta, parda, amarela, indígena ou branca; sendo que pretos e pardos compõem, conjuntamente, o grupo racial denominado negros.

Os candidatos autodeclarados negros no SISU devem passar por uma banca - heteroidentificação - composta por três avaliadores, com o objetivo de evitar possíveis fraudes, considerando, fatores que identificam uma pessoa enquanto negra (preta e parda) como a cor de pele, tipo de cabelo, formato do nariz e lábios (aspectos negroídes), desconsiderando questões referentes a pessoa ter ascendência e/ou descendência negra (UNILA, 2018a).

Neste cenário, após 11 anos de implementação da Lei de Cotas (Lei 12.711/2012), faz-se necessário verificar a inserção de negros e indígenas no ensino superior da UNILA, com foco nos cursos de graduação em História (seja Licenciatura e/ou Bacharel). A análise buscará identificar se houve mudanças significativas desde 2012, período em que se consolidou a crítica à invisibilização histórica desses grupos.

Analisando os dados do curso de História Licenciatura e Bacharel na UNILA

A graduação em História no contexto da Universidade Federal da Integração Latino-Americana tem sua gênese nos anos 2011, em que surge a primeira turma do curso de graduação em História - América Latina (Bacharel). O corpo docente foi crescendo e encontrando a necessidade de

se criar uma graduação em História que fosse formadora de docentes, ou seja, uma Licenciatura, esta é criada em 2015. A partir desse cenário, as percepções sobre os baixos dados de egressos e matriculados se darão pela baixa temporalidade de existência dos cursos de graduação, o que, não altera de forma definitiva uma dinâmica de análise sobre as perversidades ocasionadas.

Segundo dados do Painel Integrado de Indicadores e Informações Institucionais da UNILA o perfil racial dos estudantes que se encontravam matriculados 186, em sua maioria alunos brancos, como pode ser observado no Gráfico 1 a distribuição racial dos alunos brasileiros e estrangeiros dos dois cursos de história em 2024:

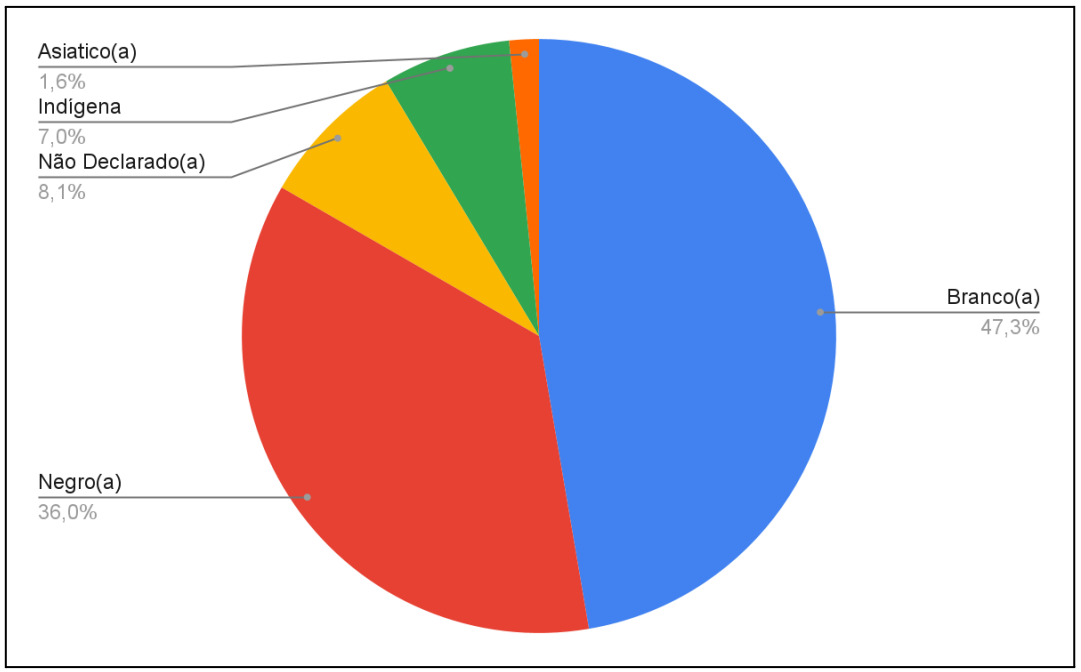


Gráfico 1: Distribuição racial dos cursos de história Fonte: Adaptado UNILA, 2024.

Demonstrando que a predominância de alunos brancos ainda é uma realidade representando 47,3%, enquanto populações marginalizadas são representadas de forma menos os negros 36,0% e indígenas 7,0%, assim como há o alto número de pessoas que não declaram sua raça que representam 8,1%. Mas se formos analisar somente os alunos brasileiros matriculados, pode-se verificar que a diversidade racial se modifica como pode ser observado na Tabela 1:

Raça	Geral	Geral	Brasileiros	Brasileiros	Estrangeiros	Estrangeiros
Branco(a)	88	47,31%	77	53,85%	11	25,58%
Negro(a)	67	36,02%	47	32,87%	20	46,51%
Não Declarado(a)	15	8,06%	6	4,20%	9	20,93%
Indígena	13	6,99%	12	8,39%	1	2,33%
Asiático(a)	3	1,61%	1	0,70%	2	4,65%
TOTAL	**186**	**100,00%**	**143**	**100,00%**	**43**	**100,00%**

Tabela 1: Comparação da distribuição racial por nacionalidade Fonte: Adaptado UNILA, 2024.

Há uma diferença significativa no perfil racial dos estudantes estrangeiros em múltiplos aspectos, entre os que declararam pertecencia étnico-racial, 46,51% identificam-se como negros (pretos e pardos), enquanto apenas 25,58% são brancos, o ingresso de indígenas reduziu-se drasticamente para 2,33%, A categoria asiático (amarelo) aumentou para 4,65% e o número de pessoas que não declaram raça cresceu para 20,93%.

Se considerarmos as questões raciais, o perfil do aluno estrangeiro apresenta maioria negra e menor representatividade indígena, enquanto o dos brasileiros tem predominância branca e menor proporção de pessoas classificadas como asiáticos.

Ao comparar a variação racial entre alunos brasileiros e estrangeiros, observa-se que Brancos(as) e Indígenas tiveram reduções significativas (52% e 72%, respectivamente), enquanto a representação de Negros(as) aumentou 42%. Contudo, as mudanças mais expressivas ocorreram entre Não Declarados(as) e Asiáticos(as): os primeiros registraram crescimento de 399%, e os últimos, aumento de 565%, indicando transformações demográficas e/ou mudanças nos padrões de autodeclaração no ambiente universitário.

A interseccionalidade (Crenshaw, 2021; Collins, Bilge 2021; Akotirene, 2019), compreendida como uma ferramenta indispensável de análise crítica de fenômenos sociais, permite considerar como fatores como raça, gênero, sexualidade, capacidade física, situação migratória, etnia, nacionalidade e faixa etária se articulam para compreender as dinâmicas de preconceito e exclusão que moldam cada corpo e suas particularidades (Collins, Bilge, 2021).

Ao utilizar a interseccionalidade de raça e gênero, como demonstra a Tabela 2, nota-se que o perfil de gênero dos discentes matriculados predominante no curso de História é masculino. Contudo, é necessário aprofundar a análise para compreender como raça e gênero se

influenciam mutuamente:

Gênero/Raça	Branco(a)	Negro(a)	Não Declarado(a)	Indígena	Asiatico(a)	Geral
Masculino	29,03%	24,19%	6,45%	5,38%	1,08%	66,13%
Feminino	18,28%	11,83%	1,61%	1,61%	0,54%	33,87%

Tabela 2: Distribuição interseccional do cursos de graduação de história Fonte: Adaptado UNILA, 2024

Conclui-se que, tanto entre estudantes o grupo com maior inserção na graduação em História da UNILA é, em ordem decrescente: homem branco, homem negro, mulher branca, mulher negra, homens não declarados, homens indígenas, mulheres não declaradas, mulheres indígenas, homens asiáticos e, por último, mulheres asiáticas. Isso demonstra que, em todas as categorias raciais, a predominância masculina persiste, independentemente da autodeclaração.

De forma geral, o perfil masculino corresponde a 66,13% dos discentes, enquanto o feminino representa 33,87%. Vale ressaltar que a análise ainda segue uma perspectiva binária de gênero, uma vez que a não-binariedade, embora seja uma realidade social, não é oficialmente incluída nas pesquisas institucionais. Bem como a ausência de dados sobre gênero não-binário revela limitações metodológicas, ignorando identidades que desafiam o modelo binário hegemônico.

Os brancos são o grupo racial com maior representação percentual em ambos os gêneros, mas tendo uma diferença de 10,75 p.p. entre

homens e mulheres brancas. Em seguida a maior população é a negra que demonstra a disparidade entre homens negros e mulheres negras (24,19% vs. 11,83%) que reforça a interseccionalidade entre racismo e sexismo, já que mulheres negras enfrentam dupla marginalização por estar na base da pirâmide social brasileira. Enquanto os indígenas, mesmo com baixa representatividade no geral, os homens indígenas têm uma participação 3,3 vezes maior que as mulheres indígenas. Por outro lado, os asiáticos são o grupo menos representado, com mulheres asiáticas ocupando apenas metade da participação dos homens.

Devendo também ser observado que a pesquisa é diretamente influenciada pela alta taxa de não declaração racial e pode indicar questões com falta de políticas de inclusão ou desconforto em se autodeclarar. Outra questão que deve se verificar para além dos dados dos alunos matriculado é o referente aos alunos que se formaram sendo que o curso de História começou a formar estudantes a partir de 2014, contudo até 2023 foi considerado 143 formandos no geral, mas que conforme a Tabela 3, pode se verificar como se dá a disparidade racial dos formando (UNILA, 2024).

Gênero/R	Branco(a)	Negro(a)	Não Declarado(a)	Indígena	Asiatico(a)	Geral

aça						
Masculino	21,30%	19,53%	7,10%	0,00%	0,59%	**48,52%**
Feminino	28,40%	18,93%	2,96%	0,59%	0,59%	**51,48%**
Total	**49,70%**	**38,46%**	**10,06%**	**0,59%**	**1,18%**	**100,00%**

Tabela 3: Distribuição racial de egressos das graduações em história Fonte: Adaptado UNILA, 2024.

O perfil predominante dos formandos continua sendo o da população branca, assim como o perfil dos alunos matriculados, sendo que os brancos representam quase metade dos formados (49,7%). Se tomarmos como referência os discentes brancos, observa-se que a diferença em pontos percentuais é a seguinte: os negros(as) têm 11,24% a menos, os não declarados(as) têm 39,64% a menos, os indígenas têm 49,11% a menos e os asiáticos(as) têm 48,52% a menos em comparação aos brancos. Entre esses grupos, os que possuem a menor representatividade são os alunos indígenas, seguidos pelos asiáticos.

Se analisarmos sob uma perspectiva interseccional entre raça e gênero, o perfil com maior porcentagem é o das mulheres brancas (28,40%), seguidas pelos homens brancos (21,30%), depois pelos homens negros (19,53%), mulheres negras (18,93%) e, em seguida, igualmente pelas mulheres indígenas, mulheres asiáticas e homens asiáticos (0,59% cada). Não podemos esquecer os grupos de homens não declarados (7,10%) e mulheres não declaradas (2,96%). Enquanto os homens brancos são os que possuem maior número de matriculados não são os que mais se formam,

mas ainda se mantém dentro do escopo da branquitude com o perfil de mulheres brancas.

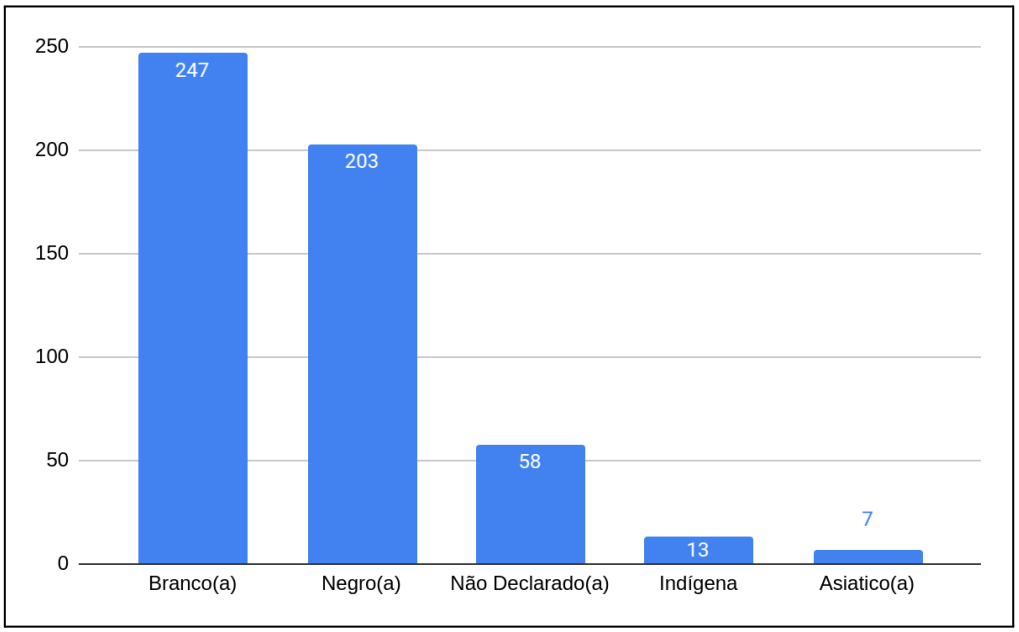


Gráfico 2: Distribuição racial de desistentes das graduações em história Fonte: Adaptado UNILA, 2024.

Ou seja, se formos comparar, na área de graduação em História, os brancos são a maioria em todos os aspectos analisados: representam 47,3% dos matriculados, 49,70% dos formados e 46,78% dos que desistem. Isso demonstra que, nos três pontos de análise (ingresso, conclusão e evasão), os brancos predominam tanto entre os que estudam e se formam quanto entre os que abandonam o curso.

Ou seja é possivel constatar nestes dados a predominância da branquitude nos cursos de História da UNILA — tanto entre matriculados, quanto entre formados e desistentes —, somada à sub-representação de

negros, indígenas e outros grupos racializados, revela não apenas desigualdades históricas no acesso e permanência no ensino superior, mas também a reprodução de um padrão estrutural de exclusão. Ao se olhar estes dados com um enfoque interseccional, entre raça e gênero, verifica-se uma dupla marginalização sofrida por mulheres negras e indígenas evidenciam como o espaço acadêmico ainda é um local de permanência do poder concentrado em pessoas brancas.

A exclusao de estudantes negros e superrepresentacao branca, se relaciona com o conceito de Necroeducação, na medida em que as dinâmicas institucionais, curriculares e sociais que não apenas limitam a presença de corpos dissidentes, negros, indígenas, LGBTQIAPN+ e asiaiticos na formação histórica, mas também restringem quais memórias, narrativas e saberes têm legitimidade e quais devem ser apagadas e destruidas. É nesse ponto que se torna fundamental analisar de que maneira o ensino de História na UNILA — e sua organização curricular — pode tanto continuar quanto desafiar as práticas necroeducacionais que moldam o espaço universitário e a própria produção do conhecimento histórico.

Necroeducação e o ensino de História da UNILA

Demonstrados os dados de todos os tópicos acima, podemos reiterar que eles corroboram com a afirmação de que a historiografia na UNILA, é uma historiografia majoritariamente branca, não somente por componentes como a ausência de docentes negros e indígenas, mas

também e sobretudo, pelas produções e pela realidade efetiva dos discentes do curso - seja bacharel ou licenciatura.

Essa realidade, evidenciada pelos dados demonstra uma baixa representatividade, tanto nos currículos quanto no corpo docente, estrutura um ambiente acadêmico que reproduz aquilo que já é naturalizado na sociedade brasileira: para estudantes racializados, o ensino superior é um espaço hostil, que não os reconhece como sujeitos pertencentes a esse contexto. Aqui, compreende-se por alunos racializados aqueles que são negros, indígenas e amarelos — isto é, que não se situam no espectro da branquitude —, cuja representação social produz desigualdades estruturais. Na sociedade brasileira o branco como ideal de existência e beleza, essa representação coletiva adquire um caráter negativo, naturalizando a desigual distribuição de oportunidades. Assim, enquanto pessoas brancas ocupam, majoritariamente, os postos de trabalho com melhores condições e salários, aos grupos racializados restam, de forma desproporcional, os empregos mal remunerados, precários, “sujos” ou domésticos (Silvério et al., 2003).

Tais demonstrações são pontuadas por Heloíse da Costa Silva (2019), quando a autora reflete sobre a realidade escolar brasileiro de educação básica. Ao analisar a realidade da escola no Brasil, Heloise da Costa Silva desenvolveu seu conceito central, a necroeducação.

> Podemos então pensar que uma necroeducação (Silva, 2019) é construída quando observamos o apagamento, a subalternização, a animalização, o silenciamento dos alunos negros e de sua (sub)representação no sistema educacional, quando se está

> exercendo o direito de deixar morrer aquele que se quer extinguir. Temos uma política de morte epistêmica, simbólica, imagética, identitária do negro nas políticas escolares, nos currículos, nas práticas pedagógicas cotidianas, nas falas dos professores, na estrutura e na organização institucionais. (Costa, Martins, Silva, 2020)

Baseando-se no conceito de Necropolítica do intelectual camaronês Achille Mbembe, Heloise da Silva expõe que a política de morte promovida pelo Estado brasileiro também atinge uma outra esfera social que não a da segurança pública e saúde, esta esfera é a educação. Essa necroeducação é promovida por uma exclusão social, onde o sujeito racializado não é compreendido como alguém que mereça - no sentido mais meritocrata possível - as benesses do Estado. Vejamos a definição desenvolvidas pelas autoras:

> A exclusão social configura-se, entre outras acepções, pelas condições precárias fornecidas a um indivíduo ou população para usufruir das possibilidades que a sociedade capitalista de cunho neoliberal oferece, podendo ser observada pelo não acesso a seus direitos sociais básicos, bem como às instâncias de poder. [...] Desse modo, esse não reconhecimento do outro faz com que sua experiência social esteja sempre marcada pela crescente desigualdade no acesso às diferentes instâncias da vida humana. (Costa, Martins, Silva, 2020)

Ao refletirmos rapidamente sobre a historicidade da educação pública no Brasil, ou até mesmo do contexto educacional amplo, perceberemos que este nunca foi estruturado para receber corpos racializados, muito menos suas epistemologias, no contexto das Instituições de Ensino Superior (IES) isto não é diferente, pois, estas sempre foram ferramentas para a manutenção de uma classe social burguesa brasileira manter seus privilégios.

As reivindicações sociais, sobretudo através dos Movimentos Negros (Santos, 2021) e dos Movimentos Indígenas (Silva, 2000), buscaram encontrar espaços para que a pluralidade nacional fosse compreendida e representada no espaço acadêmico e educacional, tendo resultados positivos no início dos anos 2000 com a promulgação das Leis 10.639/03; 11.645/08 e 12.711/12,[1] as quais desenvolveram papéis importantes de incorporação destes sujeitos, até então negligenciados, nestes espaços sociais. Todavia, estes processos não alteraram as estruturas/raízes em que estes estabelecimentos sociais (Mafra, 2003) foram construídos, estruturas estas constituídas por um contexto racista, patriarcal e desigual socioeconomicamente, sendo, portanto, compreendidos dentro do conceito de espaços de morte, sendo um deles, a educação.

Neste contexto, podemos relacionar ambos os cenários, o do espaço universitário da UNILA e o contexto de necroeducação na sociedade brasileira. Como alude Cida Bento (2022) em uma sociedade racista e patriarcal todas as suas instituições também o serão, sendo assim, a UNILA não se torna uma exceção, e os dados corroboram para isso.

Ao visualizarmos os dados demonstrados nos subtítulos acima, percebemos a baixa representação de pessoas racializadas, sobretudo

[1] A Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996) para tornar obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira na educação básica. A Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008, atualizou e ampliou essa obrigatoriedade, incluindo também a História e Cultura dos Povos Indígenas do Brasil. Já a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012 — conhecida como "Lei de Cotas" —, determinou a reserva de vagas em instituições federais de ensino técnico e superior para estudantes oriundos de escolas públicas, com critérios de renda, raça/cor (negros, pardos e indígenas) e deficiência.

negras e indígenas, no contexto da UNILA, universidade esta que já foi criada após diversas reivindicações sociais e, também, foi construída sob ideais revolucionários, mas que em sua prática não se sustentam, pois, a estrutura social não houvera sido modificada. Como pode ser observada na análise da ementa da disciplina Introdução à História, referente ao ano de 2023.1 em seu Plano de Ensino mostrado na Tabela 4:

AUTOR	GÊNERO	RAÇA	CONTINENTE
NOVAES, Adauto	Homem	Branco	Latino
LE GOFF, Jacques	Homem	Branco	Europeu
BLOCH, Marc Leopold Benjamin	Homem	Branco	Europeu
ZEA, Leopoldo	Homem	Branco	Latino
HOBSBAWM, E. J	Homem	Branco	Europeu
DOSSE, François	Homem	Branco	Europeu
CERTEAU, Michel de	Homem	Branco	Europeu

Tabela 4: Distribuição racial do Plano de Ensino de Introdução à História. Fonte: Adaptado UNILA, 2018.

Através da tabela acima pode-se concluir que a predominância dos homens brancos chega a 100%, mesmo tendo uma diversidade - quase nula - de origem destes autores. Essa suma refere-se a ementa do curso, ela se altera na realização das aulas e nos textos discutidos ao longo da matéria, o que demonstra que dentro do funcionamento burocrático da

instituição existe uma necessidade estruturante de se ter uma base referencial branca e eurocêntrica.

AUTOR	GÊNERO	RAÇA	CONTINENTE
ADICHIE, Chimamanda Ngozi.	Mulher	Negra	Africana
ALEKSIÉVITCH, Svetlana.	Mulher	Branco	Europeia
DEL FIORENTINO, Teresinha Aparecida.	Mulher	Branco	Latina
FERREIRA, Marieta de Moraes	Mulher	Branco	Latina
FRANCO, Renato.	Homem	Branco	Latina
FERREIRA, Antonio Celso. "A fonte fecunda".	Homem	Branco	Latina
BASSANEZI, Maria Silvia.	Mulher	Branco	Latina
MOTT, Luiz.	Homem	Branco	Latina
NASCIMENTO, Maria Beatriz.	Mulher	Negra	Latina
FRASER, Ronald.	Homem	Branco	Europeu

Tabela 5: Distribuição racial do Plano de Ensino de Introdução à História, na Prática. Fonte: Adaptado UNILA, 2018.

Ao analisarmos as duas tabelas podemos perceber que há uma diferenciação entre aquilo posto como base referencial para que a disciplina e a graduação exista - Tabela I - e aquilo trabalhado em sala de aula - Tabela II. Todavia, esta diferenciação não altera necessariamente a predominância de um pertencimento étnico-racial e origem de pensamento relacionado a classe social. Visto que a presença masculina se

dá em 40% e a feminina em 60%, enquanto ao continente de origem traz uma maior diversidade e predominância latina, já que a presença africana é de 10,00%, europeia de 20,00% e latino de 70,00%. Por outro lado, a população indígena segue sendo totalmente inviabilizada em questões de escolha de autor, visto a total ausência de referencial teórico.

Podemos incorporar que a percepção de existência via um pressuposto de exceção não pode ser considerada como existência, ou seja, ter apenas um texto de autoras negras/indígenas não faz com que esse conhecimento seja equivalente aos textos em predominância, que ainda mantém uma lógica eurocêntrica e da branquitude.

Essa realidade é convergente àquilo ressaltado por Achille Mbembe quando ele define em seu conceito de Necropolítica, através daquilo que ele define como "morto-vivo" o qual, se analisarmos no contexto supracitado, seria relacionado a essa relação existência-exceção-não existência. Vejamos a definição de Mbembe:

> As várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de "mundos de morte", formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de "mortos-vivos". (Mbembe, 2016, p. 146)

Ao analisar os dados raciais dos cursos de História da UNILA, verifica-se que os estudantes racializados (negros, indígenas e amarelos) estão imersos em um ambiente escolar que não está sujeito à violência armada; entretanto, permanecem submetidos à lógica da necropolítica,

que lhes nega o acesso e a manutenção de perspectivas emancipadoras de ascensão social, necessárias para alcançarem a equidade com a população branca nos espaços educacionais. Em outras palavras, esses grupos raciais não brancos estão sujeitos a uma lógica pela qual suas vidas são desvalorizadas, expostas e controladas por sistemas de poder e privilégios brancos, que decidem quem pode viver plenamente e quem deve permanecer em condição de morte social ou simbólica, fazendo com que essas pessoas sobrevivam, mas não propriamente vivam.

Seja pela baixa representatividade no corpo discente ou pelos currículos pouco sensíveis à diversidade racial, histórica e cultural, evidencia-se como a universidade, mesmo enquanto espaço de produção de conhecimento, opera como um "mundo de morte" simbólico. Nesse caso, os "mortos-vivos" não são apenas aqueles que estão em constante ameaça física, mas também aqueles que suas vidas são marginalizadas, além de não terem o reconhecimento de serem capazes de produzir conhecimento e de serem capazes de ocuparem vagas no ensino superior.

Tal realidade reflete, principalmente, nas percepções daquilo que Silva (2019) define como necroeducação, sobretudo em uma análise de como há, não só na análise de arcabouços teórico, mas também de sujeitos, uma inclusão que não necessariamente é majoritária, ou pelo menos, ainda surge como uma "inclusão excludente":

> O que acontece é a constituição de uma lógica que gera um tipo de "inclusão excludente", em que ao mesmo tempo insere os sujeitos no sistema capitalista e educacional, mas demarca os lugares a serem ocupados por eles na sociedade. (Costa, Martins,

Silva, 2020)

Este processo de necroeducação a qual elucidamos, impacta em uma realidade de exceção que configura-se como um processo de epistemicídio, conceito utilizado por Sueli Carneiro (2023), para caracterizar o processo realizado desde o período colonial em que indivíduos e instituições que, de forma direta ou indireta, consciente ou inconsciente, realizam a destruição e o apagamento de formas de pensar e viver de grupos sociais marginalizados —como as populações negras e indígenas—, em um processo inseparável do racismo estrutural. Já que o corpo e o conhecimento racializado é mantido como exceção dentro do universo acadêmico seja na escolha dos autores, na seleção de fontes históricas, na falta de materiais que incluam os debates indígenas e negros, entre estes processos, é evidenciado um processo de epistemicídio e de uma educação de morte sendo executado no curso de graduação de História na UNILA.

A historiografia criada pelos discentes

Nos dados apresentados nas tabelas e gráficos acima é possível verificar que o perfil de alunos é mantido dentro da perspectiva da branquitude, bem como a falta de debate sobre as questões negra e indígenas nas iniciações científicas na Unila com professores de história que fazem pesquisas sem recorte racial como centralidade, como pode ser observado na Tabela 6:

Temática	Quantidade	Porcentagem
Sem temática racial	30	76,92%
Negros	3	7,69%
Indígenas	6	15,38%
Total	39	100,00%

Tabela 6: Distribuição das iniciações científicas com temática racial. Fonte: Adaptado UNILA, 2025.

Por meio da Tabela 6, pode-se concluir que a maioria dos trabalhos (76,92%, ou 30 trabalhos) não explicita questões raciais em seus títulos. Contudo, há uma inserção de temas indígenas (15,38%) e negros (7,69%), o que demonstra que o debate indígena tem maior aderência nas pesquisas, mesmo que estudantes e professores indígenas sejam poucos.

A pesquisa revela que a maioria dos professores do curso de história que estudam temáticas indígenas, asiáticas e africanas são brancos. Isso fica evidente ao observar que o especialista em história de África é um homem branco, a especialista em História da Ásia é uma mulher branca e o especialista em povos indígenas é um homem branco. Essa dinâmica demonstra a tendência da universidade de replicar o olhar do branco sobre "os outros" — aqueles que são racializados, sejam indígenas, negros ou asiáticos.

Os trabalhos analisados perpetuam o olhar sobre corpos marginalizados, reforçando o papel do branco como centro do

pensamento. O branco é retratado como detentor de um olhar "neutro" e da capacidade intrínseca de compreender vivências que não experimenta. Como nos aponta Conceição Evaristo (2007), é possível narrar a história através das escrevivências, conceito que surge do encontro entre escrita e vida. Essa perspectiva questiona as possibilidades de usar a escrita como ferramenta essencial para expressar dores, esperanças e a urgência da existência, especialmente no caso de populações negras e indígenas. Afinal, compreender dados não é o mesmo que compreender a vivência de uma pessoa racializada (Evaristo, 2007).

Para além da análise das Iniciações Científicas, realiza-se uma verificação qual a temática dos Trabalhos de Conclusão de Curso aprovados até 2025, sendo que no total teve até o momento 165 trabalhos, entre eles os negros foram tópicos em 32 trabalhos e as pesquisa sobre os indígenas são 23 trabalhos, observável no Gráfico 4:

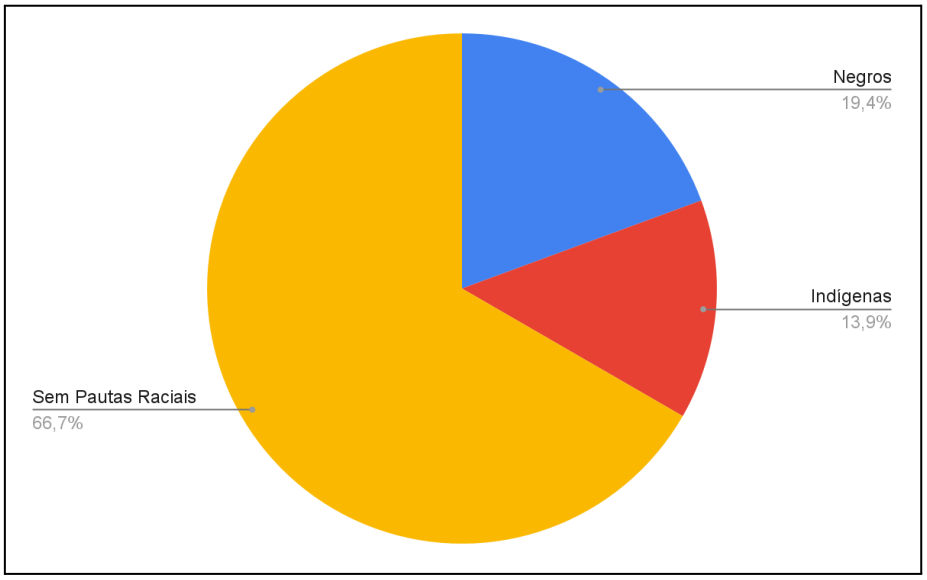


Gráfico 4: Distribuição dos Trabalhos de Conclusão de Curso com temática racial. Fonte: Adaptado UNILA, 2024.

Esses dados nos permitem entender que ⅔ dos trabalhos não abordam diretamente as temáticas dos movimentos negros e indígenas, como evidenciado pelos 66,7% dos TCCs que não tratam de racialidade. Em contraste, os temas negros (19,4%) e indígenas (13,9%) representam ⅓ dos trabalhos, ou seja, 33,3%. Isso levanta o questionamento: como produzir um trabalho histórico sem abordar explicitamente a questão racial? Como é possível analisar a América Latina sem incluir as pautas dos movimentos negros ou indígenas? De acordo com Bento (2022) o racismo e os privilégios da branquitude estão presentes em todas as instituições do país, portando qualquer análise que se proponha a discutir de forma historicamente coerente deve-se abordar nem que seja de forma breve o impacto da raça e escravidão nos fenômenos sociais.

Se considerarmos que os TCCs em História representam o início da formação dos futuros historiadores e da produção historiográfica, confirmamos a continuidade da fala de Beatriz Nascimento, que já apontava no documentário "O Negro, da Senzala ao Soul" (1977) que a história brasileira é escrita por mãos brancas. Infelizmente, a realidade revelada pelos dados — tanto dos trabalhos quanto dos professores e estudantes — mantém a branquitude como protagonista no ensino superior. Ou seja, este estudo é realizado em um ambiente que se acostumou (e ainda está acostumado) a ter o branco como aquele que fala, mesmo quando inclui os marginalizados. Essa inclusão, no entanto, ocorre a partir de um lugar de ouvintes, e não de produtores e detentores de conhecimento.

Currículo Afrocentrado como proposta de integração do negro

O Currículo Afrocentrado surge como uma proposta de fazer com que a história seja escrita por mãos negras, principalmente no que diz respeito às questões do negro enquanto agente histórico. A necessidade de implementar esse currículo específico justifica-se para que se realize a descolonização do currículo eurocêntrico e patriarcal do cânone histórico. Isso porque, de acordo com Akbar (1984), o olhar sobre uma prática de conhecimento afrocentrado tem o objetivo de desafiar a hegemonia eurocêntrica, que atribui ao negro estereótipos e preconceitos, além de marginalizar a população negra. Trata-se, assim, de trazer o saber da história e da cultura africana e afrodiaspórica como forma de criar

possibilidades para a valorização da autoestima e da identidade das pessoas negras.

A inclusão de um pensamento afrocentrado possibilita que o curso de História torne se um local com ensino contracolonial e antirracista, em que os negros estejam verdadeiramente incluídos tanto do ponto de vista de alunos e autores, quanto de professores. Esse movimento busca trazer ao debate acadêmico as vozes e histórias afrocentradas que foram sistematicamente silenciadas (Munanga, 2001).

Contudo, deve-se observar que não basta apenas a inclusão de autores e alunos negros: é necessário também a presença de professores negros, capazes de trazer vivências negras enquanto pessoas negras. Da mesma forma, a universidade precisa que os próprios indígenas falem por si, para romper com o viés de que o branco fala por todas as raças.

> Portanto, o currículo escolar deve incorporar não apenas conteúdos convencionais, mas também abordar questões essenciais como direitos humanos, diversidade étnico-racial, igualdade de gênero e a prática dos deveres civis. Todavia, ainda em tempos contemporâneos, a escola também contribui para a disseminação da discriminação racial e ainda possui uma grade curricular, na qual estão ausentes conteúdos ligados à cultura afro-brasileira e à história dos povos africanos anterior à escravidão; além de formar professores que foram educados dentro de um sistema racista e que acabam por reproduzir valores etnocêntricos. (Moreira, Sampaio, 2025)

Quando se tratar de uma educação afrocentrada, um dos pontos que pode ser melhor trabalhado seria sobre "as narrativas sobre a escravidão muitas vezes ignoram o protagonismo dos negros nas suas próprias histórias, contribuindo para a perpetuação de uma visão distorcida e

unilateral dos eventos" (Nascimento, 1989, p. 72). Assim como reforça Gomes (2018) que “histórias de resistência e luta são apagadas ou desvirtuadas nas narrativas hegemônicas, que costumam ver os negros como meros objetos na história da civilização ocidental” (Gomes, 2018, p. 58). Retirando do negro somente a história de escravizado colocando como um agente histórico que tem influência em múltiplos aspectos da sociedade brasileira e não somente um espectador da história do Brasil. Que como coloca Munanga:

> A construção de uma identidade étnico-racial positiva, que considere a contribuição dos africanos e seus descendentes para a formação do Brasil, é um desafio que deve ser enfrentado pela educação. Inscrever a história da África e dos afrodescendentes no currículo escolar não é apenas uma obrigação moral, mas também uma necessidade urgente para que o Brasil possa efetivamente se reconhecer como uma nação plural, onde todas as vozes têm o direito de ser ouvidas e respeitadas. (Munanga, 2016, p. 45)

A concepção de um currículo afrocentrado possibilita a inserção de epistemologias e cosmopercepções indígenas e negras que rompem com o paradigma eurocêntrico e a lógica da branquitude. Exemplos disso são a perspectiva que respeita o conceito de Ubuntu, originário da África Austral, que enfatiza a interconexão e a humanidade compartilhada — “Eu sou porque nós somos” —, em que a individualidade é substituída pela compreensão de que a coletividade é o centro da existência humana. De modo semelhante, destaca-se a visão indígena de que o tempo não é linear, mas cíclico e ritualizado, manifestada, por exemplo, na contagem do tempo a partir das estações do ano, prática presente entre as populações Mura e Munduruku.

Neste sentido, a crítica às bases referenciais do curso de História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), são específicas, pois, a universidade tem como justificativa de existência uma práxis docente revolucionária, a qual demonstramos que tem falhado em sua prática, pois tem perpetuado o modelo eurocêntrico.

Conclusão

O que concebemos através da demonstração destes dados e do trabalho até aqui apresentado reflete-se sobre a perspectiva de um projeto esquematizado de necroeducação sendo potencializado pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana, que em suas particularidades reforçam a perspectiva exclusivista (no que se refere ao conhecimento e pessoas) em consideração as outras universidades no nível nacional. O que foi demonstrado aqui é que o teor revolucionário da UNILA, restringe-se a uma ideia utópica de universidade, que em sua prática não existe.

A combinação de raça e gênero evidencia problemas históricos e sistêmicos com racismo, sexismo e falta de acesso a oportunidades. Analisando os dados, compreende-se que ainda existe uma baixa representatividade de mulheres (especialmente não brancas) o que se faz confirmar a necessidade de manutenção das ações afirmativas para equidade. Ainda traz a problemática da categoria "Não Declarado(a)" que pode demonstrar haver falhas na coleta de dados, como a não obrigatoriedade de se autodeclarar ou resistência em discutir raça.

Os dados corroboram para a percepção de que há uma exclusão não somente no arcabouço teórico, mas também e sobretudo, na dinâmica dos sujeitos dentro do curso de história e isto impacta diretamente na historiografia produzida pelo curso. Contudo, vale ressaltar as possibilidades que a construção de um currículo afrocentrado poderia trazer a UNILA, tanto no que refere a inclusão de alunos, autores e professores negros, visto que mesmo com a implementação da Lei de Cotas Raciais para o Ensino Superior (Lei 12.711/2012) a inclusão completa do negro continua longe de ser uma realidade, principalmente quando falamos da mulher negra que mesmo sendo maioria no país ainda é minoria dentro do cenário das universidades do país, assim como na UNILA.

Marca-se, assim, o curso como um espaço de apoio às políticas de necroeducação, que não apenas limitam o acesso de corpos dissidentes aos espaços acadêmicos, mas também apagam suas narrativas e conhecimentos do currículo e da produção historiográfica. Sendo que os dados interseccionais apontam que a desigualdade se aprofunda quando se considera o recorte de gênero, com mulheres negras e indígenas ocupando a base da pirâmide de representatividade. Isso confirma que o espaço acadêmico não apenas falha em corrigir desigualdades históricas, mas também mantêm lógicas que silenciam vozes fundamentais para a construção de uma historiografia plural. A análise da produção científica — nas Iniciações Científicas e nos TCCs — reforça esse diagnóstico, pois grande parte dos trabalhos ignora as pautas raciais, mantendo o olhar

branco como central e relegando as populações racializadas ao papel de objeto, e não de sujeito do conhecimento.

Diante desse quadro, torna-se urgente a adoção de políticas curriculares afrocentradas e contracoloniais, capazes de integrar de forma efetiva autores, professores e estudantes negros e indígenas na formação histórica. Mais do que uma medida simbólica, essa mudança é necessária para romper com o epistemicídio e promover uma educação que reconheça todas as vozes como legítimas na construção da narrativa histórica. Assim, a UNILA pode se aproximar de sua proposta original, transformando-se de um espaço de reprodução da branquitude para um ambiente que valoriza a diversidade e promove, de fato, uma historiografia antirracista e plural.

Outro ponto que fica em aberto nesta pesquisa seria investigar qual a população negra que entra na universidade em questões de classe, para verificar se o perfil do negro que ingressa no ensino superior é oriundo da classe média negra ou se também consegue incluir o negro periférico — oprimido enquanto negro e enquanto periférico. O debate apresentado no texto focou em raça e gênero, mas seria enriquecido com a inclusão do viés de classe.

Referências bibliográficas

AKBAR, N. Breaking the chains of psychological slavery. Mind Productions & Associates, 1984.

AKOTIRENE, Karla. Interseccionalidade. São Paulo: Polém, 2019.

BENTO, Cida. O Pacto da branquitude. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Manual de orientação para o preenchimento do quesito cor ou raça. Brasília, DF: IBGE, 2008. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/642501/Manual_quesito_cor_raca_etnia_SF.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 8 ago. 2025.

_____. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 21 jul. 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em: 8 ago. 2025.

_____. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 30 ago. 2012. Seção 1, p. 1.

_____. Lei nº 14.723, de 13 de novembro de 2023. Altera a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, para dispor sobre o sistema de reserva de vagas para ingresso nas instituições federais de ensino superior e de ensino técnico de nível médio. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 14 nov. 2023.

CARNEIRO, Sueli. Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2023.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. Interseccionalidade. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

COSTA, Aline Pereira da; MARTINS, Carlos Henrique dos Santos; SILVA, Heloise da Costa. Necroeducação: reflexões sobre a morte do negro no sistema educacional brasileiro. Revista Brasileira de Educação, v. 25, p. e250043, 2020.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Tempo, Niterói, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, p. 16-21, 2007.

GOMES, N. L. Racismo e Educação: desafios e desafios do século XXI. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

GONZALEZ, Lélia. De Palmares às escolas de samba, estamos aí. Mulherio, São Paulo, ano II, n. 5, jan/fev., 1982. p. 3.

_____. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos Rio Janeiro: Zahar, 2020.

MAFRA, L.A. A Sociologia dos estabelecimentos escolares: passado e presente de um campo de pesquisa em re-construção. In: ZAGO, N.; CARVALHO, M.P.; VILELA, R.A.T. (Orgs.). Itinerários de pesquisa: perspectivas qualitativas em Sociologia da Educação. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 109-136.

MATTOS, Marcelo Brandão. A poesia de Vera Duarte em dois tempos: utopia e distopia. In: LIMA, Norma Sueli Rosa; SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro (org.). Cabo Verde: literatura em diálogo. Campinas: Pontes Editores, 2024. p. 75-94.

MBEMBE, A. Necropolítica: biopoder, soberania, Estado de exceção, política da morte. Arte & Ensaios, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016.

MOREIRA, M. A. S.; VIÑAL JUNIOR, J. V. Currículo Afrocentrado como ferramenta de fortalecimento da Cidadania Negra: desafios e perspectivas para uma Educação Antirracista. Revista Ouricuri, Brasil, v. 15, n. 1, p. 03–19,

2025. Disponível em: https://revistas.uneb.br/index.php/ouricuri/article/view/22776. Acesso em: 6 abr. 2025.

MUNANGA, K. Superando o racismo na escola. Brasília: Ministério da Educação/Secretária de Educação Fundamental, 2001.

MUNANGA, K; GOMES, N. L. O negro no Brasil de hoje. Global Editora; 3ª edição, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. do. O Quilombismo: nova alternativa político-social da população negra. São Paulo: Editora Pólen, 1989.

NASCIMENTO, Beatriz. Uma história feita por mãos negras. Rio de Janeiro: Editora Companhia das Letras, 2021.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

UNILA. A UNILA em construção: Um projeto universitário para a América Latina. Foz do Iguaçu: IMEA, 2009.

_____. Painel Integrado de Indicadores e Informações Institucionais. Foz do Iguaçu, PR, 2024. Disponível em: https://portal.unila.edu.br/acessoainformacao/painel-integrado 2. Acesso em: 31 mar. 2025.

_____. Projeto pedagógico do curso de história – grau licenciatura. Foz do Iguaçu, PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, PR, 2018. Disponível em: https://portal.unila.edu.br/graduacao/historia-licenciatura/ppc Acesso em: 30 mar. 2025.

_____. Resolução COSUEN nº 02, de 18 de maio de 2018. Estabelece diretrizes para a implementação de políticas afirmativas nos cursos de graduação. Foz do Iguaçu, PR, 2018. Disponível em: https://www.unila.edu.br/resolucoes. Acesso em: 30 mar. 2025.

_____. Resolução COSUEN nº 13, de 12 de novembro de 2018. Regulamenta o ingresso de candidatos(as) autodeclarados(as) negros(as) por reserva de vagas no Sistema de Seleção Unificada (SiSU). Foz do Iguaçu, PR, 2018a. Disponível em: https://atos.unila.edu.br/atos/resolucao-n-ordm-13-2018-cosuen-2495. Acesso em: 30 mar. 2025.

SOUZA, Neusa Santos. Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

SILVA, Rosa Helena Dias da. Movimentos indígenas no Brasil e a questão educativa: relações de autonomia, escola e construção de cidadanias. Rev. Bras. Educ. [online]. 2000, n.13, pp.95-112. ISSN 1413-2478.

SILVÉRIO, Valter Roberto, et al. Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. 2003.

ARTIGO

A mídia e o monstro: apontamentos sobre criptozoologia, cultura midiática e sensacionalismo no Brasil a partir das narrativas do Monstro do Lago Ness (1933-1945)*

Lucas Albertini Leal**

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p176-215

resumo

Nas décadas de 1930 e 1940, enquanto o Brasil atravessava um período de instabilidades políticas e intensa modernização industrial, corriam mundo notícias sensacionalistas sobre o avistamento de um monstro nas águas do Lago Ness, na Escócia. Este artigo tem como objetivo oferecer apontamentos sobre a cultura midiática no Brasil a partir desse acontecimento, amplamente noticiado pela imprensa nacional. Para a investigação, foram coletadas notícias publicadas em 25 periódicos e revistas, com o intuito de realizar um estudo sobre a circulação desse tipo de informação entre o Brasil e a Europa, com base em dados inicialmente quantitativos. Em seguida, considerando-se a "mania de monstros" em voga naquelas décadas como um fenômeno de consonância epistêmica e estética, e de ressonância cultural em nível global, buscou-se analisá-lo a partir do escopo da reprodutibilidade técnica, aplicada às representações iconográficas do Monstro. Conclui-se que esse fenômeno foi capaz de expressar disputas e relações culturais mais profundas, estabelecidas em decorrência dos efeitos da difusão massiva da informação sobre o imaginário social brasileiro, reverberando na criação de mitos e projetos de memória nacionais.

PALAVRAS-CHAVES: Brasil; criptozoologia; cultura midiática; Monstro do Lago Ness; sensacionalismo.

*Em agradecimento às Profas. Dras. Ana Paula Torres Megiani (FFLCH-USP) e Maria Aparecida de Menezes Borrego (MP-USP), aos doutorandos Jean Gomes de Souza (PPGHS-USP) e Regina Jorge Villela Hauy (PPGFLP-USP), e ao colega historiador Yure Fonseca de Vasconcelos.

**Graduado em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Membro do Grupo de Estudos de História Ibérica Moderna, do Embira — Laboratório do Papel, do Núcleo de Pesquisa do Livro e do Grupo de Estudos Inquisitoriais. Contato: lucas.albertini.leal@alumni.usp.br.

A mídia e o monstro: apontamentos sobre criptozoologia, cultura midiática e sensacionalismo no Brasil a partir das narrativas do Monstro do Lago Ness (1933-1945)

Lucas Albertini Leal

Introdução

Ao longo da década de 1930, o Brasil experimentou profundas transformações sociais, políticas, econômicas e culturais, que incluíram o acentuado incremento de sua indústria e, acompanhando-o, de sua mídia, não apenas pela popularização do rádio, mas, sobretudo, pelo amadurecimento de uma imprensa empresarial e pela publicação de uma miríade de periódicos e revistas (SODRÉ, 1966, p. 425). Essa conjuntura de modernização técnica e tecnológica parece ter impactado substancialmente a cultura midiática[1] que vinha, aos solavancos, afirmando-se como tal desde a popularização dos faits divers[2] no fim do século XIX (GUIMARÃES, 2014, p. 108), e tornando-se progressivamente mais receptiva às notícias vindas da Europa.

Nesse contexto, circularam notícias sobre uma criatura monstruosa que supostamente teria aparecido no Lago Ness, na Escócia, Reino Unido, em 1933. No ano seguinte, uma pretensa fotografia sua foi divulgada: a Fotografia do Cirurgião, como ficou conhecida, que marcaria o imaginário social a partir de então. Concomitantemente, Afonso d'Escragnolle Taunay

[1] O conceito de "cultura midiática" é preferido ao de "cultura de massa" por englobar manifestações culturais que vão além daquelas asseguradas pelo letramento, como o cinema e a pintura. Essa escolha permitiu ampliar o escopo de análise da difusão da cultura ocidental para espaços distintos dos inicialmente contemplados, como o Brasil. Cf. MOLLIER, J.-Y. **A leitura e seu público no mundo contemporâneo**: ensaios sobre história cultural. Trad. Elisa Nazarian. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

[2] Segundo Roland Barthes, a rubrica "*fait divers*" designa notícias de caráter anômalo e curta duração, como crimes e prodígios, que se distinguem de outros tipos de informação por sua estrutura específica. Do ponto de vista barthesiano, as narrativas sobre o Monstro do Lago Ness poderiam certamente ser classificadas como *faits divers*, não fosse sua longa duração. Cf. BARTHES, R. Structure du fait divers. In: BARTHES, R. **Essais critiques**. Paris: Seuil, 1964, p. 188–197.

(1876–1958), diretor do Museu Paulista, em São Paulo, Brasil, publicou uma compilação de monstros relatados por viajantes europeus na América portuguesa ao longo da Época Moderna, intitulada Zoologia fantástica do Brasil (séculos XVI e XVII), o que sugere, juntamente ao seu ensaio complementar, intitulado Monstros e monstrengos do Brasil, de 1937, um interesse da parte do autor sobre esse assunto, de modo que essas duas histórias, aparentemente desconexas, guardam relações mais significativas. Com o intuito de oferecer apontamentos sobre a cultura midiática e o sensacionalismo no Brasil, bem como considerar as inovações contemporâneas no campo da difusão da informação, reuniram-se notícias acerca do Monstro do Lago Ness, publicadas entre 1933 e 1945 em periódicos distintos quanto à tipologia, aos grupos produtores, aos projetos editoriais e gráficos, bem como à produção, circulação e distribuição.

No que concerne às análises interna e externa das fontes jornalísticas, tais informações são essenciais para compreendê-las como forças ativas e linguagens constitutivas do social, e não meros depósitos de acontecimentos (CRUZ; PEIXOTO, 2009, p. 257–258). Conformemente, “a análise do jornal como fonte e objeto pressupõe uma avaliação crítica desse documento, o que implica sua desconstrução. Nesse processo, devem-se considerar as circunstâncias históricas em que a análise foi produzida, os interesses em jogo e os artifícios utilizados pelos seus produtores” (CAPELATO, 2015, p. 115). Por meio desse corpus inédito, coletado da base de dados disposta pela Hemeroteca Digital Brasileira da Fundação Biblioteca Nacional (FBN), espera-se fornecer elementos novos ao estudo da circulação de notícias entre o Brasil e a Europa, no período

que compreende desde o momento imediatamente anterior ao início da Segunda Guerra Mundial até o seu ocaso. É necessário reconhecer que a coleta dessas notícias ainda está em andamento e que, devido aos limites impostos pela própria ferramenta digital da FBN, esses dados devem ser constantemente atualizados e, quando necessário, retificados.

Além disso, é preciso frisar que não se pretende realizar uma história anedótica, mas retirar das notícias sensacionalistas seu manto opacificante de "anedota", para que se possa compreender seu conteúdo como parte integrante de um código social. Se, por um lado, avaliar o poder que as agências de notícias, as agências de publicidade e as cadeias de jornais e revistas possuem de influenciar a política, moldar a opinião pública e criar e manter mitos constitui uma tarefa "simples", como afirmou Nelson Werneck Sodré (1966, p. 6), por outro, isso não significa que sua análise o seja, tampouco a trajetória da pesquisa. Nesse sentido, a investigação revelou outras vertentes, sobretudo quanto aos agentes envolvidos, direta ou indiretamente, com a imprensa e o mercado editorial, que, no entanto, extrapolam em muito os limites deste artigo, de modo que aqui foram reunidos apenas os pontos nevrálgicos de uma pesquisa ainda em curso, cujos demais resultados poderão ser publicizados no futuro.

Antes de analisar o sensacionalismo em torno das notícias sobre o Monstro, sua iconografia e de compreender sua relação com uma rede mais ampla de circulação de ideias, é necessário discutir duas noções centrais em sua longa duração, quais sejam: "teratologia" e "criptozoologia",

destacando, mais especificamente, a preeminência da segunda sobre a primeira do final do século XIX até, pelo menos, a metade do século XX.

Da teratologia à criptozoologia, mutatis mutandis, ou a "dinossaurização" de um prodígio

Conta a Vida de São Columba, datada do século VII, que esse santo teria repelido uma "besta selvagem" para dentro das águas do Lago Ness por volta de 565, durante sua campanha pela cristianização da atual Escócia:

> Enquanto todos os que ali se encontravam, bárbaros e até mesmo os irmãos, eram atingidos por um terror extremo, o homem abençoado, que estava a observar, levantou sua mão sagrada e traçou o sinal salvador da cruz no ar vazio; e depois, invocando o nome de Deus, ordenou à besta selvagem, e disse: "Não irás mais longe. Não toques no homem; afasta-te depressa". Então, ao ouvir esta ordem do santo, a besta, como se tivesse sido puxada para trás por cordas, fugiu aterrorizada em rápida retirada. (ANDERSON; ANDERSON, 1991, p. 133–135, tradução própria)[3]

É bem verdade que as "bestas selvagens" das culturas dos povos do Norte foram muito aproveitadas pela hagiografia católica: não são incomuns histórias em que santos, representantes da "nova ordem" cristã — a religio —, confrontam as remanescências da "velha ordem" pagã — a superstitio —, que esses vinham suplantar (SCHMITT, 1997, p. 31–39), dentre as quais se inserem essas criaturas antediluvianas. Neste ponto, considerando-se a longa tradição de bestiários medievais e hagiografias

[3] No original: "While all that were there, barbarians and even the brothers, were struck down with extreme terror, the blessed man, who was watching, raised his holy hand and drew the saving sign of the cross in the empty air; and then, invoking the name of God, he commanded the savage beast, and said: 'You will go no further. Do not touch the man; turn backward speedily.' Then, hearing this command of the saint, the beast, as if pulled back with ropes, fled terrified in swift retreat".

repletos das mais variadas criaturas,[4] o Lago Ness não representa um caso isolado. Na Época Moderna, não seria diferente: primeiro nas cartas de marear e portulanos, depois nos relatos de viagem, relações de sucessos[5] e impressos efêmeros,[6] as criaturas monstruosas refletiam tanto os furores e temores cotidianos da Europa quanto aqueles despertados pelo Atlântico e pelo Novo Mundo.[7] É nesse contexto que se insere o relato de Ulrich Schmidel que, em viagem pela América do Sul entre 1534 e 1554, descreveu "uma cobra muito grande, enorme", encontrada em um afluente caudaloso do Rio Paraná:

> E quando ficamos parados com eles durante o quarto dia, encontramos uma cobra muito grande, enorme, que tinha 25 pés de comprimento e era tão grossa quanto um homem, de cor preta com manchas amarelas, e atiramos nela com uma espingarda. Quando os indígenas viram isso, admiraram-se, pois nunca haviam visto uma cobra tão grande antes. (SCHMIDEL, 1601, p. 19, tradução própria)[8]

---

[4] Mencionam-se as obras *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, do século X, e os bestiários de *Aberdeen* e *Ashmole*, ambos do século XII.

[5] Entende-se por "sucesso" a "coisa que tem sucedido". Cf. MEGIANI, A. P. T. Escritos breves para circular: relações, notícias e avisos durante a Alta Idade Moderna (séc. XVI-XVII). **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 35, n. 68, p. 535–563, 2019, p. 540–541. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0104-87752019000200007. Acesso em: 31 mar. 2025.

[6] As baladas sobre monstros, impressas em panfletos e volantes, atuavam como veículos de comunicação e instrumentos de controle cultural, dando voz a interesses sociais e políticos. Cf. ZANON, L. P. O Monstro por meio dos impressos efêmeros: o que a representação desses seres tem a dizer na Inglaterra do século XVII?. **História Social**, [s. l.], v. 19, n. 27/28, p. 31–64, 2025. Disponível em: https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/rhs/article/view/5267. Acesso em: 7 ago. 2025.

[7] Cf. HOLANDA, S. B. **Visões do Paraíso**: os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; SOUZA, L. M. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

[8] No original: "Vnd als wir bey ihnen 4. Tag müssig still lagen / funden wir am Landt herauß liegen ein sehr gewaltige grosse vnnd vngeheure Schlangen / die war 25. schuch lang / vnnd so dick als ein Mann / an der Farb Schwarß vnd Gelb gesprengt / die

Ao se lidar com ambos os excertos e as questões que suscitam, outra pergunta se impõe: o que é um "monstro"? Analisando-se os períodos anteriores ao século XIX, os monstros compunham uma cosmografia que os compreendia como manifestações da Providência na Criação (KAPPLER, 1994, p. 359–361). A isso se chama "teratologia" (do grego teras, "maraviha", "prodígio", "sinal"), que corresponde ao universo semântico de ambas as criaturas: a de Columba e a de Schmidel.

Na passagem do século XIX para o XX, essa questão assumiu novos contornos: o advento dos métodos contemporâneos das ciências naturais, coroado pela publicação de A Origem das Espécies (1859), de Charles Darwin,[9] demarcou uma "ânsia" naturalista pela taxonomia[10] que, segundo Katja Jylkka (2018, p. 211), levou à preeminência de outra interpretação sobre a origem do monstruoso: a "criptozoologia" (do grego kryptós "escondido", "oculto", "secreto") ou "zoologia fantástica". Grosso modo, diferente da teratologia — que possuía um sentido transcendente —, a criptozoologia possuía um sentido imanente, isto é, alusivo à Natureza. Despindo-se do caráter puramente religioso da teratologia, os prodígios de outrora tornaram-se "criptídeos": não mais manifestações da vontade

erschussen wir mit einer Püchsen: Als solches die Indianer sahen / verwunderten sie sich sehr ob dieser Schlangen / dann sie selbsten zuvorn keine so große gesehen hatten."

[9] Este contexto destaca-se pela consolidação da paleontologia e pela cunhagem do termo "dinossauro" por Richard Owen, em 1842.

[10] Convém mencionar que, antes da consolidação da taxonomia oitocentista, no século XVIII, a dicotomia entre "monstro" e "fóssil" constituía um modelo classificatório próprio, no qual o monstro simbolizava, de maneira caricatural, a origem das diferenças, enquanto o fóssil evocava as primeiras obstinações de identidade por meio das semelhanças persistentes entre os seres, ainda que bastante opacas. Cf. FOUCAULT, M. Monstros e fósseis. In: FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 208–218.

divina, mas espécimes anacrônicas (“fósseis vivos”), remanescentes de uma fauna até então ignota, oculta do ser humano à plena vista (JYLKKA, 2018, p. 234).

A partir disso, é possível situar a criptozoologia em um processo histórico mais amplo, denominado “desencantamento do mundo” pelo filósofo Max Weber, em seu ensaio A Ciência como Vocação (1919). Em linhas gerais, segundo Weber, esse processo consistia na substituição das explicações mágico-religiosas por interpretações pretensamente científicas e racionalistas da realidade, tornando-a calculável, previsível e desprovida de “mistério”, em outras palavras, secularizada. Entretanto, Peter Berger (2000, p. 16) relativizou essa ideia, sustentando que, embora a modernidade tenha produzido efeitos secularizadores, estes coexistem com a religião, não a eliminando, mas realocando-a a outro espaço institucional. Conformemente, entre os conceitos admitidos por Ben Singer para essa “modernidade”, destaca-se o “cognitivo”, que aponta para “o surgimento da racionalidade instrumental como a moldura intelectual por meio da qual o mundo é percebido e construído” (SINGER, 2004, p. 95).

Nesse sentido, o discurso teratológico não foi propriamente extinto, mas reconduzido a outros âmbitos, sobretudo o da literatura gótica, da qual Frankenstein (1818), de Mary Shelley, O Médico e o Monstro (1886), de Robert Louis Stevenson, e Drácula (1897), de Bram Stoker, figuram como as principais representantes. Em contrapartida, o discurso criptozoológico manifestou-se em títulos como Vinte Mil Léguas Submarinas (1870) e A Ilha Misteriosa (1874), ambos de Júlio Verne, tido como o fundador do gênero

ficção científica, no qual o criptídeo remete a um mundo desconhecido, incivilizado e indômito. Considera-se, assim, que "o uso de ambos os discursos natural e sobrenatural, como visto no romance de Stoker e na narrativa do Monstro do Lago Ness, ajuda a capturar o espaço científico ambíguo que essas criaturas habitam, tanto na ficção quanto na história do século XIX e início do XX" (JYLKKA, 2018, p. 233, tradução própria).[11]

Com isso, ainda que a "dinossaurização" do Monstro — isto é, a atribuição de um sentido imanente com o objetivo de torná-lo um objeto científico ou, como mencionado anteriormente, convertê-lo em um "fóssil vivo" — não implicasse a aniquilação da teratologia, o discurso criptozoológico apresentou-se como uma nova forma de interpretá-lo. Esse discurso, como será discutido adiante, serviu de pano de fundo para as notícias e representações subsequentes, já que, conforme Robert Darnton (2010, p. 108), "as matérias jornalísticas precisam caber em concepções culturais prévias relacionadas com a notícia", produzindo consequências a curto e longo prazo. De todo modo, é certo que o advento da criptozoologia, uma pseudociência,[12] resultou da conjunção de elementos

[11] No original: "The use of both natural and supernatural discourses, as seen in Stoker's novel and the Loch Ness monster narrative, helps to capture the ambiguous scientific space that such creatures inhabit, both in fiction and in the historical nineteenth and early twentieth centuries".

[12] A conceituação de "ciência", "pseudociência" e o limiar entre ambas estão relacionados ao chamado "problema da demarcação", assunto discutido por diversos filósofos, dentre os quais Karl Popper. Para Popper, a pseudociência consiste em um sistema de ideias que não pode ser refutado por observações ou experimentos. Em linhas gerais, ao contrário da ciência, caracterizada pelo princípio da falseabilidade, a pseudociência protege suas teorias contra críticas e testes, buscando confirmação constante em vez de se submeter à possibilidade de refutação. Cf. POPPER, K. R. **A Lógica da Pesquisa Científica**. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2013.

que, naquele contexto específico, determinaram sua precedência sobre a teratologia.

A aura e a reprodutibilidade técnica do Monstro: notícias sensacionalistas e representações iconográficas

O ano era 1933, e nas Terras Altas escocesas havia uma crescente comoção: "Estranho espetáculo no Lago Ness",[13] lia-se em uma coluna publicada na edição de 2 de maio do Inverness Courier (1817–ativo), periódico de circulação local. Nesta, o jornalista correspondente documentava o suposto avistamento de um monstro por um casal que passava pela orla setentrional do Lago (STRANGE [...], 1933, p. 5). Apesar de duas outras ocorrências no fim do século XIX, foi esse o episódio responsável pela sequência de notícias que ocuparam os periódicos do Ocidente naquela década e que semearam o imaginário social posterior.

Nesse sentido, e com o intuito de "fazer-crer" enquanto notícia, o avistamento do Monstro (chamado de "estranho espetáculo" pelo Inverness Courier) articula um discurso ocular suficientemente detalhado e persuasivo, visando aproximar o acontecimento do leitor e reivindicar o caráter de uma experiência compartilhada e direta. Em outras palavras, o "eu vi" funciona como um dispositivo de autenticação, reduzindo a distância entre emissor e receptor e transferindo o ônus da prova para o próprio ato de testemunhar. No que se refere à notícia, fixada no espaço e no tempo, tal operação torna-se necessária, pois, evidentemente, remete a um acontecimento irreprodutível (HARTOG, 1999, p. 273–283).

[13] No original: "Strange spectacle on Loch Ness".

A partir disso, pode-se aproximar a noção de avistamento do Monstro ao conceito de "aura" proposto por Walter Benjamin em seu ensaio A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica, escrito entre 1935 e 1936. Segundo Benjamin, a aura consistiria no caráter único da imagem em um momento anterior à sua reprodução massificada: "Em suma, o que é a aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja" (1987, p. 170, grifo próprio). Ou seja, a singularidade dos avistamentos conferia ao Monstro uma aura — um caráter original que se expressava nas disputas entre os discursos teratológico e criptozoológico em torno de sua representação supostamente verdadeira —, conservada até a publicação de seu primeiro registro fotográfico.

Antes que isso ocorresse, as notícias estrangeiras acerca do avistamento do Monstro já circulavam pelo Brasil e, ainda em 1933, o fluminense Diário de Notícias (1930–1976) publicou três delas na seção de notícias em língua inglesa. Essa difusão ocorreu, em grande medida, graças aos telégrafos da Havas, agência internacional que detinha o monopólio da transmissão de notícias europeias em toda a América do Sul. No presente levantamento, foram consultados 25 periódicos e revistas, de distintos alinhamentos ideológicos e compromissos político-partidários, que publicaram notícias, ilustrações e outros textos relacionados ao Monstro, distribuídos pelos estados do Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo (Imagem 1).[14] Entre

[14] Do Paraná, *Diário da Tarde* (1899–1983) e *O Dia* (1923–1961); de Pernambuco, *Diário da Manhã* (1927–ativo) e *Diário de Pernambuco* (1825–ativo); do Rio de Janeiro, *A Batalha* (1929–1941), *A Noite* (1911–1957), *Correio da Manhã* (1901–1974), *Diário Carioca* (1928–1965),

1933 e 1945, localizaram-se 118 notícias publicadas nesses estados (Imagem 2), com maior concentração entre 1934 e 1935 (Imagens 3 e 4).

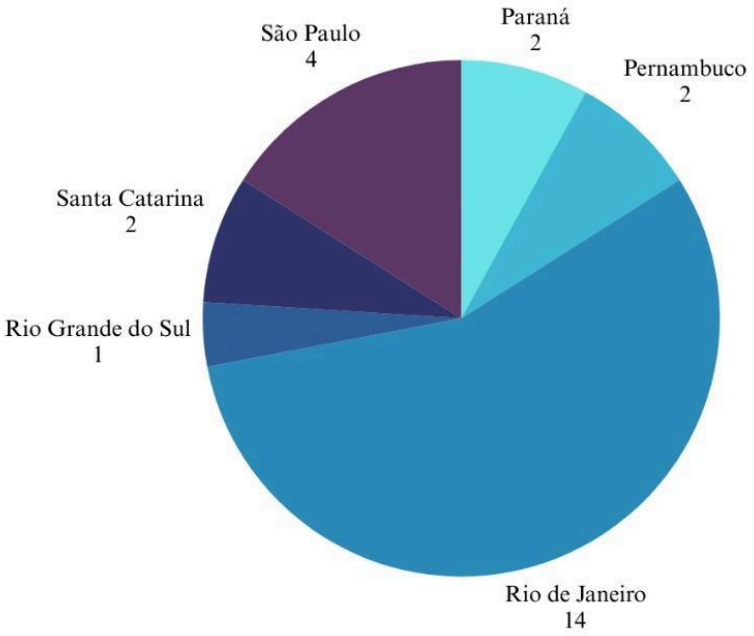


Imagem 1: Número de veículos de imprensa consultados por estado. Fonte: autoria própria, 2025.

Diário da Noite (1929–1973), *Diário de Notícias* (1930–1976), *Eu Sei Tudo* (1917–1958), *Gazeta de Notícias* (1874–c. 1999), *Jornal do Brasil* (1891–ativo), *Jornal do Comércio* (1827–2016), *O Jornal* (1919–1974), *O Malho* (1902–1954), *O Radical* (1932–1954) e *Revista da Semana* (1900–1959); do Rio Grande do Sul, *A Federação* (1884–1937); de Santa Catarina, *O Estado* (1915–2008) e *República* (1935–1937); e de São Paulo, *A Gazeta Infantil* (1929–1950), *A Tribuna* (1894–ativo), *Correio de S. Paulo* (1932–1937) e *Correio Paulistano* (1854–1963).

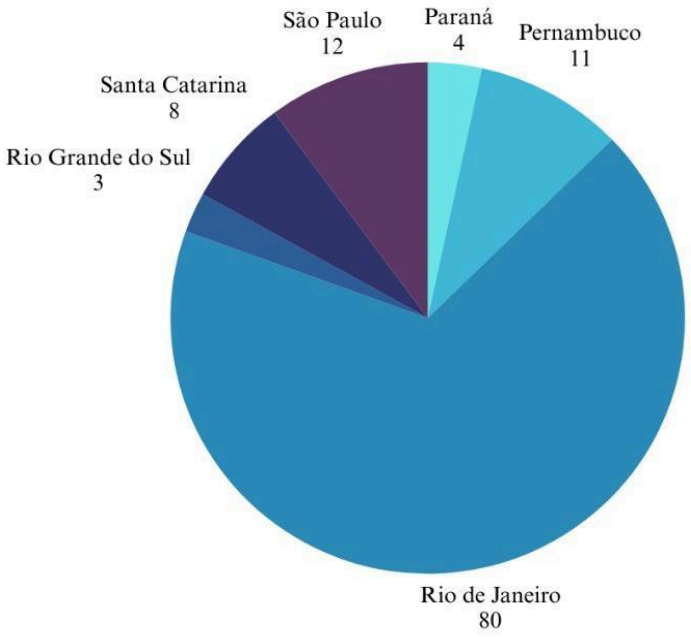


Imagem 2: Número de notícias localizadas por estado. Fonte: autoria própria, 2025.

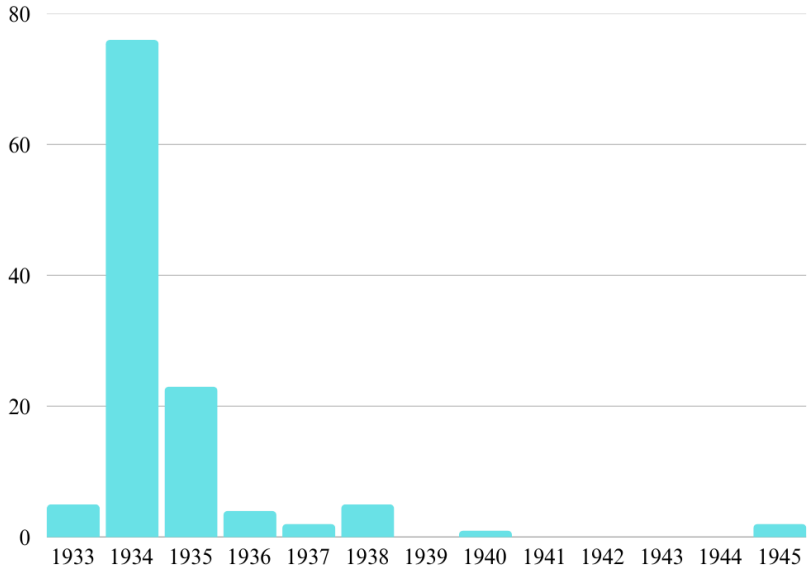


Imagem 3: Número de notícias localizadas por ano. Fonte: autoria própria, 2025.

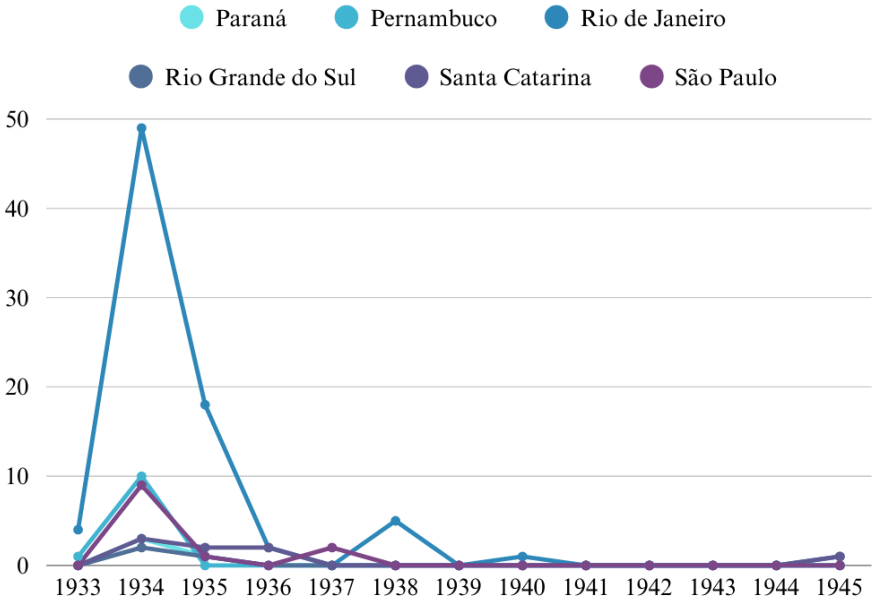


Imagem 4: Número de notícias localizadas por ano e estado. Fonte: autoria própria, 2025.

A despeito da ampla difusão dessas notícias, a ausência de qualquer registro fotográfico do Monstro logo se fez sentir e, já em 26 de janeiro de 1934, a manchete do diário paranaense O Dia (1923–1961), então sob a gestão do ex-deputado situacionista Caio Machado (1885–1954), elencava descrições daquela "massa desconforme" à luz da "brutalidade das suas formas": "É um monstro pre-historico, dizem uns. É a lendaria serpente do mar, arriscam outros. É uma 'phoca barbata', de proporções agigantadas, affirmam alguns scientistas. E o enigma continua lá, indecifravel, lendario, phantastico" (O MONSTRO [...], 1934a, p. 1). Em 8 de fevereiro do mesmo ano, João Luso, pseudônimo de Armando Erse de Figueiredo (1874–1950), jornalista e poeta luso-brasileiro, publicou uma coluna bem-humorada no

diário fluminense A Noite (1911–1957)[15] sobre as implicações da falta de registros fotográficos nas representações do Monstro:

> Assim, o animal que commettera a imprudencia de passear á superfície serena dum lago e o erro ainda maior de furtar á documentação das chapas a sua vera physionomia, passou a assumir, dum momento para o outro, as mais estranhas figuras, os aspectos mais antagônicos. E ninguem agora, ao encontra-lo, poderia dizer "É este", nem elle proprio, se se pudesse ver de corpo inteiro, se reconheceria. (LUSO, 1934, p. 2)

Ambas as matérias indicam que, diferente do que se poderia crer, a representação "dinossáurica" do Monstro não emergiu única e vitoriosa nos primeiros meses após à notícia do Inverness Courier. Esse período foi marcado por uma disputa, por assim dizer, entre distintas representações iconográficas, nas quais o Monstro assumiu tantas formas quanto foi possível publicar: ora, sim, um dinossauro (Imagem 5); ora uma serpente marinha (Imagem 6); ora um cavalo-marinho ou foca-barbuda de proporções colossais (Imagem 7). Tal multiplicidade demonstra que, até então, era impossível estabelecer uma oposição pura e simples entre a teratologia e a criptozoologia (JYLKKA, 2018, p. 233). Ainda, essa multiplicidade de representações ecoava as palavras irônicas de Luso sobre a obstinação sensacionalista da imprensa por uma fotografia: "pobre serpente vencida, desilludida, victima, como tantos outros ideaes e fantasias da seccura destes tempos photographicamente utilitarios!" (1934, p. 2).

[15] Fundado por Irineu Marinho, o periódico foi empastelado durante a Revolução de 1930, em parte devido ao apoio à candidatura presidencial de Júlio Prestes (SODRÉ, 1966, p. 429; 432).

A mídia e o monstro: apontamentos sobre criptozoologia, cultura midiática e sensacionalismo no Brasil a partir das narrativas do Monstro do Lago Ness (1933-1945)

Lucas Albertini Leal


O MALHO 15 — II — 1934

O monstro de Loch Ness

SEGUNDO um despacho de Londres, transmitido pela Agencia Havas aos jornaes desta capital, teria sido visto, em Janeiro, no lago Ness, pelos habitantes da região, um monstro estranho. As fabulas continuam, na Europa, a tratar do caso, publicando declarações, feitas por monges do Convento de Benedictinos situado às margens do lago. Os frades dão grande apoio ao testemunho de um velho cirurgião que reside mais de 50 annos nos arredores de Loch Ness. O benedictino em questão affirma que não duvida, absolutamente, da authenticidade de algumas das versões que a respeito do gigante das aguas está correndo. Já se teem a mais de cinco o numero de mezes, que dizem ter visualisado o monstruoso. Estes affiançam que não o viram apenas uma vez surgir á tona da agua do Loch Ness, acclamam que não se trata de nova phoca, conforme se andou propalando, mas de um remanescente do periodo prehistorico.

O "antidiluviano", ao que parece ao Sr. e á Sra. Chilton, teria o aspecto de um elephante ou de um mammouth. Para Clement Vautel, não passa de uma phoca bisal.

Ao que relatam os pescadores quotidianos do capital britannico, os benedictinos teriam deparado o singular animal durante as excursões matutinas, que costumam fazer em volta do lago.

Legiões de photographos procuram, neste momento, a região encantada, a ver se conseguem surprehender tambem o monstro de Loch Ness.

Emquanto não nos chega o instantaneo cubicado, que nossos leitores já conhecem com o desenho aqui reproduzido, que é de Ugo Mattoni, de Milão, e por nós é dado em primeira mão.

32

Imagem 5: Ilustração da matéria *O monstro de Loch Ness* no semanário fluminense O Malho.[16] 15 fev. 1934, p. 32. Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

[16] Fundada por Luís Bartolomeu de Sousa e Silva, também proprietário da revista infantil *O Tico-Tico* (1905–1977), foi uma publicação ilustrada de ênfase política, dirigida a um público bastante heterogêneo, com tiragem entre 35 e 40 mil exemplares por edição. Cf. TENÓRIO, G. M. **Zé Povo cidadão**: humor e política nas páginas de *O Malho*. 2009. Dissertação (Mestrado em História Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

A mídia e o monstro: apontamentos sobre criptozoologia, cultura midiática e sensacionalismo no Brasil a partir das narrativas do Monstro do Lago Ness (1933-1945)

Lucas Albertini Leal


3.ª Secção

Diario da Manhã

8 Paginas

Como nas lendas dos marinheiros da idade media

Dizem ter aparecido num lago da Escocia uma serpente marinha do tamanho colossal e aspecto impressionante

WARNING

Imagem 6: Ilustração da matéria *Como nas lendas dos marinheiros da idade media* na 3ª seção do periódico pernambucano Diário da Manhã.[17] 16 set. 1934, p. 17. Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

[17] Fundado por Carlos de Lima Cavalcanti, foi um matutino opositor às oligarquias da República Velha (SODRÉ, 1966, p. 423). Com a Revolução de 1930, tornou-se "porta-voz" do governo provisório em Pernambuco, após Cavalcanti ser nomeado interventor do estado por Vargas.


Suplemento Illustrado
A TRIBUNA
Um enygma que está assustando a Europa
SERÁ VERDADEIRA OU FANTASTICA A IMPRESSIONANTE HISTORIA DO MONSTRO DE LOCH NESS?
HISTORIA QUE COMEÇA ONDE OUTRAS ACABAM
- ELLIS ISLAND -
purgatorio do Paraizo norte-americano
UMA RESPOSTA DE EDISON

Imagem 7: Ilustração da matéria Um enygma que está assustando a Europa no suplemento ilustrado do periódico paulista A Tribuna.[18] 26 mar. 1934, p. 9. Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

De fato, a expectativa pelo "instantaneo cubiçado" (O MONSTRO [...], 1934b, p. 32) remete à recondução do monstruoso a outras paisagens culturais, iniciada pela literatura gótica e de ficção científica no século XIX, como supradito, e intensificada pela popularização do cinema — forma de arte sui generis baseada na fotografia — no século XX, o qual, "na melhor das hipóteses, surge através da montagem, na qual cada fragmento é a

[18] Fundado por Olímpio Lima, teve suas instalações incendiadas em 1930, aparentemente por apoiadores da Aliança Liberal, sendo posteriormente cooptado pelo DIP. Cf. ALVES, A. A imprensa na cidade de Santos: 1849-1930. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, [s. l.], v. 35, n. 2, p. 39–62, 2007. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2205. Acesso em: 7 ago. 2025.

reprodução de um acontecimento que nem constitui em si uma obra de arte, nem engendra uma obra de arte, ao ser filmado" (BENJAMIN, 1987, p. 178). Aliás, pouco antes da publicação da notícia do Inverness Courier, estrearam O Mundo Perdido (1925), adaptação do livro homônimo de Arthur Conan Doyle, e King Kong (1933), primeiros de um sem-número de "filmes de monstro" que teriam em Godzilla (1954) talvez seu expoente máximo.[19]

Doravante, poder-se-ia considerar a existência de um sensacionalismo em torno do criptídeo que, segundo Danilo Angrimani Sobrinho (1995, p. 16), consiste na apresentação exagerada do fato jornalístico, atribuindo-lhe um caráter sensacional que, em circunstâncias distintas, não teria, e caracteriza-se pelo uso de um tom escandaloso e pelo superdimensionamento do fato, resultando, inclusive, na criação de notícias fictícias. Enquanto "contrapartida estética das transformações radicais do espaço, do tempo e da indústria" (SINGER, 2004, p. 115), esse sensacionalismo foi lastreado pela imprensa[20] e por uma "dinomania", cujo sentido foi bem definido por Stephen Jay Gould ao se questionar sobre a origem do fascínio infantil pelos dinossauros: "'grandes, ferozes e extintos' — em outras palavras, sedutoramente assustadores mas suficientemente

[19] É pertinente mencionar o longa-metragem *Saneamento Básico, o Filme* (2007), escrito e dirigido pelo cineasta brasileiro Jorge Furtado, que ilustra bem os vínculos entre "ficção" e "monstro".

[20] Não se utilizam os termos "imprensa amarela" ou "marrom", pois, embora seja possível identificar periódicos com maior ou menor inclinação ao sensacionalismo, isso não impediu que até os considerados sóbrios publicassem essas notícias, caracterizadas por títulos excessivamente grandes, uso indiscriminado de ilustrações e fotografias, além de falsidades variadas.

seguros" (1997, p. 273).[21] Ora, a mera possibilidade de sobrevivência, no presente, de uma criatura dessa natureza, um "fóssil vivo" ou um "monstro pré-histórico", como noticiado por alguns periódicos,[22] parece subverter a ideia de "segurança" de Gould.

A isso subjaz uma dissonância epistemológica entre expectativa (o "ainda não saber") e experiência (o "saber de fato"): por um lado, a expectativa diante do desconhecido instiga curiosidade e fascínio, acompanhada, contudo, por uma insatisfação provocada pela ausência de evidências materiais, neste caso, fotográficas; por outro, a experiência, embora capaz de preencher o vazio deixado pela expectativa, pode gerar um temor inesperado: o de saber demais, causado pelo avistamento do Monstro, daí o desejo de controlá-lo. Retomando os apontamentos de François Hartog (1999, p. 278), essa tensão entre o desejo de ver e o receio do que será visto expressa-se em um "voyeurismo" sensacionalista, em que a sociedade assume compulsoriamente o papel de testemunha ocular do acontecimento, mediado por uma "autópsia construída", isto é, pela própria notícia. Essa mediação define, segundo Hartog, um traço essencial da experiência contemporânea do saber e do tempo: a ânsia de conhecer e presenciar tudo, a todo momento, ainda que isso implique em choque,

[21] Sobre esse "fascínio infantil", convém lembrar que, "quando os jornalistas começaram a dirigir suas matérias a um público 'popular', escreviam como se estivessem falando com crianças, '*le peuple*, *ce grand enfant*' [o povo, essa grande criança], como dizem os franceses. Daí o caráter sentimental, moralista, com ares de superioridade, do jornalismo popular" (DARNTON, 2010, p. 107). Aqui, entretanto, Gould refere-se a um período posterior, influenciado pelo filme *Jurassic Park - O Parque dos Dinossauros* (1993), dirigido por Steven Spielberg, mas que é tributário desse mesmo discurso.

[22] Nominalmente: o fluminense *Diário de Notícias* (3 jan. 1934), o pernambucano *Diário da Manhã* (12 jan. 1934), o catarinense *O Estado* (9 jan. 1934) e o paranaense *Diário da Tarde* (19 fev. 1934).

ódio e repulsa. Nesse sentido, referindo-se novamente a Frankenstein, explica Moretti (2007, p. 108):

> O monstro é um produto histórico, um ser artificial; mas depois de transformado numa "raça", volta a entrar no reino imutável da Natureza. Pode tornar-se objeto de um ódio instintivo e elementar; e os "homens" precisam desse ódio para contrabalançar a força liberada pelo monstro.

A partir disso, o monstruoso, que se deseja tanto avistar quanto controlar, converte-se em objeto de espetáculo. Essa intenção de contê-lo, estudá-lo e, sobretudo, exibi-lo — tão bem representada por longas-metragens como os supramencionados — recorria a um arcabouço semântico de espetacularização[23] semelhante ao dos chamados "circos dos horrores" (freak shows) e dos "zoológicos humanos", vinculados a teorias pseudocientíficas que sustentavam uma forma específica de racismo nos séculos XIX e XX: a eugenia. Tal racismo buscava legitimar a exploração e o extermínio dos chamados "primitivos" pelos autodenominados "civilizados", com base na falsa ideia de superioridade étnica destes e por meio da reificação daqueles, atingindo seu ápice justamente nas décadas de 1930 e 1940, sob o nazismo.[24] Nesse pano de fundo de guerra total, marcado pela escalada de discursos desumanizantes, de ódio e violência, o embuste (hoax) sensacionalista emergia como fruto da combinação de

[23] Cf. SCHWARTZ, V. R. **Spectacular realities**: early mass culture in fin-de-siècle Paris. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1998.

[24] Sobre as teorias e práticas pseudocientíficas associadas ao racismo dos séculos XIX e XX, como a craniometria e a frenologia, cf. SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; KOUTSOUKOS, S. S. M. **Zoológicos humanos**: gente em exibição na era do imperialismo. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

incertezas e inseguranças, mas, sobretudo, de um medo internalizado, perspectiva que Moretti (2007, p. 125) caracteriza como freudiana.

Em que pesem as consequências desses fatores, é certo que a aura do Monstro, até então postulada, manteve-se relativamente sólida até 21 de abril de 1934, quando as demandas do sensacionalismo foram enfim atendidas: na manchete do periódico conservador britânico Daily Mail (1896–ativo), de grande circulação, foi publicada a Fotografia do Cirurgião (Imagem 4),[25] assim denominada em referência a Robert Kenneth Wilson (1899–1969), seu divulgador. Sua produção, contudo, esteve a cargo de outra figura central: o ator e diretor Marmaduke Arundel "Duke" Wetherell (1883–1939). Utilizando uma escultura flutuante de contornos "dinossáuricos", Duke Wetherell registrou a imagem com a participação de seu filho, o também ator Ian Colin (1912–1987). A Fotografia foi posteriormente vendida por Wilson ao Daily Mail, gerando ampla repercussão.

[25] Doravante, apenas "*Fotografia*".

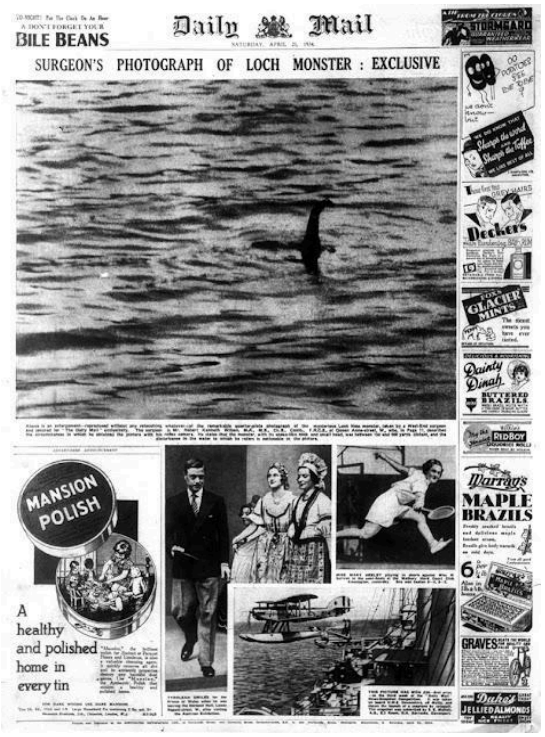


Imagem 8: Fotografia do Cirurgião na manchete do periódico britânico Daily Mail. 21 abr. 1934, p. 1. Fonte: Daily Mail.

Considerando não só os apontamentos sobre fotografia e indústria cinematográfica, mas também a modernização técnica e tecnológica da imprensa, não surpreende que figuras ligadas ao cinema estivessem tão imbricadas na construção do sensacionalismo das notícias sobre o Monstro. Talvez por isso mesmo, e por oferecer uma representação que se pretendia "definitiva", a Fotografia conferiu sobrevida às notícias, até então baseadas unicamente em anedotas e ilustrações. Como observa Benjamin (1987, p. 167), "o processo de reprodução das imagens experimentou tal aceleração que começou a situar-se no mesmo nível que a palavra oral", de modo que a Fotografia logo estampou a capa dos principais veículos de imprensa, sobretudo na Europa e nos Estados Unidos.

No caso do Brasil, as primeiras notícias de que o Monstro havia sido capturado por lentes chegaram no mesmo dia da publicação da Fotografia no Daily Mail, por meio dos fluminenses A Noite e Diário da Noite (1929–1973). A imagem, contudo, só foi revelada ao público brasileiro em 19 de maio, quase um mês depois, no também fluminense Correio da Manhã (1901–1974)[26] — Imagem 9 —, classificado por Valéria Guimarães (2014, p. 214) como “muito sensacionalista”:



Correio da Manhã

Sir John Simon fez, hontem, na Camara dos Communs, importantes declarações sobre os problemas da politica externa britannica

CHEGOU HONTEM A GENEBRA, CAUSANDO SENSAÇÃO A SUA VISITA, O COMMISSARIO DOS ESTRANGEIROS DA RUSSIA, SR. LITVINOFF

WASHINGTON, 18 (Havas) — O governo acaba de transmittir aos representantes diplomaticos dos Estados Unidos junto aos governos da Argentina, Brasil, Chile e Perú (A.B.C.P.) instrucções no sentido de que procurem obter a cooperação immediata dos referidos paizes á elaboração de um plano susceptivel de pôr termo á guerra do Chaco.

Os problemas da politica externa britannica

Que será, afinal, o monstro de Loch Ness?

RESOLVIDO O INCIDENTE ENTRE A COLOMBIA E O PERU

CONSELHO DA SOCIEDADE DAS NAÇÕES

O novo esforço para pôr termo ao conflicto do Chaco

Imagem 9: Fotografia do Cirurgião na manchete do periódico fluminense Correio da Manhã. 19 mai. 1934, p. 1. Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

[26] Segundo Sodré (1966, p. 398), “órgão popular por excelência [...], fôlha de oposição, vibrante, escandalosa às vêzes, veemente sempre”.

Esse processo de espetacularização e seu impacto na imprensa brasileira, no entanto, não pode ser dissociado das transformações institucionais e políticas que moldaram o jornalismo ao longo da década de 1930, em especial durante a ditadura estadonovista de Vargas (1937–1945). Sabe-se que, com a instituição do DIP, a imprensa, que fora vital para a sustentação do autogolpe, das arbitrariedades e das violências da chamada Lei Monstro, foi também uma de suas grandes vítimas: "esse monstro [o Estado Novo], que ela embalara, voltara-se contra jornais e revistas, fechara muitos, impedira a circulação de novos, cerceara a todos" (SODRÉ, 1966, p. 454). Somando-se a isso o início da Segunda Guerra Mundial, em 1939, o número de notícias acerca do Monstro entrou em declínio (Imagens 3 e 4). Somente em 16 de maio de 1945 o mesmo "reemergiria" para ocupar, mais uma vez, os veículos de imprensa, segundo o periódico catarinense O Estado (1915–2008), de alcance considerável, devido à diminuição de notícias relativas à guerra:

> Com a capitulação da Alemanha, o noticiário de guerra perdeu muito do seu sensacionalismo. E assim, voltam a surgir notícias de outra natureza. O News Chronicle de Londres, por exemplo, publica hoje na primeira página um despacho de Inverss [sic][27] dizendo que voltou a aparecer o já famoso monstro marinho de Loch Ness. (COISAS [...], 1945, p. 6)

Assim como o criptídeo foi despido de seu caráter transcendente pela reprodutibilidade técnica de suas formas simbólicas, também o foi de sua aura, tendo seu valor de exposição superado o de culto, tornando-o um fetiche: "cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto, de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua

[27] Correção: "Inverness".

reprodução" (BENJAMIN, 1987, p. 170). Conformemente, segundo John B. Thompson, "as formas simbólicas podem ser 'mercantilizadas', isto é, transformadas em mercadorias para serem vendidas e compradas no mercado; e os meios principais de 'mercantilização' das formas simbólicas estão justamente no aumento e no controle da capacidade de sua reprodução" (1998, p. 27).

Nesse contexto, o sensacionalismo, construído a partir da fetichização das representações do Monstro, já sedimentadas tanto na cultura midiática quanto no imaginário coletivo, permitiu que tais imagens adentrassem outras paisagens culturais e fossem adaptadas a novos fins, isto é, configurassem apropriações localizadas de um produto globalizado da mídia (THOMPSON, 1998, p. 154–158). A partir disso, segue-se o estudo de um caso ocorrido no Brasil, cujo eixo central foi o projeto de memória nacional concebido e conduzido por Afonso Taunay.

Entre um lago escocês e um rio paulista: o lugar do monstro no projeto de memória nacional de Afonso Taunay

Decerto um rio atípico brasileiro, o Tietê desenha seu curso sertão adentro, afastando-se da costa e dividindo em duas porções o atual estado de São Paulo. Os papéis distintos desempenhados por esse corpo d'água e seus afluentes, ao longo da história dos povos indígenas e da colonização portuguesa da América, somente confirmam sua centralidade: ora um obstáculo, ora um facilitador (BORREGO, 2019, p. 5–6), o que o fez ocupar uma posição de destaque na historiografia paulista do século XX, a qual

tinha Afonso d'Escragnolle Taunay como um de seus principais expoentes intelectuais.[28]

Durante sua gestão como diretor do Museu Paulista, entre 1917 e 1945, Taunay buscou construir uma memória nacional brasileira por meio do projeto decorativo do edifício-monumento do Museu. Embora sua nomeação para esse cargo estivesse diretamente associada ao Centenário da Independência do Brasil, comemorado em 1922, coube a ele ampliar o acervo histórico do Museu por meio de compras, doações e encomendas realizadas ao longo de praticamente toda a sua gestão, e não apenas no contexto dessa efeméride. As coleções de História Natural, que constituíam o cerne do Museu durante a gestão de seu antecessor, o médico e ornitólogo Hermann von Ihering (1850–1930), cederam lugar, paulatinamente, às de História, ou seja, à História Nacional, entendida a partir da centralidade de São Paulo para o povo e o território brasileiros (BREFE, 2005, p. 53–54).[29]

Esse passado mítico estava atrelado às elites do estado, supostamente descendentes dos sertanistas, considerados agentes heroicos da expansão das fronteiras do Brasil e da descoberta de suas

[28] Cf. ANHEZINI, K. Um metódico à brasileira: a escrita da história de Afonso de Taunay. **Revista de História**, São Paulo, n. 160, p. 221–260, 2009. Disponível em: https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19110. Acesso em: 25 jul. 2025.
[29] Cf. LOPES, M. M. Comemorações da Independência: a História ocupa o lugar das Ciências Naturais no Museu Paulista, Brasil. **L'Ordinaire des Amériques** [Online], v. 212, p. 33–50, 2010. Disponível em: http://journals.openedition.org/orda/2478. Acesso em: 31 mar. 2025; SANTOS. J. C. C. A natureza na historiografia paulista: as monções pela perspectiva de Mota Jr., Taunay e Holanda. **Anais eletrônicos do XXVII Encontro Estadual de História da ANPUH-SP**, Campinas, 2024. Disponível em: https://www.encontro2024.sp.anpuh.org/resources/anais/12/anpuh-speeh2024/1724078008_ARQUIVO_b7811475bb6cab0531d980b8709bed75.pdf. Acesso em: 31 mar. 2025.

riquezas. Segundo Maria Aparecida de Menezes Borrego (2019, p. 5), a construção desse mito deu-se por meio da identificação de uma continuidade entre os sertanistas (chamados posteriormente de "bandeirantes") dos séculos XVI e XVII, os monçoeiros do século XVIII e os artistas e naturalistas do século XIX, que, conforme Taunay, teriam revelado ao mundo essa exuberância, cuja causa seria a abundância de suas águas, especialmente o Tietê (OLIVEIRA, 2007, p. 128). Para isso, fez uso das anotações e esboços realizados por seu tio-avô, Aimé-Adrien Taunay (1803–1828), e por Hercule Florence (1804–1879) no contexto da Expedição Langsdorff (1821–1829), além de relatos de viagem produzidos ao longo dos séculos anteriores (SOUZA, 2021, p. 436).

Enquanto as notícias sobre o Monstro do Lago Ness circulavam pelo mundo, Taunay compilava uma miríade de monstros descritos nos relatos de viagem sobre a América portuguesa. Sua obra Zoologia fantástica do Brasil (séculos XVI e XVII), de 1934, originou-se, segundo ele próprio, dos diversos artigos que publicou no fluminense Jornal do Comércio (1827–2016), um dos maiores do país, inspirados por Aníbal Cardoso, autor de La ornitología fantástica de los conquistadores, de 1918 (1934, p. 5). A esse interesse pregresso somam-se as traduções e edições feitas por Taunay dos livros Novelas Extraordinárias e Histórias Esquisitas, de Edgar Allan Poe — publicadas em 1924 e 1928, respectivamente —, e Contos Fantásticos, de E. T. A. Hoffmann — publicada em 1928 (DEL PRIORE, 1998, p. 20). Posteriormente, acrescentou um complemento à sua obra anterior, intitulado Monstros e monstrengos do Brasil, em 1937.

Considerando aquele contexto, e tendo Taunay um olhar atento ao mercado editorial,[30] não é absurdo supor que essas obras tenham saído do prelo ao menos estimuladas pelo sensacionalismo em torno das notícias do Monstro do Lago Ness, embora não tenham sido concebidas por esse motivo. Nesse sentido, argumenta-se sua contribuição duradoura para o supracitado Jornal do Comércio e para o Correio Paulistano (1854–1963), ligado até 1930 ao antigo Partido Republicano Paulista, ambos classificados por Guimarães (2014, p. 214) como "sóbrios", mas que, ainda assim, estavam entre os primeiros veículos a noticiar o Monstro no Brasil.

Outra demonstração desse interesse, bem como de uma possível influência iconográfica do Monstro do Lago Ness, é uma tela encomendada por Taunay para compor o acervo permanente do Museu Paulista: O monstro de Pirataraca no Tietê ou Monstro Fluvial Piracangava (Imagem 10), realizada pela artista Nair Opromolla de Araújo. Sabe-se que Taunay se valeu da combinação do relato de Ulrich Schmidel, mencionado anteriormente, com a lenda narrada por Teotônio José Juzarte, baseada em sua jornada ao Presídio do Iguatemi em 1769 (PARDIM, 2005, p. 225–227; OLIVEIRA, 2007, p. 100–101; BORREGO, 2021, p. 204–207; SOUZA, 2021, p. 444):

> A um destes minhocões, affirma o nosso aventureiro [Ulrich Schmidel] ter tomado as dimensões, achando-lhe uma circumferencia de quatro braças allemãs (7m,32), o que lhe deixa um diametro de 2m,33! E tinha o bicharoco dezesseis passos de comprimento, ahi uns treze metros. Que muralha, que montanha de carne! (TAUNAY, 1934, p. 69)

[30] Cf. IUMATTI, P. T. **Arte e trabalho**: aspectos da produção do livro em São Paulo (1914-1945). São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2016.

A mídia e o monstro: apontamentos sobre criptozoologia, cultura midiática e sensacionalismo no Brasil a partir das narrativas do Monstro do Lago Ness (1933-1945)

Lucas Albertini Leal

> E navegando passamos por hũ posso que he hũ est[r]eito que faz o Rio morto, muito fundo, suas agoas denegridas com seos paredoens de Pedra de hũ, e outro Lado muito funebre e triste, ao passar esta paragem encontramos muito fetido, cujo lugar se chama pela lingoa da terra o posso de Pirataraca, cujo temiaõ muito passar os antigos por dizerem havia aly hum gra[n]de bicho. (JUZARTE, 2000, p. 178, transcrição própria)

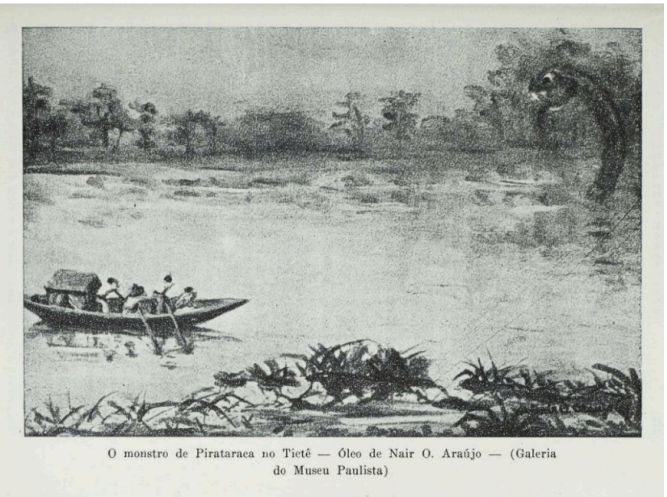


Imagem 10: O monstro de Pirataraca no Tietê — Óleo de Nair O. Araújo — (Galeria do Museu Paulista). Fonte: TAUNAY, 1976, s. p./SEADE.

A tela compunha originalmente a Sala das Monções (B-4) do edifício-monumento, em uma exposição específica sobre essas expedições fluviais. Sua composição foi, como de praxe, concebida por Taunay e detalhada em uma carta enviada por ele a Araújo,[31] datada de 27 de agosto de 1943, apresentada por Borrego (2019, p. 10):

> Como representação do monstro pode a Snra. esboçar uma cobra enorme tamanho muito grossa quase perpendicular sobre o plano das águas em que ela escancarando olhos enormes de acordo o que (...) Ulrico Schmidel disse segundo lhe contavam os índios viver

[31] Cf. LIMA JUNIOR, C. R. Da pena ao pincel: o passado paulista (re)criado nas encomendadas de Afonso Taunay a Oscar Pereira da Silva. **Anais do Museu Paulista**: História e Cultura Material, São Paulo, v. 26, p. 1–40, 2018. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/140262. Acesso em: 31 mar. 2025.

à margem do Tietê e era imensa.

A partir dessas informações, é possível identificar alguns elementos pictóricos comuns entre a tela, uma ilustração do Monstro do Lago Ness em especial (Imagem 6) e a Fotografia (Imagens 8 e 9), quase uma década depois, quando essas imagens já estavam bastante sedimentadas no imaginário social. Primeiramente, deve-se notar que ambos os monstros compartilham uma relação interessante com seus respectivos corpos d'água, quase metonímica, remetendo a uma noção medieval de monstruosidade, na qual "é inerente ao mistério e é inerente a essas criaturas ser o que são, no lugar onde estão. Talvez não seja exorbitante ver nisso o sentimento de que não existe a menor dualidade entre a criatura e o lugar que a contém: cada criatura é seu próprio lugar" (KAPPLER, 1994, p. 46), o que certamente influenciou a maneira como ambos foram representados.

Ao justapor as Imagens 6 e 10, observa-se que a relação entre elas se dá não apenas pela forma ofídica atribuída a ambos os monstros, remetendo às serpentes marinhas medievais, mas também pela similaridade entre seus olhos — "enormes", segundo as instruções de Taunay a Araújo, embora não mencionados no relato de Schmidel — e pelas presas afiadas. No caso da Imagem 6, entretanto, a relação entre a criatura e as pessoas representadas é de proximidade, enquanto que na Imagem 10 predomina o distanciamento. Cabe mencionar ainda um esboço da pintura, intitulado Monstro do mar, realizado por Araújo, pertencente ao Museu de Arte de Ribeirão Preto "Pedro Manuel-Gismondi" e citado por Borrego (2021, p. 210), em que o monstro é representado com

elementos menos serpentinos, como a presença de garras, remetendo à Imagem 5.

Quanto ao diálogo entre as Imagens 8, 9 e 10, ele se estabelece a partir do fato de que ambos os monstros aparecem dispostos perpendicularmente ao plano das águas. Embora a fotografia e a pintura possuam apelos e linguagens próprios, não é improvável que a Fotografia do Monstro tenha sido usada como referência para compor a tela, especialmente considerando Taunay e a encomenda de obras para o Museu Paulista. Nesse sentido, utilizando o vocabulário empregado por Lima e Carvalho (1993, p. 153) ao analisarem o uso das fotografias de Militão Augusto de Azevedo na composição da série São Paulo Antigo, pode-se afirmar que, no caso da tela em questão, sua "autenticidade" advém do relato de Schmidel e da lenda narrada por Juzarte, já mencionados; sua "verossimilhança", por sua vez, advém da Fotografia, ou, ao menos, estabelece-se entre ambos uma relação intertextual.

Em suma, embora não seja possível determiná-lo com precisão, pode-se constatar a probabilidade de uma influência editorial e iconográfica, direta ou indireta, a partir dos argumentos e das evidências apresentados. Ao fim e ao cabo, é inegável que a cultura midiática e o sensacionalismo em torno das narrativas criptozoológicas, associados ao desenvolvimento da imprensa, atingiram um ponto insólito no período estudado e que, queira ou não queira, figuras como João Luso, Robert Kenneth Wilson, Duke Wetherell e Afonso Taunay compartilhavam um

ambiente comum de circulação de ideias, ainda que ocupassem posições diferentes, mais ou menos privilegiadas.

Conclusão

As notícias acerca do Monstro do Lago Ness, bem como as ilustrações e outros textos, configuram-se, portanto, como um indicador persuasivo da atualização e permeabilidade da mídia brasileira às notícias sensacionalistas importadas da Europa entre os anos de 1933 e 1945. O atual levantamento de 118 notícias publicadas demonstra a existência de uma circulação intensa de informações entre a Europa e o Brasil, cujos desdobramentos são abundantes a elencar.

Convém sublinhar, em primeiro lugar, a complexificação das percepções culturais naquele período de acentuado desenvolvimento técnico e tecnológico da imprensa empresarial brasileira, assim como transformações sociais, políticas, econômicas e culturais de dimensões globais. Em segundo lugar, destacam-se os vínculos entre a cultura midiática, o sensacionalismo e a mesma imprensa que, àquela altura, dispunha de todas as condições para instaurar o pânico imprescindível à autoritária "solução salvadora" (SODRÉ, 1966, p. 436). Não é menos relevante mencionar o crescente potencial acumulado por essa imprensa, dada a seu apelo sensacionalista, de influenciar a opinião pública e a política brasileiras.

Nesse sentido, o Monstro, desprovido de seu sentido transcendente, tornou-se objeto do sensacionalismo, que o elevou a um fenômeno de

grande repercussão, configurando-se como um amálgama dissonante entre expectativa e experiência — ao mesmo tempo objeto de fascínio, medo e desejo de controle, e mercadoria simbólica produzida e consumida em um circuito global de notícias. Buscou-se refletir sobre os anseios e disputas em torno de sua iconografia, sublimadas na arte em ambos os lados do Atlântico. Pôde-se compreender que, ao assumir todas as fisionomias e narrativas que o imaginário social da época podia oferecer, o Monstro, ainda que disputado, manteve sua aura até sua definitiva "dinossaurização", que lhe conferiu e cristalizou a feição hoje tão conhecida de plesiossauro. Ao explorar essa intertextualidade, tornou-se possível delimitar as fronteiras desse imaginário e compreender como ele se entrelaçava nas narrativas e projetos de memória nacional.

O estudo de caso da interseção dos relatos coloniais de criaturas monstruosas realizada por Afonso Taunay, conjugado à incorporação dos elementos pictográficos atribuídos ao Monstro do Lago Ness — já bastante sedimentados na época — revelou aspectos interessantes acerca do "lugar" do monstro em seu projeto de memória. Sua obra textual e a tela O monstro de Pirataraca no Tietê, idealizada por si e encomendada a Nair Opromolla de Araújo, demonstram que, no âmbito de uma história nacional regionalmente orientada a partir de São Paulo, o monstro se constitui, como anteriormente, em um aterrorizante obstáculo ao progresso da nação, a ser vencido por seus "heróis".

Ao fim e ao cabo, tratou-se de uma primeira incursão, cumprida a contento, sobre esse tema, a partir de fontes inéditas e sob um ponto de

vista original, cujos apontamentos preliminares e reflexões sobre as possibilidades de pesquisa suscitam outros questionamentos. Espera-se que, à luz dessas possibilidades, a investigação venha a render mais resultados no futuro e contribua para os estudos acerca daquele contexto de inflexão para o Brasil, sobretudo no que diz respeito à sua mídia.

Fontes

COISAS do jornalismo! O Estado, Florianópolis, a. XXXI, n. 9374, p. 6, 16 mai. 1945. Disponível em: http://memoria.bn.gov.br/DocReader/884120/49893. Acesso em: 31 mar. 2025.

JUZARTE, T. J. Diário da Navegação. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

LUSO, J. A proposito dum monstro. A Noite, Rio de Janeiro, a. XXIV, n. 7976, p. 2, 8 fev. 1934. Disponível em: http://memoria.bn.gov.br/docreader/348970_03/16385. Acesso em: 31 mar. 2025.

O MONSTRO de Loch Ness. As attenções do mundo, se voltam, aterrorizadas, para o reaparecimento deste monstro solitário. A divergencia de supposições, acerca da sua origem. O Dia, Curityba, a. XI, n. 2077, p. 1, 26 jan. 1934a. Disponível em: http://memoria.bn.gov.br/docreader/092932/837. Acesso em: 31 mar. 2025.

O MONSTRO de Loch Ness. O Malho, Rio de Janeiro, a. XXXIII, n. 37, 15 fev. 1934b. Disponível em: http://memoria.bn.gov.br/docreader/116300/79766. Acesso em: 31 mar. 2025.

SCHMIDEL, U. Vierte Schiffart. Warhafftige Historien. Einer Wunderbaren Schiffart, welche Ulrich Schmidel von Straubing, von Anno 1534 biß Anno 1554, in Americam oder Neuwewelt, bey Brasilia vnd Rio della Plata gethan. Noribergae: Impensi Levini Hulsij, 1602. München, Bayerische Staatsbibliothek. Rar. 4274. Disponível em: https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10861749?page=44,45. Acesso em: 31 mar. 2025.

STRANGE spectacle on Loch Ness. Inverness Courier, a. 116, n. 9050, p. 5, 2 mai. 1933. Disponível em: https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/viewer/bl/0000446/19330502/104/0005. Acesso em: 31 mar. 2025.

TAUNAY, A. E. Monstros e monstrengos do Brasil. (Ensaio sobre a zoologia fantastica brasileira nos seculos XVII e XVIII). São Paulo: Imprensa Official do Estado, 1937.

TAUNAY, A. E. Zoologia Fantastica do Brasil (seculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1934.

TAUNAY, A. E. Relatos monçoeiros. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A., 1976.

Referências bibliográficas

ANDERSON, A. O.; ANDERSON, M. O. (Eds.). Adomnán's Life of Columba. Oxford: Oxford University Press, 1991.

ANGRIMANI SOBRINHO, D. Espreme que sai sangue: um estudo do sensacionalismo na imprensa. São Paulo: Summus, 1995.

BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, W. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 165–196.

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9–24, 2000. Disponível em: http://religiaoesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N21.01-2001.pdf. Acesso em: 31 mar. 2025.

BORREGO, M. A. M. Hercule Florence, Afonso Taunay e a sala das monções no Museu Paulista (1944-1947). In: NASCIMENTO, A. P.; BORREGO, M. A. M. (Orgs.). Museu Paulista e as memórias narrativas de Aimé-Adrien Taunay e Hercule Florence. São Paulo: Museu Paulista da USP/Instituto Hercule Florence, 2021, p. 175–243.

BORREGO, M. A. M. Perspetivas sobre a representação das monções no Museu Paulista e no Museu Republicano de Itu. MIDAS [Online], n. 10, 2019. Disponível em: http://journals.openedition.org/midas/1784. Acesso em: 31 mar. 2025.

BREFE, A. C. F. O Museu Paulista: Affonso Taunay e a memória nacional, 1917-1945. São Paulo: Editora UNESP/Museu Paulista, 2005.

CAPELATO, M. H. A imprensa como fonte e objeto de estudo para o historiador. In: VILLAÇA, M.; PRADO, M. L. C. (Orgs.) História das Américas: fontes e abordagens historiográficas. São Paulo: Humanitas/CAPES, 2015.

CRUZ, H. F.; PEIXOTO, M. R. C. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, [s. l.], v. 35, n. 2, 2009. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2221. Acesso em: 27 jul. 2025.

DARNTON, R. O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DEL PRIORE, M. Apresentação. In: TAUNAY, A. E. Monstros e monstrengos do Brasil: ensaio sobre a zoologia fantástica brasileira nos séculos XVII e XVIII. Org. Mary Del Priore. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GOULD, S. J. Dinossauro no palheiro: reflexões sobre história natural. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GUIMARÃES, V. Primórdios da história do sensacionalismo no Brasil: os faits divers criminais. ArtCultura, Uberlândia, v. 16, n. 29, p. 103–124, jul-dez. 2014. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/34324/18256. Acesso em: 31 mar. 2025.

HARTOG, F. O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

JYLKKA, K. “Witness the Plesiosaurus”: Geological Traces and the Loch Ness Monster Narrative. Configurations, v. 26, n. 2, p. 207–234, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.1353/con.2018.0012. Acesso em: 31 mar. 2025.

KAPPLER, C. Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LIMA, S. F.; CARVALHO, V. C. São Paulo Antigo, uma encomenda da modernidade: as fotografias de Militão nas pinturas do Museu Paulista. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material. Nova Série, v. 1, n. 1, p. 147–174, 1993. Disponível em:

https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/5280. Acesso em: 31 mar. 2025.

MORETTI, F. A dialética do medo. In: MORETTI, F. Signos e estilos da modernidade: ensaios sobre a sociologia das formas literárias. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 103–130.

OLIVEIRA, M. M. Paquequer, São Francisco e Tietê: as imagens dos rios e a construção da nacionalidade. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

PARDIM, S. L. C. Imagens de um rio: um olhar sobre a iconografia do rio Tietê. 2005. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

SCHMITT, J.-C. História das Superstições. Trad. Luís Serrão. Mem Martins: Publicações Europa-América, Lda., 1997.

SINGER, B. Modernidade, hiperestímulo e o início do sensacionalismo popular. In: CHARNEY, L.; SCHWARTZ, V. R. (Orgs.). O cinema e a invenção da vida moderna. Trad. Regina Thompson. São Paulo: Cosac Naify, 2004, p. 95–123.

SODRÉ, N. W. História da imprensa no Brasil. 4. ed. Rio de Janeiro: Editôra Civilização Brasileira S. A., 1966.

SOUZA, J. G. Relatos monçoeiros (1953): um panegírico à “conquista do Brasil pelos brasileiros” através do Rio Tietê. Domínios da Imagem, Londrina, v. 14, n. 17, p. 419–451, 2021. Disponível em: https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/dominiosdaimagem/article/view/43458. Acesso em: 31 mar. 2025.

TAUNAY, A. E. Zoologia Fantástica do Brasil (Séculos XVI e XVII). Apres. Odilon Nogueira de Matos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1999.

THOMPSON, J. B. A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia. Trad. Wagner de Oliveira Brandão. Rev. Leonardo Avritzer. Petrópolis: Vozes, 1998.

Imagens

Imagem 1: AUTORIA PRÓPRIA. Número de veículos de imprensa consultados por estado. 2025.

Imagem 2: AUTORIA PRÓPRIA. Número de notícias localizadas por estado. 2025.

Imagem 3: AUTORIA PRÓPRIA. Número de notícias localizadas por ano. 2025.

Imagem 4: AUTORIA PRÓPRIA. Número de notícias localizadas por ano e estado. 2025.

Imagem 5: O MALHO. Ilustração da matéria *O monstro de Loch Ness* no semanário fluminense *O Malho*. 15 fev. 1934, p. 32.

Imagem 6: DIÁRIO DA MANHÃ. Ilustração da matéria *Como nas lendas dos marinheiros da idade media* na 3ª seção do periódico pernambucano *Diário da Manhã*. 16 set. 1934, p. 17.

Imagem 7: A TRIBUNA. Ilustração da matéria *Um enygma que está assustando a Europa* no suplemento ilustrado do periódico paulista *A Tribuna*. 26 mar. 1934, p. 9.

Imagem 8: DAILY MAIL. *Fotografia do Cirurgião* na manchete do periódico britânico *Daily Mail*. 21 abr. 1934, p. 1.

Imagem 9: CORREIO DA MANHÃ. *Fotografia do Cirurgião* na manchete do periódico fluminense *Correio da Manhã*. 19 mai. 1934, p. 1.

Imagem 10: TAUNAY, A. E. O monstro de Pirataraca no Tietê — Óleo de Nair O. Araújo — (Galeria do Museu Paulista). 1976, s. p.

ARTIGO

A peregrinação medieval sob a perspectiva de Salimbene de Parma: uma análise das práticas peregrinas e das percepções do cronista em sua obra *Cronica**

Gilberto de Carvalho Tubaldini Vilela**

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p216-241

resumo

Este artigo analisa a peregrinação medieval na obra *Cronica* de Salimbene de Parma, destacando sua natureza urbana e política. O objetivo central é demonstrar como a peregrinação, além de um movimento religioso, era uma prática essencialmente vinculada às cidades, refletindo as dinâmicas sociais, políticas e econômicas da Idade Média. A metodologia consistiu no mapeamento de termos latinos relacionados à peregrinação (como peregrini e peregrinatio) no primeiro volume da Cronica (1966) editado por Giuseppe Scalia, seguido da comparação com a tradução italiana de Berardo Rossi (1987) para leitura dos trechos. Foram selecionadas passagens que ilustram aspectos cotidianos e sociais, excluindo referências estritamente bíblicas. Os resultados revelam que Salimbene retrata a peregrinação como um fenômeno coletivo e urbano, associado tanto à devoção quanto a conflitos armados. O termo peregrino apresenta polissemia em sua obra (devotos, estrangeiros, combatentes) e está frequentemente ligado à política. A visão joaquimita de Salimbene, que interpretava os eventos à luz de uma escatologia milenarista, influenciou sua percepção da peregrinação como um sinal de transformação espiritual. Além disso, as cidades emergem como núcleos dinâmicos, beneficiando-se economicamente e simbolicamente do fluxo de peregrinos. Concluiu-se que a peregrinação na *Cronica* é um movimento multifacetado, integrando religião, política e urbanidade. Salimbene enfatiza seu caráter coletivo e sua conexão com as cidades, reforçando a ideia de que a peregrinação medieval era um elemento central na teia social da época. Ao fim, o estudo sugere a necessidade de investigações comparativas com outras crônicas mendicantes para ampliar a compreensão desse fenômeno.

PALAVRAS-CHAVES: Cidades medievais; Crônicas mendicantes; História Medieval; Peregrinação; Salimbene de Parma.

*Agradecimentos especiais ao Laboratório de Estudos Medievais (LEME-UFMG) e ao meu orientador André Miatello.

**Graduando em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: gilbertotubaldini08@gmail.com.

A peregrinação medieval sob a perspectiva de Salimbene de Parma: uma análise das práticas peregrinas e das percepções do cronista em sua obra *Cronica*

Gilberto de Carvalho Tubaldini Vilela

Introdução

O presente trabalho teve como objetivo compreender a peregrinação medieval em dois eixos de análise: primeiro, como a peregrinação aparece e se exerce na obra do cronista italiano Salimbene de Parma e, segundo, as percepções do autor acerca do movimento de peregrinação. A peregrinação é uma atividade que combina elementos políticos e religiosos, estruturada por ela mesma como uma rota. Também não se pode deixar de considerar que ela se configura como um tipo de viagem motivada pela religiosidade, dirigida a um lugar considerado central para uma determinada crença. A peregrinação, nesse viés, incorpora a ideia de mobilidade, representando uma forma peculiar de deslocamento. Nesse contexto, as cidades medievais surgem como construções ligadas por rotas invisíveis, traçadas pelas dinâmicas de deslocamento e fé.

Para fins deste artigo, entendemos a peregrinação medieval, seguindo Michel Sot, como uma prática de mobilidade religiosa que combina prova corporal, transformação subjetiva, finalidade espiritual e excepcionalidade do tempo vivido. Primeiro, ela exige a travessia do espaço, ou seja, uma caminhada que submete o corpo a um regime de esforço e deslocamento. Essa travessia produz a condição de estrangeiro: o peregrino é “de fora” para aqueles que encontra e, ao mesmo tempo, se estranha a si próprio à medida que se distancia do que era antes de partir. Em segundo lugar, trata-se de uma prova espiritual orientada por um fim preciso, que dá sentido à viagem e estrutura expectativas e gestos do

caminho. Em terceiro, o itinerário culmina em um encontro com o sagrado situado (um *locus* qualificado) onde o peregrino participa ritualmente de uma realidade distinta do cotidiano profano. Por fim, a peregrinação institui uma temporalidade privilegiada, marcada por liminaridade, celebração e festa. Nesse quadro, que adotamos como base operatória, a peregrinação aparece em Salimbene não apenas como experiência devocional, mas como prática que articula espaços, regula sociabilidades e insere a cidade no centro da circulação de pessoas, recursos e símbolos (SOT, 2017, p. 394).

Como instrumento de análise, este trabalho foi baseado na pesquisa das diferentes ocorrências e declinações do termo latino *peregrinus* (por exemplo, *peregrini*, *peregrinorum*) no livro "*Cronica*" (1966) editado por Giuseppe Scalia, restrito ao primeiro volume, ou seja, primeira metade da obra. É importante pontuar que o campo semântico da peregrinação no latim medieval não se limita ao radical *peregrin-*, e que a escolha por estes termos constitui um recorte metodológico, privilegiando ocorrências mais diretamente ligadas à experiência do peregrino. Ou seja, embora o recorte deste estudo privilegie *peregrinus* e suas flexões (*peregrini*, *peregrinorum*, etc.), reconhece-se que o latim medieval emprega outros vocábulos para designar viajantes devocionais, forasteiros ou estrangeiros, como *viator*, *advena*, *hospes* e *romeus*. Esses termos possuem nuances semânticas próprias, ora enfatizando a viagem, ora a condição de estrangeiro ou o vínculo com rotas específicas. Sua análise detalhada, embora relevante, excede os limites deste artigo e permanece como sugestão para estudos

futuros. Desse modo, após encontrados mais de 30 termos referentes à peregrinação, entre finais do século XII até meados do século XIII, foi feita uma seleção dos termos que retratassem aspectos da vida social e cotidiana, excluindo, portanto, passagens bíblicas referentes à peregrinação, de modo que, ainda que sejam importantes, precisam de uma análise mais específica e não serão o foco da análise desse texto. A partir disso, comparei as páginas que continham o conceito referente à peregrinação no texto em latim e cotejei-as com a tradução italiana da obra feita por Berardo Rossi (1987), a qual se baseia na edição crítica de 1966 de Giuseppe Scalia. A versão em italiano tornou possível a leitura dos trechos que estavam originalmente em latim, e a posterior formulação de hipóteses acerca tanto da peregrinação, quanto das percepções de Salimbene sobre a mesma. Desse modo, é necessário deixar claro que os termos referentes à peregrinação serão analisados conforme a escrita original em latim, presentes na edição crítica de 1966 de Scalia, porém a leitura das passagens foi feita em italiano, na tradução de 1987 de Berardo Rossi. Ambas as referências encontram-se ao final do texto.

Com relação à estrutura do artigo, ela se dará da seguinte forma: logo após esta introdução, será realizada uma breve apresentação sobre quem foi a figura de Salimbene de Parma e sobre sua *Cronica*, para posteriormente ser realizada uma discussão sobre as relações entre os conceitos de “pregação”, “cidades” e “política”. Em seguida, antes das considerações finais, analisaremos os casos concretos sobre *peregrinatio* na obra de Salimbene. A tese central defendida neste trabalho é a de

demonstrar e reforçar a ideia de que a peregrinação se trata de um movimento e de uma cultura política essencialmente urbana. A cidade, nesse aspecto, ocupa um papel central na peregrinação, assim como na crônica e vida de Salimbene.

Salimbene de Parma e a *Cronica*

Salimbene de Adam, nascido em Parma no ano de 1221, ingressou na Ordem dos Frades Menores em 1238. O frade distinguiu-se pela originalidade no emprego de recursos historiográficos em sua crônica. Diferentemente de outras obras do gênero, a crônica de Salimbene não adota rigorosamente uma estrutura cronológica, mas integra narrativas do cotidiano do autor com suas reflexões sobre pessoas, eventos e aspectos da vida cotidiana. Esses trechos são intercalados com citações das Escrituras, frequentemente acompanhados pela expressão "viu com seus próprios olhos", empregada por Salimbene para reforçar a veracidade e a interpretação dos fatos registrados. Nesse sentido, a crônica de Salimbene mistura tanto fatos políticos como vida pessoal, e em muitos casos o autor se sente como protagonista da obra (MIATELLO, 2011), o que o distingue de outros historiadores. Adepto do milenarismo joaquimita, é importante acrescentar que Salimbene interpreta o mundo por lentes apocalípticas, de modo que o Joaquinismo estaria relacionado à crença nas ideias de Joaquim de Fiore, as quais relacionam-se com a urgência de chegada dos últimos tempos e uma transformação da sociedade cristã (MIATELLO, 2022). Tal informação será importante para entendermos a relação entre sua visão apocalíptica e a peregrinação posteriormente.

Com relação à *Cronica*, a obra chegou até nós preservada em um único manuscrito: o Códice 7260 do Vaticano latino. Infelizmente, os primeiros fólios foram perdidos, privando-nos dos procedimentos narrativos e objetivos apresentados no "prólogo". O texto cobre os acontecimentos entre 1168 e 1287 e foi, provavelmente, redigido entre 1283 e 1288. Apresentando características tanto de Genealogia quanto de História Universal, a *Cronica* parece não ter sido amplamente lida em sua época, dado o número reduzido de referências de contemporâneos a ela. Analisando crônicas da segunda metade do século XIII, Marino Zabbia (2018) ressalta que tais obras possuem particularidades, entre elas a visão de que o horizonte histórico está ancorado na cidade e se estende até onde alcançam os interesses políticos da mesma, privilegiando a história contemporânea em sua narrativa. Como entende André Miatello, a função educativa possui um propósito explicitamente moral: por meio da crônica, os leitores têm a oportunidade de aprender lições valiosas e práticas e, acima de tudo, compreender a futilidade da vida, de modo a não se prenderem a ela. O entendimento do passado conduz a uma conduta adequada no presente, e é por essa razão que a história é valiosa, pois tem o potencial de direcionar as mentes para objetivos alinhados a um destino cristão (MIATELLO, 2011).

As ordens mendicantes, como observa Jacques Le Goff (1994), surgiram no século XIII e receberam essa designação pela sua forma de subsistência baseada no peditório, distinta da estrutura econômica monástica tradicional. Não eram monges isolados do mundo, mas irmãos

que viviam entre os homens, integrando-se ao espaço urbano e às suas dinâmicas. As duas principais ordens, a dos Pregadores (dominicanos) e a dos Menores (franciscanos), fundadas respectivamente por Domingos de Calaruega e Francisco de Assis, estruturavam-se em torno de capítulos gerais e gozavam de regras adaptadas ao contexto pós-Latrão IV (1215). Ao longo do século, outras comunidades adotaram o modelo mendicante, mas, após o Concílio de Lião (1274), apenas quatro ordens permaneceram oficialmente reconhecidas: pregadores, menores, carmelitas e agostinhos (LE GOFF, 1994, p. 229). É nesse cenário de expansão e consolidação institucional das ordens mendicantes que se insere a trajetória de Salimbene, franciscano que fez da cidade e da mobilidade religiosa elementos centrais de sua crônica.

Analisando-se a atuação das ordens mendicantes, André Miatello entende que elas são essencialmente ordens pregadoras. Diante disso, a cidade é o local em que a atuação dos pregadores é fundamental, em decorrência da alta concentração humana e, consequentemente, de pecados (MIATELLO, 2011). Tais pregadores recorrem a crônicas e histórias, mas principalmente de sermões, para reafirmar o lugar central da comunidade e da palavra pública. Salimbene testemunhou o crescimento das ordens mendicantes, como os franciscanos e dominicanos, que se estabeleceram primordialmente nas cidades. Essas ordens desempenhavam um papel crucial na vida urbana, promovendo reformas religiosas e atendendo às necessidades espirituais da população citadina. Nesse cenário, a pregação não se restringia ao sermão paroquial: segundo

Marie Anne De Beaulieu (2002, p. 416-417), a expansão das ordens mendicantes no século XIII e XIV fez da palavra pregada um instrumento de combate à heresia, de edificação moral e de instrução religiosa, exercida no espaço público e intimamente ligada à vida urbana, articulando-se tanto em ambientes formais, como igrejas e praças, quanto em espaços informais que se convertiam em locais de evangelização. Pregadores como Vicente Ferrer, que percorreu vastas regiões da Europa, e Antônio de Pádua, que pregou nas praças e ruas de cidades como Limoges, exemplificam o alcance e a mobilidade desse ministério. Assim, a experiência franciscana de Salimbene, vivida em contato com esse modelo de pregador itinerante e urbano, contribui para compreender a maneira como sua *Cronica* articula observações sobre a cidade, a política e a religiosidade de seu tempo.

Os pregadores, nesse sentido, estavam profundamente envolvidos com os ditames da política urbana, alinhando suas mensagens às preocupações das elites e populações citadinas. Eles dialogavam diretamente com temas como governança, justiça e distribuição de recursos (MIATELLO, 2013). A pregação na Baixa Idade Média, segundo Miatello, ultrapassava a mera instrução religiosa, sendo não apenas uma ferramenta de transformação social e política, mas também um meio de reforçar valores éticos e moldar a vida urbana. Destarte, os pregadores desempenhavam um papel essencial na construção do discurso público e no fortalecimento do senso de comunidade e bem comum (MIATELLO, 2013). Nesse contexto, a *Cronica* de Salimbene pode ser lida como extensão

do esforço de um pregador das ordens mendicantes na medida em que articula relatos exemplares que reforçam valores morais e moldam uma visão, além de cristã, da vida urbana.

Os casos de peregrinação na *Cronica*

As cidades italianas do período em que Salimbene escreve não eram apenas cenários passivos, mas atores políticos ativos, capazes de intervir nas disputas mais amplas entre papado e império. Como lembra Gilli (2011), as comunas urbanas desenvolveram instituições próprias, conselhos e magistraturas que, frequentemente, assumiam posições alinhadas a facções guelfas ou gibelinas. Além disso, integravam-se em redes que combinavam circulação de mercadorias, homens e ideias nas quais peregrinos, mercadores e clérigos se cruzavam e partilhavam espaços. Assim, quando Salimbene menciona a presença de *peregrini* em localidades como Parma, Ravena ou Forlì, é plausível situar esses deslocamentos no interior de circuitos urbanos consolidados, que forneciam não apenas hospitalidade e abastecimento, mas também o enquadramento político e militar para sua atuação. Vejamos como esse contexto atua em Salimbene.

A primeira menção à peregrinação em Salimbene refere-se à figura do marquês Guilherme, o Velho de Monferrato, o qual “havia ido à Terra Santa como peregrino e para proteger o neto [Balduíno V]” (SALIMBENE DE PARMA, 1987, p. 6, tradução própria). De pronto, percebe-se que a peregrinação envolvia diversas dimensões como políticas, econômicas e

sociais (MOURA FILHO, 2017). Mas o interessante é observar a passagem logo anterior, onde Salimbene utiliza o termo *peregrino* — *coronam dederat peregrino* — para se referir a Guido de Poitiers. Na tradução italiana de Berardo Rossi, o autor traduz tal passagem para “aveva dato la corona a lui, nuovo venuto” (SALIMBENE DE ADAM, 1987, p.6), substituindo *peregrino* por *nuovo venuto*, que significa “recém-chegado”. Porém, entendendo-se o contexto referente a esse caso, *peregrino* parece referir-se não apenas a alguém que acabou de chegar, mas a um "estrangeiro", ou melhor dizendo, a um “forasteiro”. Temos que levar em consideração que Guido, da nobreza "francesa" de Poitou, foi coroado rei consorte por Sibila sem consulta a Raimundo III e a líderes locais. É possível que peregrino, diante dessa hipótese, apresente uma conotação negativa na interpretação de Salimbene sobre um estrangeiro ou forasteiro (*peregrino*) assumindo o comando de Jerusalém, com a ideia de que Sibila estaria "entregando de bandeja a coroa a um recém-chegado”.

Convém lembrar, contudo, que no latim medieval o termo *peregrinus* não se limita ao sentido de “peregrino” devocional, abrangendo igualmente “viajante”, “estrangeiro” ou “forasteiro”, acepções que não carregam necessariamente conotação negativa — alguns dicionários, inclusive, registram “estrangeiro” como primeira entrada.[1] O termo é polissêmico, podendo referir-se, no âmbito jurídico, àquele que não possuía cidadania local. Também assumia sentidos espirituais, como o fiel que vive na terra como exilado a caminho da pátria celeste e, em contraste

[1] Ver *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, entrada *peregrinus*.

com o *civis*, podia carregar nuances poéticas, evocando a figura do errante ou do nômade (cf. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, p. 787). Assim, a leitura de que a expressão sugira uma crítica, como, por exemplo, de que Sibila estaria entregando a coroa "a um recém-chegado", deve ser tratada como hipótese interpretativa, dependente do contexto e não como sentido inequívoco do termo. Esse cuidado é fundamental para evitar projeções anacrônicas e reconhecer a amplitude semântica que *peregrinus* possuía no vocabulário latino medieval.

Porém, o que realmente chama atenção na crônica de Salimbene é uma conceituação específica de peregrino que se repete em diversas passagens de sua obra. Tal conceituação parece referir-se principalmente ao aspecto guerreiro e de luta armada do peregrino. Vejamos alguns exemplos:

> Enquanto isso, dois condes do rei Guilherme da Sicília aportaram em Tiro com 500 cavaleiros e 50 galés. Chegaram também muitos outros peregrinos [peregrini] com o venerável Gerardo, arcebispo de Ravena e legado da Sé Romana. Juntos a eles, o marquês derrotou os numerosíssimos sarracenos em Sidon. (SALIMBENE DE PARMA, 1987, p.10, tradução própria) [2]

Apesar de não deixar claro se são integrantes do exército guerreiro, há uma indicação de derrota dos sarracenos com esses peregrinos. Analisemos outro caso:

[2] No original: "Nel frattempo, due conti del re Guglielmo di Sicilia approdarono a Tiro con cinquecento cavalieri e cinquanta galee. Arrivarono inoltre molti altri pellegrini con il venerabile Gerardo, arcivescovo di Ravenna e legato della sede romana. Uniti a loro, il marchese sconfisse i numerosissimi Saraceni di Sidone".

A peregrinação medieval sob a perspectiva de Salimbene de Parma: uma análise das práticas peregrinas e das percepções do cronista em sua obra *Cronica*

Gilberto de Carvalho Tubaldini Vilela

> No ano do Senhor de 1189, chegaram a Tiro o arcebispo Ubaldo de Pisa, ele também legado da Sé Apostólica, além de peregrinos [peregrini] de quase todas as províncias do Ocidente. E, como a cidade de Tiro não podia comportar a todos, ocorreram muitas disputas entre diferentes grupos, até o ponto em que a chegada do rei Guido à cidade e a proibição de entrada imposta pelo marquês provocaram escândalo e guerra civil. Entre diversas intenções [multiplicia vota] dos peregrinos [peregrinorum], decidiu-se cercar a cidade de Acre. Assim, cercaram-na e começaram o cerco no mês de agosto. (SALIMBENE DE PARMA, 1987, p.11, tradução própria) [3]

Nesse caso, demonstra-se a participação ativa dos peregrinos quanto à decisão sobre o cerco de Acre. Peregrinos, ou *peregrini*, aparecem sempre no plural, ou seja, trata-se de um bloco de pessoas aparentemente coesas quanto a seus interesses, pelo menos na percepção do cronista. Além disso, há retratação do movimento cruzadístico, o qual, apesar de não ter sido denominado como "Cruzadas" no período medieval, pode ser definido como uma forma de penitência coletiva. Um projeto de união, de ética que tem como base a xenofobia para com o muçulmano. Jerusalém é o destino comum desses peregrinos, em uma forma sublime de peregrinação. A "Cruzada", destarte, trata-se tanto de guerra como de peregrinação.

Como observa Jean Flori (2013), a "Cruzada", sobretudo a partir do final do século XI, não pode ser compreendida apenas como uma expedição militar, mas como uma forma singular de peregrinação armada,

[3] No original: "Nell'anno del Signore 1189 arrivarono a Tiro l'arcivescovo di Pisa Ubaldo, egli pure legato della sede apostolica, nonché pellegrini di quasi tutte le nazioni occidentali. E poiché la città di Tiro non li poteva contenere, capitarono molte diverse cose fra diversi gruppi; fino al punto che la contesa nata a causa della venuta nella città del re Guido, e della proibizione ad entrare che ebbe da parte del marchese, produsse scandalo e guerra civile. Nelle assemblee dei pellegrini si decide di assediare Acri. La circondano dunque e l'assediano nel mese di agosto".

sancionada pela autoridade papal e investida de um caráter penitencial. A convocação para a cruzada incorporava símbolos e práticas típicos da peregrinação, como a emissão de votos, o porte de insígnias e a promessa de indulgências, mas os inseria em um projeto que unia devoção, violência sacralizada e um objetivo territorial claro: conquistar e preservar os Lugares Santos. Nessa perspectiva, a participação dos peregrinos no cerco de Acre insere-se em uma tradição que não necessariamente separava rigidamente a experiência religiosa da ação bélica.

Vejamos o próximo caso:

> Os peregrinos [peregrini], então, se reuniram para planejar como impedir os sarracenos de entrarem e saírem pela passagem livre do Monte Muscardo. (...) Os peregrinos [peregrini] se fortificaram com trincheiras circulares escavadas por dentro e por fora, para que, posicionados no meio, pudessem se defender melhor de ataques vindos de ambos os lados. Para evitar controvérsias, os líderes e comandantes concordaram que os franceses obedeceriam aos franceses [Francigene], enquanto aqueles das regiões do Império obedeceriam aos líderes imperiais. (SALIMBENE DE PARMA, 1987, p.11-12, tradução própria) [4]

Embora Salimbene utilize o termo *peregrini* no plural, isso não implica, por si só, uma homogeneidade ou unidade plena entre eles. No próprio relato, percebe-se distinções, como a separação entre franceses [Francigene] e os demais peregrinos, os quais revelam vínculos, lideranças

[4] No original: “Dopo di che i pellegrini si riunirono per progettare di impedire ai Saraceni l’entrata e l’uscita, che erano lasciate libere dalla parte del Monte Muscardo. (...) I pellegrini si fortificano con trincee circolari scavate all’interno e all'esterno, in modo da potere — stando in mezzo — difendersi meglio dagli assalti provenienti da una parte e dall'altra. Per rimuovere ogni controversia, i condottieri e capi concordarono che i Francesi avrebbero ubbidito ai Francesi, mentre quelli appartenenti a regioni dell'Impero avrebbero ubbidito ai capi imperiali”.

e interesses diversos. Ainda assim, Viviane Azevedo de Jesuz (2011) argumenta que, apesar dessa diversidade, os cristãos reconheciam a unidade da Cristandade e se identificavam como seus membros. É também evidente que a peregrinação, sobretudo a partir do século XI, assume uma configuração predominantemente coletiva, com grupos que partem e se deslocam juntos (FRANCO JÚNIOR, 2010).

Todavia, essa percepção de unidade entre cristãos encontra limites quando se observam episódios como o ataque de venezianos a Zara, cidade cristã da Hungria (SALIMBENE DE PARMA, 1987, p. 32). Essa ação revela que, mesmo entre peregrinos, havia barreiras políticas e econômicas, especialmente em um cenário em que Veneza disputava o controle das rotas marítimas. A situação evidencia também um modo de se vestir — ou melhor, um elemento simbólico da indumentária — característico desses peregrinos: portar uma cruz sobre o corpo, gesto no qual o exercício do sacrifício, sobretudo o autossacrifício, constituía aspecto central dessa forma de peregrinação.

Uma hipótese para se pensar nesses conflitos armados de peregrinos pode ser a posição joaquimita de Salimbene. Segundo tal concepção, o mundo estaria no período de decadência da Era do Filho e se aproximando da Era do Espírito Santo, a qual seria uma Era futura e final de iluminação espiritual, marcada pela paz, igualdade e pela prevalência do Espírito, ou seja, o último período da história (ROSSATTO, 2012). Para Salimbene, nessa última Era, a Cristandade seria comandada por homens espirituais, e que segundo ele seriam os mendicantes. (MIATELLO, 2023). Sua crônica

frequentemente celebra os ideais das ordens mendicantes, como os franciscanos, que ele vê como agentes da renovação espiritual esperada na Era do Espírito. É nítido que o autor avalia figuras políticas e religiosas de sua época à luz do pensamento joaquimita. Por exemplo, ele associa o imperador Frederico II ao Anticristo ou a figuras proféticas negativas, contrastando-o com líderes religiosos que ele considera precursores da renovação espiritual (SALIMBENE DE ADAM, 1987). Nesse sentido, o aspecto de violência e conflito atrelado aos peregrinos pode estar associado a essa percepção milenarista joaquimita de fins dos tempos.

Além das recompensas materiais, como no caso dos peregrinos em Constantinopla após o ataque da cidade que insistiam em recompensas grandiosas prometidas (SALIMBENE DE PARMA, 1987, p. 35), Jesuz também aponta que as recompensas dos peregrinos podiam ser benefícios espirituais ou físicos, como perdão e/ou cura (JESUZ, 2011). Presenciamos essa situação no exemplo em que “dois sarracenos saíram da cidade [Acre] e pediram para ser batizados em nome de Cristo.” (SALIMBENE DE PARMA, 1987, p. 20, tradução própria).[5] Essa situação evidencia o valor político da pregação e antecipa o papel que a Ordem da Milícia viria a assumir, anos mais tarde, no pensamento de Ramon Llull (c. 1232–1316): uma missão voltada à conversão do infiel, e não à sua destruição. O método de conversão, nessa perspectiva, não se dá pela guerra, mas pela pregação. (MIATELLO, 2017)

[5] No original: “(...) due Saraceni usciti dalla città domandarono di venire battezzati nel nome di Cristo”.

Mas não apenas de conflitos e violência está imbuída à peregrinação; muito pelo contrário. Salimbene descreve o caso de Sicardo, bispo de Cremona, e a sua peregrinação a Roma, em 1199, visando pedir ao Sumo Pontífice a inclusão de Homobonus (1130-1197) no catálogo dos santos (SALIMBENE DE PARMA, 1987, p. 31). A princípio, pode-se presumir que a peregrinação do bispo a Roma se tratou de um ato puramente religioso, visando a canonização de um grande homem fiel e devoto. No entanto, não podemos reduzir essa peregrinação apenas a essa dimensão. Como vimos, a peregrinação vinculava as esferas políticas, sociais e econômicas, além das religiosas. Ademais, está atrelada à cidade. Homobonus era um habitante de Cremona. Com sua canonização, Cremona alcançaria um status de maior relevância, o que implicaria em um aumento no fluxo de peregrinos. Esse movimento, por sua vez, intensificaria os contatos culturais e comerciais, favorecendo o desenvolvimento econômico. Assim, a cidade buscava consolidar-se como um importante centro de circulação e influência no contexto medieval. Não se pode esquecer que, no contexto italiano, a cidade medieval era também um espaço de ritualização pública do poder. Patrick Gilli (2011) destaca como cerimônias, procissões e recepções solenes integravam a paisagem urbana e reforçavam a autoridade das elites dirigentes. Nesse sentido, a presença de peregrinos, sobretudo quando vinculada a eventos religiosos de grande repercussão, não apenas movimentava a economia local, mas também se tornava ocasião para que a cidade exibisse sua capacidade de acolher, controlar e impressionar visitantes vindos de outras regiões.

Acrescentando a essa ideia de peregrinação como uma cultura política, vejamos o seguinte caso:

> No mesmo ano, ou seja, 1212, persuadida por três jovens de cerca de doze anos, que diziam ter tido uma visão e que assumiram o sinal da cruz nas partes de Colônia, uma multidão inumerável de pobres de ambos os sexos e de jovens peregrinos da Germânia cruzados chegou à Itália, com um só coração e uma só voz, dizendo que atravessariam os mares a pé seco e, pelo poder de Deus, reconquistariam a Terra Santa de Jerusalém;[6] mas, por fim, tudo isso quase desapareceu como se fosse um nada (tradução minha do italiano). (SALIMBENE DE ADAM, 1987, p. 42, tradução própria) [7]

Nesse excerto, percebe-se o fervor coletivo atrelado à peregrinação, a qual reuniu jovens saídos da atual Germânia que chegaram à Itália com apenas 12 anos, enfrentando possibilidades de trapaças, roubos, assaltos, desregramentos sexuais e assassinatos (FRANCO JÚNIOR, 2010). Todavia, Salimbene parece não aprovar tal peregrinação, afirmando que "desapareceu como se fosse um nada", talvez por ter tomado conhecimento das consequências dessa peregrinação a esses jovens.

Nosso irônico e satírico cronista não deixa de transpor suas opiniões sobre os movimentos de *peregrinatio*. Ao citar a captura de Damiata, Salimbene não esconde o alívio ao descrever que em 1219 "Damiata foi

[6] No original: unamini corde et una voce dicentium se per siccum maria transituros et terram sanctam Ierusalem in Dei potentia recuperaturos. A tradução italiana de 1987 acrescenta a expressão "con fanatismo", inexistente no texto latino.

[7] No original: "Nello stesso anno, cioè nel 1212, persuasa da tre ragazzi delle parti di Colonia, di quasi dodici anni, che avevano assunto il segno della croce e che dicevano di avere avuto una rivelazione, una moltitudine innumerevole di poveracci dei due sessi, nonché di ragazzi crociati, entrò in gruppo in Italia dalla Germania, proclamando a una voce, con fanatismo, che avrebbero attraversato i mari a piedi asciutti e che, per la potenza di Dio, avrebbero riconquistato la terra santa di Gerusalemme (95). Ma poi tutta questa cosa svanì nel nulla.".

capturada pelos peregrinos [*peregrinis*] cristãos **para a honra de Nosso Senhor Jesus Cristo** (...)" [grifo meu] (SALIMBENE DE ADAM, 1987, p. 47, tradução própria).[8] Ao escrever sobre seu tio (Giovanni), Salimbene nos mostra outros aspectos essenciais da peregrinação: a conexão entre as cidades e a hospedagem de peregrinos.

> Por vontade própria, ele abandonou Parma e aderiu ao partido do imperador. No entanto, arrependendo-se depois, fez uma peregrinação a Santiago de Compostela. Ao retornar desse lugar, estabeleceu-se voluntariamente em Toulouse. Lá, obteve cidadania, casou-se e teve filhos e filhas. (...) Ele foi tão cortês e generoso que ajudava de bom grado todos os italianos. Recebia-os em sua casa e lhes oferecia uma excelente refeição, especialmente aos pobres, fossem conhecidos ou meros peregrinos. Estes, ao regressarem, relatavam-me essas ações. (SALIMBENE DE ADAM, 1987, p. 77, tradução própria) [9]

Compostela, junto a Roma e Jerusalém entrelaçavam-se, unidas por toda uma rede secundária de caminhos que passavam por santuários menores, com diversos viajantes em contato (FRANCO JÚNIOR, 2010). Cidades, circulação, redes e movimento são conceitos definidores da peregrinação.

A prática de hospitalidade aos peregrinos não era restrita a seu tio. Falando sobre São Gregório de Magno, Salimbene explicita:

---

[8] No original: "per onore di nostro Signore Gesù Cristo fu presa Damiata dai pellegrini cristiani".

[9] No original: "Egli di sua volontà abbandonò Parma e aderì al partito dell'imperatore. Ma poi, pentitosi, fece il pellegrinaggio a San Giacomo di Compostella. E, rientrando da quel luogo, si stabilì volontariamente a Tolosa. Avuta la cittadinanza di quella città, prese moglie ed ebbe figli e figlie. (...) Egli fu tanto cortese e generoso che aiutava volentieri tutti gli Italiani. Li conduceva nella sua casa e gli dava ottimo vitto; specialmente ai poveri, conosciuti o pellegrini qualsiasi. I quali poi, di ritorno, riferivano a me queste cose".

A peregrinação medieval sob a perspectiva de Salimbene de Parma: uma análise das práticas peregrinas e das percepções do cronista em sua obra *Cronica*

Gilberto de Carvalho Tubaldini Vilela

> Ele mantinha registrados os nomes de todos os pobres e os socorria generosamente. Recebia diariamente algum peregrino em sua mesa. Certa vez, entre esses peregrinos, chegou um que, enquanto Gregório, por humildade, queria derramar água em suas mãos, devolveu-lhe o jarro. Repentinamente, aquele a quem desejava lavar as mãos desapareceu. Admirado com o ocorrido, na mesma noite o Senhor lhe disse por meio de uma visão: 'Nos outros dias, você me recebeu acolhendo Meus membros; ontem, porém, você acolheu a Mim mesmo'. (SALIMBENE DE ADAM, 1987, p. 195, tradução própria) [10]

A prática de acolhimento a peregrinos engendrou "hospitalis" e/ou "hospitium", ou seja, locais de acolhimento a peregrinos. Segundo Hilário Franco Júnior, quem hospeda peregrino de graça, recebe a graça (FRANCO JÚNIOR, 2010). Salimbene reconhece a importância de tal ação já que, afinal, o cronista era um peregrino pela Itália, percorrendo cidades como Parma, Ravenna, Lyon (França), Ferrara, Bolonha e diversas outras. Apoiar o acolhimento de peregrinos, não só estava dito nas Escrituras, mas relacionava-se à própria ética franciscana de Salimbene. Nesse viés, as constantes viagens de religiosos, incluindo as de Salimbene, entre diferentes centros urbanos, facilitavam a disseminação de ideias e práticas religiosas. As cidades funcionavam como nós de uma rede que conectava diversos pontos de peregrinação e estudo, fortalecendo a coesão cultural e espiritual da cristandade medieval. Ou seja, a própria existência da peregrinação enquanto prática conecta a cidade por si mesmo.

[10] No original: "Infatti teneva annotati i nomi di tutti i poveri e li soccorreva generosamente. Invitava anche ogni giorno qualche pellegrino alla sua mensa. Un giorno fra questi pellegrini ne venne uno che, mentre Gregorio per umiltà gli voleva versare l'acqua sulle mani, gli diede indietro l'orcio. E repentinamente quello a cui aveva voluto versare l'acqua sulle mani scomparve. E meravigliandosi egli di questo fatto, la notte stessa il Signore gli disse per mezzo di una visione: «Gli altri giorni hai accolto me ricevendo i miei membri; ieri invece hai accolto proprio me stesso»".

Um último caso que merece ser analisado não diz respeito a uma penitência voluntária, mas sim àquela que, a partir do século XIII, passou a ser imposta pelo próprio confessor como forma de compensação, e, em certos contextos, também por tribunais seculares (SOT, 2017, p. 395). Essa inflexão punitiva tem raízes mais antigas: como lembra Rucquoi (2012, p. 86), a *peregrinación-castigo* já era conhecida desde o século VI nos meios célticos e anglo-saxões, ligada à penitência pública, solene e não renovável, e, a partir do século XI, tornou-se a forma visível da penitência privada. Ao longo do tempo, assumiu feições mais "tarifadas" e renováveis, de modo que, no fim do século XIII, as flagelações processionais começam a substituir a viagem como forma de penitência pública (RUCQOI, 2012, p. 87). Além do caráter expiatório, tais peregrinações impostas tinham implicações políticas e urbanas: Rucquoi (2012, p. 87) documenta que, já no século XIII, tribunais eclesiásticos como a Inquisição determinavam peregrinações como pena para delitos religiosos, impondo sinais visíveis como a cruz amarela de feltro, enquanto comunidades e autoridades se valiam da pena-peregrinação para punir crimes contra a propriedade ou a ordem pública, chegando a "desfazer-se" de indivíduos considerados ociosos ou perturbadores; não raro, a prática do resgate em dinheiro convertia-se em recurso fiscal útil para poderes comunais e senhoriais.

Nesse contexto, o caso de Mateus de Pio é ilustrativo. Ele foi eleito bispo de Modena, mas as divisões políticas geradas por sua eleição levaram à expulsão de sua facção imperial da cidade. Como penitência imposta, peregrinou pela Romanha, sendo visto em Ravena, Faenza e Forlì, durante

o auge da guerra nessas localidades (SALIMBENE DE ADAM, 1987, p. 203). Trata-se de uma itinerância expiatória que se articula com mecanismos de pacificação e disciplina no espaço urbano. Mesmo quando obrigatória, a peregrinação mantinha aquilo que Michel Sot (2017) define como estrutura fundamental da prática: prova corporal (travessia), transformação subjetiva, encontro com o sagrado e temporalidade excepcional, quase sempre vivida no interior de rotas que atravessavam e conectavam cidades. Além disso, a condição de "tornar-se estrangeiro" adensava-se quando o percurso passava por centros em guerra ou sob tensão política, como no itinerário de Mateus de Pio. Essa inserção urbana era também material: desde o século XI, ordens como a do Hospital de São João de Jerusalém organizavam amparo e hospedagem a peregrinos, e, nos séculos XIV e XV, as próprias cidades, como vimos, assumiriam a rede de hospitais e albergues em uma infraestrutura em expansão. Ao mesmo tempo, essas cidades eram espaços profundamente marcados por divisões internas. Como demonstra Gilli (2011), as rivalidades entre famílias nobres e as disputas entre facções políticas eram mediadas pelo espaço urbano, transformando ruas, praças e edifícios em palcos de afirmação de poder. Muralhas, torres e igrejas possuíam não apenas função prática, mas também valor simbólico e identitário, legitimando a autoridade de quem as controlava. No relato de Salimbene, episódios de peregrinação que atravessam a cidade devem ser lidos à luz dessa dinâmica: o urbano não é mero pano de fundo, mas parte constitutiva da experiência peregrina, seja como lugar de reunião e bênção, seja como cenário de disputa e cerco.

Assim, sob a forma de pena-peregrinação, a mobilidade religiosa não apenas sancionava, mas reordenava o espaço urbano, confirmando que, em suas várias faces, a peregrinação permanecia, ao final, voltada à cidade.

Conclusão

Por fim, o que podemos evidenciar nesse trabalho é que, em todos os exemplos citados em que a peregrinação apareceu, ela esteve atrelada a uma cidade. Santiago de Compostela, Roma e Jerusalém são as mais famosas, mas elas se conectam através de outras cidades e por meio de outros santuários urbanos. Salimbene vivenciou essa peregrinação, sendo ele mesmo um peregrino por toda a Itália. As cidades, nesse sentido, não eram apenas pontos de passagem, mas centros dinamizadores desses movimentos, onde se entrelaçavam interesses religiosos, econômicos e sociais. Desde as situações em que os *peregrini* atuavam como guerreiros no contexto cruzadístico, até as jornadas de bispos como Sicardo de Cremona, o qual buscava a canonização de Homobonus e, consequentemente, a possibilidade de elevação do *status* de sua cidade, fica claro que a peregrinação era uma prática coletiva e estratégica, moldada pelo contexto urbano.

A análise revelou ainda a polissemia — isto é, a existência de múltiplos significados ou usos — do termo “peregrino” em Salimbene, que oscila entre o devoto e o combatente, mas que um não exclui o outro; são coexistentes. Essa polissemia do termo associa-se à visão joaquimita do autor, segundo a qual os conflitos entre cristãos e sarracenos poderiam

anunciar a transição para a "Era do Espírito". A crítica de Salimbene a peregrinações “desordenadas”, como a das crianças germânicas em 1212, reforça sua perspectiva milenarista, na qual apenas os franciscanos — os “homens espirituais” — estariam aptos a guiar a verdadeira renovação. Sua interpretação da peregrinação é, portanto, profundamente marcada por esse horizonte joaquimita: a descrição de grupos coesos e, por vezes, violentos pode ser lida como expressão de sua crença em uma renovação espiritual iminente. Assim, mais do que um registro histórico factual, sua percepção dos peregrinos nesse movimento que denominamos como “Cruzadas”, majoritariamente militares, revela os ideais de sua própria expectativa escatológica milenarista.

Como analisado, não se pode ignorar, porém, a dimensão econômica da peregrinação. Cidades como Cremona (com o culto a Homobonus) ou Toulouse (onde o tio de Salimbene acolhia peregrinos) beneficiavam-se do fluxo de viajantes, que movimentava comércio, ideias e prestígio para cidade. A hospitalidade, além de ser obviamente um ato de caridade, era um instrumento político, como por exemplo, podendo consolidar alianças. Salimbene, como frade mendicante itinerante, entendia as implicações da peregrinação.

Os caminhos abertos por este estudo são promissores. Estudos comparativos com outras crônicas mendicantes poderiam esclarecer em que medida a visão de Salimbene era compartilhada por seus contemporâneos de outras regiões. Futuras pesquisas poderiam comparar a visão de Salimbene com a de outros cronistas mendicantes, como

Giordano da Giano ou Tomás de Eccleston, para entender como a peregrinação era retratada em diferentes contextos. Também o trabalho de Mateus de Paris, que conecta Londres e Jerusalém em sua Chronica majora por meio de abundantes imagens, oferece possibilidades de diálogo. Por fim, seria relevante investigar a inserção de cidades menores nessa rede e o papel da hospitalidade em distintos contextos sociais.

Enfim, a peregrinação medieval, como revela a *Cronica* de Salimbene, foi muito mais do que apenas um ritual religioso: foi a expressão viva de uma sociedade em movimento. Seu estudo nos permite vislumbrar não apenas o passado, mas as raízes profundas de muitas dinâmicas que ainda hoje moldam nosso mundo urbano e nossa concepção de mobilidade. Em diferentes cidades do interior do Brasil, a prática peregrinatória persiste, ainda que com diferenças do período medieval. Peregrinar era, acima de tudo, conectar-se com as cidades que teciam a sociedade da Idade Média. Ou seja, peregrinação, na época e até hoje, trata-se de um movimento que envolvia política, economia, sociedade, cultura; enfim, movimento.

Referências bibliográficas

DE BEAULIEU, Marie-Anne Perret. Pregação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário analítico do Ocidente Medieval. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Editora Unesp, 2017. v. 2, p. 410-422.

FLORI, Jean. Guerra santa: Formação da ideia de cruzada no ocidente cristão. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. A utopia que não está no fim da viagem: a peregrinação medieval. MORUS - Utopia e Renascimento, n. 7, p. 59–82, 2010.

GILLI, Patrick. Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval (Séculos XII-XIV). Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

JESUZ, Viviane Azevedo de. Viagens de peregrinação: devoção, salvação e outras possibilidades. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. Anais... São Paulo: ANPUH, 2011.

LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes. In: BERLIOZ, Jacques (Apres.). Monges e religiosos na Idade Média. Lisboa: Terramar, 1994. p. 227-241.

MIATELLO, André Luis Pereira. Relações de poder e bem comum na Baixa Idade Média italiana (séc. XIII-XIV). Anos 90, Porto Alegre, v. 20, n. 38, p. 181–217, dez. 2013. Disponível em: SEER UFRGS.

MIATELLO, André L. Pereira. Salimbene de Parma e a escrita da história no século XIII. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH: São Paulo, julho 2011. p. 1-13.

MIATELLO, André. A devoção das eremitas: carisma e corpo nas comunas italianas (séc. XIII-XIV). Anos 90 Revista do Programa de Pós-Graduação em História, vol. 30, 2023.

MIATELLO, A. L. P. As culturas da caridade das beguinas de Marselha frente aos desafios da economia mercantil da Baixa Idade Média. Revista de História (São Paulo), n. 181, p. 121–121, 2022.

MIATELLO, André Luis Pereira. Pregação e cavalaria no processo de expansão da cristandade latina: o papel da Ordem da Milícia de Ramon Llull (1232-1316). Horizonte, Belo Horizonte, v. 15, n. 48, p. 1151–1190, dez. 2017.

MOURA FILHO, Raimundo Carvalho. Entre relíquias e peregrinações: ser e estar peregrino na Idade Média. Mosaico, v. 12, p. 394–397, 2019. Resenha de: FRANÇA, Susani; NASCIMENTO, Renata; LIMA, Marcelo. Peregrinos e peregrinação na Idade Média. Petrópolis: Vozes, 2017. 209 p.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Joaquim de Fiore, Trindade e Nova Era. Revista de Teologia e Ciências da Religião, Recife, v. 2, n. 1, p. 39-52, jan./jun. 2012. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4217116. Acesso em: 9 ago. 2025

RUCQUOI, Adeline. Peregrinos medievales. Tiempo de historia. Año VII, n° 75. 1981). pp. 82-99. Disponível em : http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/24634/3/THVI I~N75~P82-99.pdf

SANTOS, Glauber Eduardo de Oliveira. Importância das peregrinações para o turismo mundial. Revista Turismo em Análise, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 38–44, nov. 2000.

SALIMBENE DE ADAM. Cronica. Nova edição crítica por Giuseppe Scalia. Volume Primo. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1966.

SALIMBENE DE ADAM. Cronaca. Tradução de Berardo Rossi. Bolonha: Edizioni Radio Tau, 1987.

SOT, Michel. “Peregrinação”. José Rivair Macedo (trad.). In: Dicionário analítico do ocidente medieval. Vol. 2. Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean-Claude (orgs.). Hilário Franco Júnior (coord. de trad.). São Paulo: Unesp, 2017, p. 394-409.

ZABBIA, Marino. La cronachistica cittadina al tempo di Salimbene de Adam. In: Salimbene de Adam e La ”Cronica”. Atti del LIV Convegno storico internazionale, Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 2018. p. 219-233.

ARTIGO

A prata como tom de cinza *ch'ixi*: uma vista do Cerro Rico de Potosí a partir das cosmohistórias e cosmopolíticas andinas*

Paula Zeitoun Miranda**

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p242-270

resumo

O Cerro Rico de Potosí é considerado, historicamente, uma das montanhas mais importantes enquanto fornecedora de minérios para o mercado global da modernidade, sendo, assim, estudado vastamente em seus aspectos econômicos, políticos, naturais – em um mundo estruturado por essas categorizações. O que se pretende neste artigo é um estudo de aspectos cosmohistóricos e cosmopolíticos de Potosí, posição que se baseia nas proposições de Federico Navarrete e Isabelle Stengers, que questionam a separação total entre história e mito, material e espiritual, natureza e cultura. Por meio de contribuições metodológicas da antropologia contemporânea que envolvem as ideias de equivocação controlada e conexões parciais, o trabalho busca abordar o Cerro Rico a partir de outros mundos que se relacionam com ele, constituindo-o como uma entidade que excede a história, ao mesmo tempo que a compõe. Nesse sentido, Potosí como huaca, e relacionado à Pachamama, à Virgem, ao Tío, Tataq'aqchu, e outros seres não abarcados nesse artigo, corresponde a uma existência possível disso que não é apenas uma montanha provedora de recursos naturais. O que resulta desse exercício é a revelação de um mundo *chi'xi*, segundo o que explica Silvia Rivera Cusicanqui, que existe ancestralmente e contemporaneamente, e produz verdades, parciais e negociadas, não menos verdadeiras do que as contadas pela historiografia tradicional sobre as relações entre o mundo humano e o mundo natural.

PALAVRAS-CHAVES: Cosmohistória; Potosí; huaca; Tío; *chi'xi*.

*Agradeço às minhas ancestralidades aymaras e às amizades indígenas que ousam furar o asfalto de São Paulo com nossas raízes, (re)afirmando que esse território também é habitado por nós. Esse artigo foi elaborado a partir do trabalho final à disciplina de História Indígena (FLH0800), ministrada pelo professor Guilherme Bianchi, que me incentivou e me orientou nessa escrita, e a quem devo o encantamento pela História como aliada nos deslocamentos entre mundos múltiplos.

**Graduanda no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP), membra dos coletivos Articulação Andina de Indígenas Migrantes (AYNI), Rede de Atenção à Pessoa Indígena, e Escuta Preta. Contato: paulazeitoun@usp.br.

A prata como tom de cinza *ch'ixi*: uma vista do Cerro Rico de Potosí a partir das cosmohistórias e cosmopolíticas andinas

Paula Zeitoun Miranda

Assustar uma montanha para revelar outra

> A importância desta montanha não pode ser medida apenas em termos econômicos; culturalmente, tem sido fundamental para o desenvolvimento da história do Ocidente. Os teóricos descrevem que os princípios modernos de acumulação e exploração começaram em torno desta montanha. Agora, depois de mais de quinhentos anos, o Cerro Rico de Potosí está começando a desabar e talvez, apenas talvez, seja necessário um pouco de susto para terminar de cair. Aqui, no sopé desta montanha, onde alguns dizem que nasceu o capitalismo, partimos para assustar tudo o que ele representa. A cada um desses fantasmas que vêm da colônia.[1]

River Claure, diretor de filmes e artista boliviano, em sua nova produção "Instructions and possibilities to scare a mountain" (2024), opta por abordar o já tão retratado Cerro Rico de Potosí a partir de outra abordagem, artística e política, para além da representação desse lugar estritamente no âmbito do que é entendido como o trabalho mineiro. O Cerro foi, como se sabe, a fonte de mais da metade da prata extraída no mundo, entre os séculos XVI e XVII (Barragán, 2024, p. 61). Em um exercício imaginativo, o artista desafia a exploração colonialista de Potosí, rompendo com a imagem da montanha como símbolo do capitalismo ao localizá-la em outra paisagem, ou melhor, ao apresentar outra dinâmica entre seus habitantes e trabalhadores e esse cenário: uma mulher comendo melancia, ex-mineiros jogando futebol são alguns exemplos.

[1] Cf. https://riverclaure.net/Instructions-and-possibilities-to-scare-a-mountain. Data de acesso: 26 de outubro de 2024. Tradução da autora (todas as citações de textos que não estão em português foram traduzidas pela autora).



Imagem 1: *frame* de uma cena do curta-metragem "Instructions and possibilities to scare a mountain". Fonte: River Claure, 2024.

Tomando como inspiração a proposta de River Claure, proponho assustar outra montanha, que já não tem sido tão imutável como se supunha que fosse: a ideia da história como algo completamente separado daquilo que é chamado de mito pela tradição moderna do pensamento filosófico. A partir dos conceitos de cosmohistória e cosmopolítica presentes na obra dos historiadores Federico Navarrete Linares (2016) e Isabelle Stengers (2018), bem como das proposições antropológicas de Eduardo Viveiros de Castro (2018) e Marisol de la Cadena (2024), busco pensar uma verdade, parcial e possível, que não se reduz à divisão história e mito, mas que abarca ambos, ao mesmo tempo que os excede.

Conforme a historiadora Alessandra Seixlack, trata-se de "destrinchar as redes que foram tecidas entre os múltiplos mundos históricos, sem

reduzir um mundo ao outro" dado um "limite ético para o conhecimento, ressaltando que alguns espaços permanecem inalcançáveis e que algumas 'verdades históricas' não podem ser reveladas tal como pretendeu a colonialidade" (Seixlack, 2024, pp.262-263). Pretendo, dessa maneira, pensar a história do Cerro Rico de Potosí e o trabalho da mineração por meio das cosmovisões andinas que sempre existiram neste e em outros mundos, mas por muito tempo foram deixadas de lado pela historiografia ocidental.

Não se trata, aqui, de ignorar ou descartar as perspectivas que se focaram na história moderna de Potosí, na trajetória de suas transformações no sentido da técnica, da produção, e de seu sentido econômico-político. No entanto, considero necessário que pensemos a relação entre as pessoas e as minas também como uma relação *ch'ixi* – zona de um cinza formado por contradições que não são disruptivas, mas potencialidades (Cusicanqui, 2018). Ao voltar-se ao que é classificado como mitologias acerca de Potosí, é possível perceber que elas são responsáveis por diversas medidas da organização social e do trabalho nas minas e que elas compõem o cosmos de uma existência central nessa história: a das pessoas indígenas que têm habitado esse espaço social há séculos, que tem transformado e sido transformado por essas identidades.

Tendo como base o início do testemunho que Domitila Chungara,[2] mulher indígena mineira e sindicalista de Potosí, em que declara que "a história que vou relatar, não quero em nenhum momento que a interpretem apenas como um problema pessoal. Porque penso que minha vida está relacionada com meu povo" (Viezzer, 2005, p. 9), e a partir da perspectiva que River Claure direciona à Potosí, o presente artigo sugere um exercício histórico atento às vozes coletivas e às dimensões cósmicas dessas, e que componha com elas uma aproximação possível a um conhecimento outro sobre o passado e o presente da região, que não necessariamente se esgota no registro de suas evidências escritas ou materiais. Parto do pressuposto que essa outra forma de conhecimento, ao mesmo tempo que coexiste, tensiona as histórias ditas oficiais que têm sido contadas com pretensões de universalidade. Aparece à nossa vista, então, uma montanha que tem estado aqui ancestralmente, montanha de prata, com seus diferentes tons de cinza-*ch'ixi*, aos quais nos voltamos.

Minérios que se conectam parcialmente: história e cosmohistória

Antes que os espanhóis soubessem da existência do Cerro Rico de Potosí e de seu imenso depósito de prata, em 1545, as populações que ocupavam essas terras originalmente já possuíam uma relação com ele (Bakewell, 1984), tanto na dimensão do trabalho para obtenção de prata, quanto no âmbito que a tradição ocidental costumou denominar de

[2] Domitila Chungara foi uma importante figura na luta pelos direitos dos trabalhadores das minas, participando com liderança no *Comité de Amas de Casa del Distrito Minero Siglo XX,* organização das esposas dos mineiros, muitas das quais também trabalhavam diretamente nas minas. Mais informações sobre ela estão disponíveis no relato que fornece à antropóloga brasileira Moema Viezzer, referenciado neste artigo.

espiritual-mitológico. Entendo que estas esferas não estão completamente separadas uma da outra, como parece pressupor boa parte da historiografia ocidental ao estudar Potosí (Absi, 2005).

De acordo com o Princípio da Multiplicidade Dialógica (Silva Guimarães, 2020), tanto a cultura ocidental, quanto às culturas indígenas, possuem seus próprios ritos, mitos, reflexões e formas de conhecer. Se, do lado ocidental este é chamado e opera como ciência, em muitas tradições indígenas de conhecimento encontramos formas paralelas de explicar o mundo, sendo que a experiência que denominamos "espiritual" compõe, de maneira imprescindível, a produção de conhecimento e maneira de viver. Para retomar a divisão clássica proposta por Claude Lévi-Strauss (2008 [1962]), uma lógica classificatória abstrata e, portanto, apartada do mundo, e uma "ciência do concreto", composta pela primazia da relação entre as sensibilidades corporais e os elementos materiais do mundo, no espaço em que há entre essas duas cosmovisões não se pretende, segundo Guimarães (2020), que a comunicação entre elas seja por meio de uma tradução absoluta dos termos e sentidos.

Em consonância a isso, coloca-se em xeque a clássica dicotomia ocidental entre natureza e cultura, bem como a compreensão de que os seres humanos compartilham da mesma natureza, mas que possuem culturas diferentes. Para além de um relativismo de pontos de vista, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 252) defende o multinaturalismo, ou seja, "uma epistemologia constante e ontologias variáveis, as mesmas representações e outros objetos, um único significado

e múltiplos referentes". No encontro entre mundos diferentes, portanto, a tradução jamais poderia fornecer um sinônimo de algo, na medida em que a compreensão unívoca do outro é uma ilusão que silencia as diferenças que existem, não entre modos de ver o mundo, mas entre os mundos que são vistos.

A já famosa proposição de Viveiros de Castro, em "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio" (1996), estabelece a lógica multinaturalista e o perspectivismo, referente à ideia de que, nas sociedades indígenas da América do Sul, existiria uma concepção mais ou menos generalizada de que diferentes seres (humanos, animais, espíritos, plantas etc.) percebem o mundo a partir de seus próprios pontos de vista. Como forma de abordar e de levar a sério o perspectivismo dos povos indígenas, Viveiros de Castro propõe o método da equivocação controlada, que adota, em toda tradução, a ressalva da equivocação – não exatamente um erro, mas uma limitação inevitável de compreensão total:

> que o perspectivismo projeta uma imagem da tradução como um processo de equivocação controlada – "controlada" no sentido que caminhar pode ser descrito como um jeito controlado de cair. O perspectivismo indígena é uma teoria da equivocação, ou seja, da alteridade referencial entre conceitos homonímicos. A equivocação aparece aqui como o modo de comunicação por excelência entre posições perspectivas diferentes – e, portanto, como tanto a condição de possibilidade e o limite da empreitada antropológica. (Viveiros de Castro, 2018, p. 251)

A antropóloga peruana Marisol de la Cadena vê, na consciência cuidadosa sobre a equivocação, a possibilidade de uma comunicação mais respeitosa entre mundos, na medida em que "as relações não estabelecem conexões somente por semelhanças; diferenças também conectam" (2024,

p.86). Tal conexão pela diferença – que não apenas não precisa, como não deve ser reduzida a uma semelhança essencial – tem potencial uma vez que se rompe com a ideia de pluralidade, sendo que esta implica a existência de unidades separadas umas das outras, que não se tocam. Mobilizando o conceito de conexões parciais de Marilyn Strathern (2004), Marisol de la Cadena entende que os vários mundos estão "parcialmente conectados", ou seja, que não são um mesmo – uma natureza só – mas que tampouco são duas partes completamente distintas. Assim, é possível romper com a dicotomia típica do Ocidente, que só tem espaço para a assimilação total ou a impossibilidade de comunicação, em vistas de imaginar e estabelecer relações cujas fronteiras "permitem a entrada de outros corpos – sem, contudo, que uns toquem os outros em todos os lugares" (Cadena, 2024, p.93).

No caso de Potosí, então, busco exceder a separação entre natureza e cultura, história e mito, a vida do trabalho e a vida espiritual, como categorias completamente separadas, ou simplesmente pontos de vista diferentes sobre uma mesma coisa. Não se trata de dar visibilidade a uma outra forma de entender e viver as minas, mas de evocar mundos parcialmente conectados, que estão inclusos uns nos outros, sem, no entanto, anular a si mesmos.

Nesse sentido, me aproximo da cosmohistória do historiador mexicano Federico Navarrete (2016) e da cosmopolítica da historiadora belga Isabelle Stengers (2018), que se opõem à proposição cosmopolítica kantiana, na qual há apenas um mundo natural, com um só cronotopo,

uma única configuração possível do espaço e do fluxo temporal. Nesse cronotopo monista e universal, o lugar de outras experiências temporais e espaciais seria apenas no campo das questões ditas mitológicas ou simbólicas, mas não históricas. Se trata de "desacelerar o raciocínio" (Stengers, 2018, p.446) para "poder construir verdades históricas parciais e negociadas" (Seixlack, 2024, p.261), cuja dialética não se pretende à síntese de uma história universal.

Trabalhar o minério *ch'ixi*

Assim, falar do Cerro Rico de Potosí a partir de cosmovisões indígenas – ou ao menos daquilo que seja possível nos limites das equivocações controladas – significa falar da história de uma das mais exploradas minas do mundo, mas não apenas isso. Seja cosmohistória ou excesso a-histórico, nos termos de Marisol de la Cadena (2024, p.242), o que se visa é discutir aquilo que está na fronteira entre o que é separado como história e mito, mas que excede essas categorizações ao estabelecer conexões parciais com os mundos.

Na historiografia dos Andes no período colonial, o termo *huaca* é muito utilizado, sem, no entanto, grandes consensos sobre sua conceituação e significado (Astvaldsson, 2004; Cruz, 2009). Em carta ao Vice-rei do Peru, o cronista De la Fuente Sanct Angel descreve o processo de conhecimento do Cerro Rico de Potosí por parte dos espanhóis, por meio do indígena Diego Guallpa:

> Subiu o cerro este dito índio Guallpa em companhia de outro índio que lhe designaram para que com ele fora, por ser a subida, muita

> e áspera, distância de mais de dois mil passos. Indo por sua jornada com dificuldade, chegaram ambos os índios ao mais alto do Cerro de Potosí, cerro o qual tem uma *mesa* no topo do espaço de cem pés [...] Ali encontraram ser um local de culto para os índios locais e algumas coisas oferecidas de pouca importância a *huaca* que ali estava. (Fuente Sanct Angel, 1965 [1572]: p. 358-359)

Potosí, então, é referenciado como *huaca*, com um sentido de um local sacralizado, antes mesmo da chegada dos espanhóis – tendo em conta a equivocação acerca do caráter de sagrado, que será retomada nessa discussão. A partir da obra do famoso cronista de ascendência hispano-incaica, Garcilaso de la Vega (1943 [1609]), a categoria *huaca* é bastante ampla, compreendendo objetos oferecidos ao sol, templos, coisas bonitas e coisas feias, tudo aquilo que é disruptivo em relação à natureza, fontes de rios, grandes montanhas, enfim, uma variedade de significados que ele não interpreta como divindades, mas as resume na noção de sagrado, o oráculo do diabo. De fato, autores que revisam essa conceituação (Astvaldsson, 2004; Cruz, 2009) indicam uma concordância na categorização de divindade ou de objetos, lugares e fenômenos que manifestam a presença e os poderes dessas divindades, ou que servem como moradia e lugar de adoração a estas. *Huaca*, então, refere-se tanto àquilo que é sobrehumano, quanto à coisa material por meio da qual este se manifesta.

No entanto, a categorização como "divino", "sagrado", "sobrehumano" merece ressalvas, considerando que a tentativa de explicação de um conceito indígena por terminologias ocidentais corre o risco de reduzir sua complexidade em uma pretensão impossível de verdade (Navarrete, 2016). Dentro do sistema ocidental, tanto na tradição

judaico-cristã, quanto nas teorias científicas, o uso dessas palavras nesse contexto implica a existência de seus opostos radicalmente separados: o divino, o sagrado e o sobrenatural contra o material, o profano, o natural, em que há uma hierarquia entre esses opostos, que não podem ocupar o mesmo espaço concomitantemente.

Como devidamente discutido pelo professor e psicólogo Maxacali, Danilo Silva Guimarães (2020), essa divisão não faz sentido nos mundos indígenas, nos quais o conhecimento não se estrutura pela separação entre natureza e cultura, ou política, ciência e religião. Ao contrário, o que é entendido pela tradição ocidental separadamente, existe concomitantemente e em complementaridade. Não se trata, portanto, de sacralizar todo o cosmos andino, mas de não separar as dimensões espiritual e material por completo, reconhecendo que ambas compõem juntas, e em relação, o mundo e o viver dos povos andinos. Nesse sentido, o estudo de Potosí a partir das cosmologias andinas desafia a narrativa dominante da história e do que ela considera como verdadeiro, e aproxima as existências indígenas em relação com as minas.

Retomo, também, Marisol de la Cadena, que aponta o movimento, primeiro, do cristianismo de sacralização e demonização dos mundos indígenas: as *huacas* ganhavam uma conotação negativa, ligadas ao demônio (2024, pp. 210-211). Com a separação entre o espiritual e o material promovida pela ciência e a política – mas sem eliminar a influência da fé cristã no imaginário satanizado sobre as *huacas* – o Cerro Rico de Potosí é reduzido a uma montanha, e as relações que as pessoas indígenas

estabelecem com ele não são reconhecidas na história, sendo traduzidas como expressões religiosas. Como já discutido, essa explicação não contempla as existências indígenas, que excedem a história.

Explicar em palavras o que significa Potosí ou as *huacas* nas cosmovisões indígenas implica inevitavelmente uma equivocação, na medida em que o próprio sistema de significante e significado é desafiado: basta que o mundo que a vive nomeie a palavra para que ela desempenhe o evento, sem mediação por outras palavras e significados (Cadena, 2024, pp.88-90). O que cabe dizer é que Potosí pode ser uma montanha, e pode ter espiritualidade, mas não é apenas isso. Diante disso, adoto o termo ser-terra, de Marisol de la Cadena, para referir-me a isto que é outro-que-humano e que escapa às traduções para mundos ocidentais e outros, sem, no entanto, ser menos verdadeiro que estes, com os quais se conecta parcialmente.

Essa dimensão cosmológica, no entanto, ao longo dos quase cinco séculos após a chegada dos espanhóis à Potosí, segue se transformando, a partir da apropriação de influências ocidentais e indígenas, mas ainda organiza, social e simbolicamente, a relação das pessoas locais com o território e o trabalho (Absi, 2005). Busco aqui realizar uma leitura *ch'ixi* destes mitos, em uma compreensão de que a colonização, a miscigenação e os sincretismos não deram fim à história indígena, que continua sob outros tons, mas ainda indígena e contemporânea. Silvia Rivera Cusicanqui (2018), socióloga aymara nascida na Bolívia, propõe uma lógica *ch'ixi*, ao invés do hibridismo que indica que a mescla de dois diferentes produz

uma terceira coisa nova: *ch'ixi* é palavra aymara para um tom de cinza que, se olhado de perto, percebe-se não a fusão, mas a justaposição de pontos brancos e pretos, contrários e complementares; é aquilo que é indeterminado, que é dois ao mesmo tempo.

Para Cusicanqui (2018), há um grande poder nesse mundo *ch'ixi*, que carrega a possibilidade da emancipação ao assumir tal contradição como força criativa. Há, claro, também a possibilidade de um caminho *chhixi* ou *pã chuyma*, que a socióloga diferencia como o inconsistente, o colonial e dividido, sem compromisso com o passado, muitas vezes percebido em figuras e mentalidades masculinas. Esses tensionamentos se apresentam nos mitos, tradições e relações sociais, inclusive em Potosí, o que vale um estudo crítico e cuidadoso. No entanto, compreendendo que não existe uma "condição andina ancestral pura" (Cusicanqui, 2018, p.114), considero necessário que a História, antes de tudo, reconheça o indígena na contemporaneidade e que olhe mais atentamente ao cinza da prata de Potosí, percebendo o *ch'ixi* que estrutura e revela outras histórias que têm acontecido e se transformado há séculos.

A partir disso, algumas figuras que aparecem em Potosí são pensadas, não como divindades transcendentais no sentido judaico-cristão, mas como a encarnação de princípios imanentes e dinâmicos que regem a vida dos mineiros, em uma cosmovisão na qual aquilo que é chamado de histórias míticas não se separam de outras dimensões da vida social. Especificamente em Potosí, o Cerro Rico é identificado à Pachamama, figura feminina da abundância e fertilidade, e

esposa de espíritos masculinos da montanha, nesse caso, o Tío (Absi, 2005). Em uma tradução mais usual, Pachamama seria "Mãe-Terra", em que *pacha* abarca as noções tanto de tempo quanto de espaço, e *mama* se refere a semente, origem, mas também ao que devora tudo que é criado (Bugallo, 2020). No entanto, assim como os outros nomes aqui referenciados, a existência dela não pode ser explicada totalmente por conceitos, sendo que se estabelece por relações específicas com cada povo que a nomeia.

Com a ressalva da equivocação, no cosmos de Potosí, a Pachamama faz os minerais crescerem com seu ventre fértil e protege os mineiros que a alimentam com coca, álcool e outras oferendas (Sancho Aguilar, 2020). A Pachamama, então, não é simplesmente a natureza, a montanha ou a espiritualidade andina, mas um ser outro-que-humano fundamental na vida e no trabalho em Potosí, uma entidade que, nos termos de Bruno Latour, pode inclusive ser nomeada de um agente, pelo fato de "modificarem um estado de coisas ao fazerem uma diferença", tudo dependendo de como se constitui, em cada sociedade, os modos de associações entre atores humanos e não-humanos (Latour, 2005, p. 45)

A Pachamama e a Virgem da tradição católica (assumindo diversos nomes, como Virgen de la Concepción, Virgen de la Candelaria, Virgen del Rosario, etc), se confundem, não só em sua função e significado simbólico, mas na própria representação delas. É famosa a representação da Virgem integrada à silhueta da montanha/ser-terra, de autoria desconhecida e que data do século XVIII (ver Imagem 2). Se, por um lado, isso revela a tentativa

espanhola de cristianizar a relação com a *huaca*, imprescindível para a vida mineira, por outro, cria espaço para uma relação *ch'ixi* que se revela, sendo que a Virgem assume um corpo material, não apenas representada em alusão a um símbolo de feminilidade externo, e sim compondo a montanha mesma, a terra, ou mais: a Pachamama, que desafia a rigidez dessas categorizações.

Segundo a autora Therèse Bouysse-Cassagne (2004), seguida de um culto a São Bartolomé, influenciado pelos colonizadores por ser o santo defensor contra os demônios, a adoração à Virgem se intensificou a partir de 1615, por um milagre atribuído a uma situação de trabalhadores que estavam presos nas minas por dezesseis dias até que se libertaram no sábado em que se celebrava a missa à Virgem da Candelária na igreja de São Pedro. Assim como a Pachamama, a Virgem assume o papel de proteger os mineiros dos males das minas. No entanto, integrada ao cosmos andino *ch'ixi*, em que participa de cultos, oferendas e um calendário ritualístico de influências tanto católicas quanto indígenas, o sentido católico original é subvertido em alguma medida, sendo que a dicotomia cristã do bem e do mal não funciona da mesma maneira: aqui, em uma conexão parcial e *ch'ixi* com a Pachamama, a Virgem pode assumir um caráter de punição também (Absi, 2005).



Imagem 2: Pintura de autoria desconhecida "La Virgen del Cerro", c. 1740. Fonte: Casa de la Moneda de Bolivia, séc. XVIII.

Se no século XVI, há indícios de que o Cerro era cultuado como uma forma masculina (Bouysse-Cassagne, 2004), sendo substituído, depois, pela feminilidade da Virgem concomitante à Pachamama, a dimensão masculina de Potosí passa a tomar forma pelo Tío, o diabo que habita o

subterrâneo e é dono das minas. Há referências que indicam a existência anterior à colonização de uma relação com um ser subterrâneo (Sancho Aguilar, 2020), provavelmente o supay, ser relacionado ao ukhu pacha[3] (Cereceda, 2013), e que se aproxima do Tío, embora este último esteja em um contexto ch'ixi. No entanto, não há consenso sobre a "origem" do Tío e do seu nome.[4] O que é possível afirmar, porém, é que o Tío não é compreendido como sinônimo do diabo cristão. Primeiro, há de se retomar que há uma equivocação na tentativa de realizar equivalências totais entre mundos diferentes, cada qual com suas práticas particulares que constituem as existências de seus cosmos. Nas minas há uma relação particular com o Tío, a ser mais detalhada em breve, que excede certas lógicas cristãs. Além disso, a antropóloga Pascale Absi relata em seu trabalho:

> Muitos mineiros se mostraram desconcertados quando os perguntei se o dono do mineral era o mesmo que o diabo de que se fala na missa. Alguns me contestaram que não sabiam que "Deus também tinha um diabo". Outros trabalhadores, como o que eu cito na continuação, mencionaram a existência de dois personagens muito distintos: "Dentro da mina há um Tío. Não é um demônio, é um trabalhador, um mineiro, um companheiro. Então tem outro diabo particular que quer nos enganar". (Absi, 2005, p. 113)

O Tío, porém, segue o ideário ocidental antropomorfo do diabo e é retratado sempre com chifres e um pênis ereto. Junto a ele, que está presente em mais de uma estátua nas minas, ficam as oferendas, como

[3] Em uma tradução simplificada, *ukhu pacha* se referiria ao "mundo interior, mundo de abaixo", das três dimensões da *pacha*, já mencionada neste artigo. Para um detalhamento maior sobre o *supay* e *ukhu pacha,* recomendo a busca de outras bibliografias, tendo em vista as limitações das traduções. Ver, por exemplo: Cereceda, 2013; Quispe-Agnoli, 2014.
[4] Para um melhor aprofundamento nessa discussão, ver: Absi, 2005, pp.100-101.

folhas de coca e álcool. Assim como a tentativa de cristianização das huacas, também ocorreu, no processo colonial, a satanização dos cultos indígenas (Cadena, 2024, p. 210), sendo que a imagem do diabo era usada nas primeiras igrejas andinas e no teatro religioso para assustar os indígenas com as consequências do pecado idólatra (Absi, 2005):

> Seu corpo é esculpido a partir do minério. As mãos, o rosto e as pernas são feitos de argila. Muitas vezes, os olhos são feitos a partir de pedaços brilhantes de metal ou de lâmpadas dos capacetes dos mineradores. Os dentes podem ser de vidro ou de cristal, afiados em forma de unha, a boca e escancarada, à espera de oferendas de coca e cigarros. As mãos estendem-se para pegar o licor. (Taussig, 2010, p.203)

No entanto, o Tío não é uma figura única, mas adquire variadas representações, manifestações e é em si uma categoria plural – os tíos – cujas características podem variar também nos contextos políticos e econômicos (Taussig, 2010, p. 204). É relatado aparecendo em sonhos e durante o trabalho mineiro, podendo inclusive ser confundido com um mineiro, e nessas aparições, pode estar enganando, mas também auxiliando com informações, realizando trabalho e dando força (Absi, 2005).

O caráter ch'ixi adquire sua maior expressividade na figura do Tío, que caracteriza, também, a mútua dependência nas relações de produção. Como patrão das minas, o Tío recebe oferendas e é alimentado para que produza e ofereça mais mineral junto à Pachamama (Nash, 1972), estando em dívida com os trabalhadores. No entanto, sendo a riqueza obtida pelos minerais uma concessão do diabo, ela está fadada a não durar, criando um ciclo relacional vicioso entre o Tío e os mineiros, sendo que quem gera e ao

mesmo tempo destrói a riqueza é o diabo. A possibilidade de riqueza também está no risco de vida e de saúde dos trabalhadores – o Tío carrega a ambivalência de representar a força de vida e de morte.

Tal relação de cuidado – que se dá tanto no sentido de cuidar quanto no de tomar cuidado – é muito recorrente entre os seres nos mundos indígenas. São diversos os casos que exemplificam essa dimensão do pedido e da troca entre seres humanos e seres outro-que-humanos, na qual é necessário saber as formas corretas de tocar e se comunicar entre si para que a relação seja boa (Lima, 2023, p. 84). Certamente, há uma particularidade no caso de Potosí, existindo influências da cosmovisão maniqueísta cristã e da situação político-econômica. No entanto, em boa medida, as qualidades dos diferentes tíos dependem da relação que os mineiros estabelecem com ele, de conseguirem realizar oferendas e boas trocas.

Há, portanto, um caráter de potencialidade e possibilidade, no qual os mineiros estão implicados, em um papel ativo relativo a uma reciprocidade com tais entidades. Nesse sentido, é difícil pensar o trabalho mineiro sem considerar essa relação cosmológica e organizadora que perpassa toda a história do Cerro Rico de Potosí. O trabalho e a compreensão indígena da história – e do que a excede – dependem desses e de outros seres, seres que compõem, e produzem efeitos nos acontecimentos históricos, bem como estes personagens também se constituem de acordo com as experiências mineiras no espaço cotidiano da mina, do campo, da cidade etc.

De fato, algumas características do Tío e das relações sociais mineiras parecem decorrer da colonização e da moral cristã impostas. Por exemplo, a patriarcalidade justificada e representada pelo Tío, na figura de patrão, na exaltação de uma virilidade ou na usual proibição de que mulheres entrem nas minas, ou mesmo a relação com trabalhadores que não conseguem prosperar, muitas vezes acometidos com problemas de alcoolismo, pode revelar reverberações de um processo colonial violento e cheio de contradições. A presente investigação, porém, não se volta a esse âmbito de análise. O que destaco aqui é mais uma disrupção ao colonial, sendo que a figura do diabo, apresentada para afastar os povos indígenas de suas cosmologias – reduzidas colonialmente a cultos heréticos – e aproximá-los progressivamente e do culto ao Deus dos espanhóis, se torna também figura cultuada, central no trabalho mineiro, entidade diabólica recebedora de oferendas.

Além disso, o Tío, que tampouco é compreendido como o sinônimo do diabo cristão,[5] é esposo da Virgem/Pachamama. Em um mesmo ambiente, se relacionam diabo, virgem, seres-terra, seres humanos e outras entidades mais, que não são entendidas como bons ou maus especificamente, mas carregam ambivalências, de origens católicas, mas também indígenas, sendo que essas oposições são fundamentais para a existência e o dinamismo dos cosmos andinos (Austín, Millones, 2013). Se as

[5] Há elementos suficientes na literatura etnográfica e etnohistórica que permita com que afirmemos que a existência de espíritos malignos (ou "demoníacos") está presente na cosmologia dos povos da América do Sul muito antes da chegada dos espanhóis, o que ajuda a entender o culto ao Tío de maneira mais complexa que uma mera mimetização da versão bíblica do demônio. Ver, por exemplo: Quispe-Agnoli, 2014 e Lema, 2023.

combinações presentes na vida mineira podem revelar muito sobre a colonização e suas produções, também não deixam de contar da história e de cosmovisões indígenas, e as maneiras de se relacionar com o ambiente, os seres e o trabalho, que passam pela dimensão cosmohistórica, ritualística e da troca. É nesse sentido que as minas adquirem tonalidade e significado ch'ixi, e toda cosmologia, indissociável nessa história, apresenta aspectos essenciais das dinâmicas que têm constituído Potosí.

Para acrescentar um último aspecto da ambivalência que caracteriza Potosí, à contraparte do binômio feminino Virgem/Pachamama, existe o binômio Tío/Tataq'aqchu. Tataq'achu é uma palavra em quéchua que se refere às cruzes que também compõem o ambiente das minas. Se as cruzes representam, por um lado, uma proteção aos poderes perigosos do Tío, também se confundem com ele nas características, na maneira como os mineiros se referem a eles e no calendário ritualístico (Absi, 2005). Pode ser percebida nessa confusão entre ambos, a tentativa espanhola de acabar com os cultos pré-hispânicos e as huacas, tanto pela cruz (cristandade), quanto pela imagem do diabo. No entanto, desse movimento emerge a possibilidade do ch'ixi, sendo que o catolicismo não suprimiu completamente as huacas, tampouco as substituiu, mas foi conectado parcialmente a existências e funcionamentos que precedem a colonização, inserido em uma dualidade possível e típica no mundo andino.

Assim, compreendendo que nem o conhecimento dito histórico, nem o conhecimento dito mitológico são fixos, mas saberes que se

transformam e se conectam parcialmente, as características e práticas relacionadas às huacas se apresentam, de uma maneira ch'ixi, no mundo mineiro que se seguiu à colonização. Sendo que as huacas não são propriamente divindades, no sentido ocidental, tal lógica parece ainda acompanhar os novos cultos potosínos, em uma relação que não se encaixa em uma separação material-espiritual. Além disso, os humanos participam ativamente dessa relação, realizando oferendas, em uma dinâmica que têm características da reciprocidade andina (Murra, 2012). Também, a dualidade andina fundamentada na ideia de opostos complementares (Araújo, 2020) se manifesta nas figuras da Pachamama, Virgem, Tío e Tataq'aqchu, bem como nas contradições que carregam. Não é o caso, aqui, de negar a influência católica na história e mitologia do Cerro Rico de Potosí, mas de entendê-la a partir do ch'ixi, possibilitando a consideração de uma história indígena, composta, também, por relações que excedem a História.

Chamado às vozes das montanhas: história que não se conclui

Volto aqui à Domitila Chungara, que conta sua história evocando as vozes de seu povo, do coletivo que a compõe. Nessa compreensão, chamo as vozes humanas e inumanas, indígenas ch'ixi, vivas e minerais, para imaginar essa história real, que tem acontecido com materialidade há séculos, mas não aos olhos ocidentais. Porque a terra sonha, o rio dorme, e as árvores dão boas-vindas (Tupinambá, 2023), e como defende a liderança do povo andino Misak, Liliana Pechené Muelas, "a memória oral, os topônimos, as linguagens do território devem ser categorizados como

elementos fundamentais para a reconstrução da memória, e não a história escrita pelo vitimizador. Estamos escrevendo nossa história, mas na nossa própria linguagem" (Muelas, 2014). Que essas vozes, cantos e rezas assustem a montanha da historiografia oficial, para revelar o cinza-ch'ixi da prata que o trabalho e as tradições indígenas de pensamento extraem dos socavões do Tío.

> O impensável não é resultado de faltas na evolução do conhecimento; ao contrário, resulta das presenças que moldam o conhecimento, tornando algumas ideias pensáveis e concomitantemente cancelando a possibilidade de noções que desafiam os hábitos de pensamento hegemônicos e prevalentes em um momento histórico. Nessas ocasiões, podemos ignorar até mesmo aquilo que enxergamos. Ainda que essa atitude não impeça os eventos ignorados de transcorrerem, a ignorância autorizada e impositiva pode silenciá-los e, assim, negar sua inscrição política e histórica. (CADENA, 2024, p. 162)

Nesse sentido, se faz uma retomada a uma ancestralidade que é, no entanto, contemporânea, e não se conclui, mas se renova continuamente com outras histórias que se justapõem. Sob uma leitura, e primordialmente, uma vivência aymara da história, em que Cusicanqui (2018) propõem o qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani, caminhar no presente, com o futuro nas costas e o passado à frente, se faz necessário desafiar o conhecimento historiográfico das minas de Potosí, para que se enxergue no presente as cosmovisões, relações e temporalidades indígenas ch'ixi. A política e a história, estruturadas sob um único tempo e um único mundo possíveis, são incapazes de enxergar, ouvir e pensar as existências indígenas, a não ser como relegadas ao passado e à mitologia. Não se trata, tampouco, de diferentes pontos de vista, tolerados e explicados pela modernidade que busca dar-lhes sentido encaixando-os em seu sistema

de fazer mundo e reduzindo-os a significados limitantes. O que existe, sim, são mundos múltiplos e temporalidades "cuja 'verdade' não reside em sua eficácia para dividir, como uma linha, o passado do presente, mas em sua capacidade de evocar, em uma só imagem, esses diferentes tempos" (Bianchi, 2023, p.221). Habitam em Potosí, então, uma multiplicidade de cosmos que se conectam parcialmente e se excedem.

Tendo em vista a proposta cosmohistórica que embasa esse artigo, o Cerro Rico é revisitado a partir das cosmologias andinas, não sem equivocações e sentidos que excedem a escrita ocidental. Não se pretende, aqui, disputar uma verdade única sobre Potosí, mas se marca que essa multiplicidade não implica um relativismo histórico que prega os diferentes pontos de vista, sob a condição de serem adaptados às regras da história ou reduzidos à mera crença. Nesse sentido, as huacas não são simplesmente sagradas, no sentido que produz a tradução da palavra, mas constituem mundos que excedem as divisões entre natureza e cultura, material e espiritual, etc. A coexistência do Tío, Pachamama, Virgem e Tataq'aqchu também não é pensada como uma conformação à história ocidental e ao cristianismo, nem como uma terceira coisa nova que surge da fusão completa entre os mundos indígenas e não-indígenas.

Compreendendo que os mundos se conectam parcialmente e que o ch'ixi é indígena, chamo a atenção para a continuidade, no presente e em temporalidades outras, da existência indígena que, ainda que não reconhecida integralmente no mundo da história, o impacta e o resiste. São deixados muitos questionamentos sobre as vidas humanas e

outras-que-humanas que compõem Potosí. No entanto, alguns desses ficam justamente por não existir uma síntese perfeita de verdades que se encaixam em uma narrativa única. É a partir desse reconhecimento, que se evoca as vozes indígenas, que se recusam à impossibilidade histórica e pedem sua própria linguagem. O Cerro Rico de Potosí se revela, não como montanha de prata, mas como ser ch'ixi.

Referências bibliográficas

ABSI, Pascale. Los ministros del diablo: El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí. [s.l.] Institut français d'études andines, 2005.

ARAÚJO, Lorena. Etnodemonologia andina: o feminino nos processos eclesiásticos no Vice-Reino do Peru, século XVII. Assis, São Paulo. Faces da História, v. 7, n. 1, 75-96, 2020.

ASTVALDSSON, Astvaldur. El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de huaca en los andes. [sl.:s.n], 2004.

AUSTÍN, Alfredo López; MILLONES, Luís. Cuernos y colas: Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica. Lima: Fontoura Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013.

BAKEWELL, Peter. Mineros de la montaña roja. Alianza Editorial, 1984.

BARRAGÁN, Rosana. From Silver to Tin to Lithium: Five Centuries of Mining in Potosí. In: Soliz, Carmen; Barragán, Rosana. The struggle for natural resources: Bolivian History. Estados Unidos: University of New Mexico Press, 2024.

BIANCHI, Guilherme. Historicidades em deslocamento: temporalidade e política em mundos amerindios. Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2023.

BOUYSSE-CASSAGNE, Therèse. El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (siglos XV a XVII). In: Boletín de Arqueología PUCP, n.8, pp. 59-97, 2004.

BUGALLO, Lucila. Pachamama y Coquena: Seres poderosos en los Andes del sur. In: Óscar Muñoz Morãn (coord.), Andes. Ensayos de Etnografía Teórica. Madrid: NOLA Editores, 2020.

CABALLERO, Luz Helena. La Virgen del Cerro: Paisaje e Imagen Sagrada. 2020. Disponível em: https://historiadelarte.uniandes.edu.co/clio/septima-edicion/la-virgen-del-cerro-paisaje-e-imagen-sagrada/. Acesso em: 31 mar. 2025.

CADENA, Marisol de la. Seres-terra: cosmopolíticas em mundos andinos. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2024.

CERECEDA, Verónica. En Torno Al Supay Andino El Aporte De Lo Visual a Su Interpretacion. In: Wak'as, Diablos y Muertos.Alteridades Significantes En El Mundo Andino. L.Bugallo, M.Vilca, Compiladores. Jujuy, Universidade Nacional de Jujuy, 2016.

CRUZ, Pablo. Huacas olvidadas y cerros santos: apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. Estudios atacamenõs, n. 38, 2009, 55-74.

CUSIQANQUI, Silvia R. Un mundo chi'xi es posible: ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

FUENTE SANCT ANGEL, R. De La. Relación del cerro de Potosí y su descubrimiento. En Relaciones geográficas de Indias vol. 185, M. Jiménez de la Espada (Comp.). Biblioteca de Autores Españoles, Madrid: 1965 [1572].

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. Comentarios Reales de los Incas. Buenos Aires: Emecé, 1943 [1609].

ITIER, César. "Huaca", un concepto andino mal entendido. Chungara Revista de Antropología Chilena, v. 53, n. 3, 2021, 480-490.

INSTRUCTIONS and possibilities to scare a mountain. Direção/produção: River Claure. Potosí, Bolivia: Nowness, 2024.

LATOUR, Bruno. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEMA, Verónica S. Cuando el diablo mete la cola: khoro, chamanismos y mundos liminales en los Andes centro sur. Revue d'ethnoécologie, no 23, 2023.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. (Trad.: Tânia Pellegrini) Campinas: Papirus, 2008 [1962].

LIMA, Ana Gabriela Morim de. "Uma roça impej". In: Revista Piseagrama, v.1, 2023.

MUELAS, Liliana. Encuentro sobre archivos de DDHH, oralidad, territorio y comunidades indígenas. Centro Nacional de Memoria Histórica, Bogotá, 15 de julho de 2014.

MURRA, John. As sociedades andinas anteriores a 1532. In: In: Bethel, Leslie (Org.). História da América Latina: América Latina Colonial. Vol. 1., 2. ed., São Paulo: Edusp; Brasília. DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012 [1984], 63-99.

NASH, June. Devils, witches and sudden death. Natural History 81, 3: 52-59, 82-83, 1972.

NAVARRETE LINARES, Federico. Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. Estudios de cultura Náhuatl, v. 30, 1999, 231-256.

NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. Revista Antropologia. São Paulo, Online, 59 (2): 86-108, agosto/2016.

PADILHA, Amanda Carvalho. Trabalho e imaginário em Potosí-Bolívia. Dissertação (Mestrado em Educação, Conhecimento e Inclusão Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

QUISPE-AGNOLI, R. El silencio de Guamán Poma de Ayala ante Supay: de duende, espíritu y fantasma a diablo. Letras (Lima), 85(121), 47-62, 2014.

SANCHO AGUILAR, Narciso. Vida, muerte y dioses em las minas de Potosí: El Tío, Pachamama... Universidad de Valladolid, 2020.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. Os parlamentos hispano-mapuche no período colonial: um exercício de interpretação histórica à luz da cosmohistória e da cosmopolítica. Revista Maracanan, v. 1, p. 245, 2024.

SILVA GUIMARÃES, Danilo Silva. Dialogical multiplication: Principles for an indigenous psychology. 1. ed. Cham, Switzerland: Springer Nature, 2021.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STRATHERN, Marilyn. Parcial connections. Rowman & Littlefield Publishing Group, 2004.

TAUSSIG, Michael T. O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul, tradução Priscila Santos da Costa. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

TUPINAMBÁ, Glicéria. O território sonha. In: Terra: Antologia Afro-Indígena. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/Piseagrama, 2023, p.179-191.

VIEZZER, Moema. Si Me Permiten Hablar. Testimonio de Domitila, Una Mujer de Las Minas de Bolivia. México: Siglo XXI Ediciones, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, v.2, n.2, p.115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018.

Referências das imagens

Imagem 1: RIVER CLAURE. Instructions and possibilities to scare a mountain. 2024.

Imagem 2: CASA NACIONAL DE MONEDA DE BOLIVIA. La Virgen del Cerro. Séc. XVIII (s.d.).

ARTIGO

A queda do Império Czarista e o levante de fevereiro de 1917

Julia Carvalho Daltio*

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Julia Rodrigues Chagas*

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p271-294

resumo

O presente artigo tem como objetivo realizar uma revisão bibliográfica sobre os antecedentes da Revolução 1917, destacando o processo de queda do Império Czarista e o levante de fevereiro ocorrido naquele ano. A partir de obras de referência, analisou-se o contexto social, político e econômico da Rússia pré-revolucionária, caracterizada por uma economia agrária, um governo autocrático e a intensa exploração das classes populares, isto é, os operários urbanos e os camponeses. Foram examinados os aspectos que contribuíram para o colapso do regime czarista, incluindo a insatisfação generalizada da massa popular, a repressão política e a crise econômica. Além disso, evidenciou-se a Primeira Guerra Mundial como fator que intensificou novas crises internas e impulsionou os movimentos revolucionários, culminando nos acontecimentos de 1917.

PALAVRAS-CHAVES: Império Czarista; Fevereiro de 1917; Revolução Russa.

*Atualmente é graduanda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/FAPES) com pesquisa sobre a história das doenças, com foco na hanseníase no Espírito Santo. E-mail: juliacarvalhodaltio@gmail.com ou juliadaltiohistoria@gmail.com.

**Atualmente é graduanda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo (LEIR\ES). Bolsista PIBIC\CNPq. E-mail: juliazrodrigues367@gmail.com.

A queda do Império Czarista e o levante de fevereiro de 1917

Julia Carvalho Daltio
Julia Rodrigues Chagas

Introdução

Em primeiro lugar, é importante estabelecer que o termo “revolução” não se limita a um mecanismo de tomada de poder político a curto prazo, mas configura-se como um processo de transformação política e socioeconômica, no qual há a substituição dos grupos sociais dominantes ao longo do tempo. Para analisar os fatores que levaram à Revolução Russa, é fundamental compreender o tempo histórico referido. A história contemporânea, para além da formação das sociedades modernas, foi decisiva na consolidação de diversos conceitos desenvolvidos pela historiografia. O autor Reinhart Koselleck (2006, p. 104) destaca que o estudo das transformações conceituais é essencial para compreender a sociedade em que esses conceitos são empregados, uma vez que termos como “revolução” não devem ser utilizados fora de seu contexto histórico adequado. Ao investigar historicamente um conceito, torna-se possível compreender o que o autor denomina como “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, categorias que revelam a forma como os indivíduos percebem o tempo histórico. O espaço de experiência refere-se ao passado sobre o qual há lembranças, enquanto o horizonte de expectativa diz respeito às projeções em relação ao futuro (Koselleck, 2006, p. 309-314).

Nesse contexto, a Revolução Russa não se restringe apenas à ascensão dos bolcheviques ao poder em outubro de 1917, mas representa um longo processo de desintegração da monarquia russa e do colapso da ordem social vigente no início do século XX. Para compreender esse

cenário, foram analisados os aspectos sociais, políticos e econômicos da Rússia pré-revolucionária, caracterizada por uma economia agrária e um governo autocrático, marcado pela exploração das classes populares, sobretudo dos operários urbanos e dos camponeses. Dentre os fatores que contribuíram para o colapso do regime czarista, destacam-se a insatisfação generalizada da massa popular, a intensa repressão política e a crise econômica. Além disso, evidenciou-se o impacto da entrada da Rússia na Primeira Guerra Mundial, que agravou o colapso econômico e acentuou o descontentamento com o governo, motivado pela privação, pela fome e pela escassez de alimentos - consequências de uma produção voltada majoritariamente para a guerra, ao passo que muitos trabalhadores deixaram as fábricas para ingressar nos exércitos beligerantes. Assim, a Primeira Guerra Mundial acentuou as crises internas, fortaleceu os elementos revolucionários e impulsionou o enfraquecimento progressivo do Império Czarista (Varela, 2017, p. 2232-2235).

O historiador francês Marc Ferro, em sua obra “A Revolução Russa de 1917”, atribui a Lênin - uma das principais lideranças da Revolução Russa - a célebre formulação “a guerra foi o mais belo presente de Nicolau II à Revolução”. Segundo Ferro (1917, p. 15), em 1914 a sociedade russa não suspeitava que a Primeira Guerra Mundial levaria à Revolução, visto que muitos acreditavam que ela terminaria até o Natal - ou seja não seria um conflito de longa duração, como de fato ocorreu. Entretanto, o autor destaca que apenas Lênin tinha essa percepção, sendo a ele atribuída a frase citada. Embora não corresponda a uma citação literal dos textos de Lênin, a expressão condensa sua análise de que o conflito criou condições

objetivas favoráveis ao levante revolucionário. Assim, apesar de não haver uma fonte primária que comprove a autoria da citação, em seu “Discurso a favor da resolução sobre a guerra”, de 1917, Lênin manifesta uma crítica contundente à guerra, que, em sua visão, era um empreendimento imperialista, conduzido pelos capitalistas que buscavam partilhar as vantagens oriundas do domínio mundial, enriquecia a burguesia ao mesmo tempo em que arruinava e exauria as forças do proletariado e do campesinato de todos os países beligerantes, e posteriormente, também dos neutros. Essa perspectiva de Lênin corresponde ao que Koselleck (2006, p. 309-314) denomina de “horizonte de expectativa”, na medida em que ele aprofunda a liderança do processo revolucionário com base na projeção de futuro elaborada pelos revolucionários para a Rússia.

Assim, devastada por conflitos, a Rússia mergulhou no caos de tensões sociais geradas por um processo tardio de modernização. Somado aos fracassos geopolíticos da Rússia e à crise global desencadeada pela guerra, esses fatores foram decisivos para a eclosão da Revolução (Visentini, 2017, p. 28). A Revolução Russa consolidou-se como um evento marcante da história contemporânea. Por meio da Revolução Bolchevique de outubro de 1917, foi criado o primeiro Estado socialista, a República Socialista Federativa Soviética Russa (RSFSR), que mais tarde daria origem à União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Ainda que o papel da União Soviética como grande potência econômica seja debatido por autores como Perry Anderson, que destaca as profundas crises enfrentadas pelo regime, especialmente na década de 1980, é inegável sua relevância

geopolítica, sobretudo na configuração das disputas bipolares durante a Guerra Fria (Anderson, 2017, p. 51).

Rússia Pré-Revolucionária: o Império Czarista

O Império Russo tornou-se forte e poderoso sob o comando dos czares, entre eles Ivan IV (1546-1584), Pedro I (1682-1725), Alexandre II (1858-1881), Alexandre III (1881-1894) e Nicolau II (1894-1917), além da imperatriz Catarina II (1762-1769), que teve papel relevante na história do império.[1] Sob esse domínio, o território russo expandiu-se significativamente, abrangendo desde a Polônia, a oeste, até o oceano Pacífico, a leste; do Ártico, ao norte, até o mar Negro e as fronteiras da Turquia e do Afeganistão, ao sul (Fitzpatrick, 2017, p. 26). Esse vasto império reunia uma enorme diversidade de etnias, religiões e culturas, com cerca de 170 milhões de pessoas (Varela, 2017, p. 2239). No entanto, apesar de sua grandiosidade territorial e demográfica, a Rússia permanecia predominantemente rural, com baixa produtividade e população majoritariamente camponesa, sem participação política (Paulo, 2017, p. 62), visto que os próprios partidos políticos só foram legalizados após a Revolução de 1905, por ordem do czar Nicolau II (Fitzpatrick, 2017, p. 25).

O governo russo era caracterizado por um regime plurissecular e autocrático, no qual a Igreja Católica Ortodoxa, apoiada pelo Estado,

[1] Catarina II, conhecida como Catarina, a Grande, foi fundamental para o desenvolvimento cultural e educacional russo, estabelecendo uma educação pública e promovendo um currículo inspirado no iluminismo (Tamirazi, 2019, p. 1416). Sob seu governo, o Império Russo expandiu-se significativamente, especialmente após o Tratado de Kuchuk Kainarji (1774), que garantiu o domínio russo no Mar Negro e a anexação do Canato da Crimeia em 1783, consolidando a Russia como potência europeia (Alamino, 2021, p. 42).

desempenhava um papel central e tradicional como pilar do czarismo (Paulo, 2017, p. 61). Segundo Ivo Tonet e Sérgio Lessa (2018, p. 29), a Igreja católica Ortodoxa não apenas oferecia consolo aos trabalhadores, mas também atuava legitimando o poder das classes dominantes, promovendo a ideia da autoridade do czar ser de origem divina. O poder divino atribuído ao imperador é uma questão que atravessa os séculos, desde a Idade Média. Sobre esse tema, Ernst H. Kantorowicz (1998, p. 48-49) argumenta que o czar era concebido como uma *persona mixta*, ou seja, uma figura que reunia duas naturezas em um único corpo: a humana e a divina. Assim, o imperador se tornava um ser místico — ao mesmo tempo feito de carne e osso, mas também investido de uma dimensão sagrada, semelhante à de Deus.

O poder concentrado nas mãos do czar e da nobreza resultava em sérias desigualdades, com os operários e os camponeses vivendo em condições precárias devido às extensas jornadas de trabalho, à opressão política do Estado czarista e à precariedade de suas moradias. Na Rússia, o Estado era tido como onipresente, enquanto a sociedade civil permanecia frágil e pouco desenvolvida. O campesinato, que representava, na época, 80% da população, ainda mantinha características feudais (Paulo, 2017, 61).

Nesse contexto, o governo do czar Nicolau I (1825-1855) foi marcado por episódios importantes. Durante seu período no poder, ele desenvolveu um Estado burocrático e repressivo. Conforme Analice Paniagua Bonifácio (2023, p. 11-12), argumenta, que parte das repressões promovidas pelo czar Nicolau I eram devido às rebeliões ocorridas no momento de sua chegada

ao trono. A mais famosa delas foi a Revolta Dezembrista, na qual uma parcela da nobreza, composta majoritariamente por jovens que tiveram contato com as ideias liberais que estavam circulando na Europa, tentou alcançar Constantino, irmão de Nicolau I, ao poder. Contudo, o movimento foi reprimido pelas forças militares imperiais, e seus participantes foram presos, executados ou enviados para o exílio.

A conjuntura da Rússia a partir de 1825 evidência os profundos problemas estruturais do império: um governo autocrático, um clero poderoso e uma aristocracia latifundiária que, junto à família imperial, detinha grande parte das propriedades, enquanto os camponeses sofriam com a fome, o frio, o analfabetismo e a servidão à qual estavam submetidos há séculos (Bonifácio, 2023, p. 12). Segundo Volin (1980, p. 24), os motins camponeses eram sempre direcionados contra os opressores imediatos - nobres, proprietários de terra, funcionários e policiais -, pois a ideia de que o mal residia no próprio regime czarista e no czar, como primeiro dos privilegiados e protetor da elite, ainda não era concebida. O czar, por sua vez, era visto como o "protetor do povo", supostamente enganado por seus conselheiros - uma crença reforçada pelas autoridades, pelos funcionários e, sobretudo, pelos padres, que se encarregam de propagar essa ideia, consolidando assim um mito profundamente enraizado na sociedade russa. Esse mito tinha tanto interesses sociais quanto econômicos, já que desde o sistema tributário até o cultivo da terra tudo era organizado em torno da tutela dos servos e da imagem paternal do czar.

Nesse período, a sociedade russa ainda não apresentava condições suficientes para a constituição de uma revolução, pois o campesinato não compreendia que tanto a organização econômica como a social dependia da força do Estado czarista (Bonifácio, 2023, p. 12). No século XIX, os camponeses frequentemente perdiam a paciência diante das dificuldades do campo e da opressão cotidiana, mas, ao mesmo tempo, mantinham viva a esperança no "czar libertador". Isso revela a dualidade entre a revolta popular e a fé em um czar benevolente - uma crença que atravessa os séculos e permanece enraizada na mentalidade do povo (Volin, 1980, p. 25). Dessa maneira, o povo acreditava que os privilegiados - a nobreza - estavam impedindo a comunicação direta entres eles - o povo - e o czar, pois se entendia que se o czar tivesse acesso às reclamações da massa popular, ele dispensaria os interesseiros e mal conselheiros que o enganavam e compreenderia a verdade, favorecendo os camponeses (Volin, 1980, p. 24).

Entretanto, ao contrário dos camponeses, existia na Rússia czarista uma juventude urbana com mais acesso à educação (Bonifácio, 2023, p. 13). Os russos instruídos se descreviam como membros da *intelligentsia*, em sua visão eram um grupo pertencente a nenhuma classe, unido por uma preocupação moral em prol da melhoria da sociedade, pela capacidade de "pensamento crítico" e, em particular, por uma atitude crítica, semi oposicionista, em relação ao regime czarista (Fitzpatrick, 2017, p. 32).

O conceito *intelligentsia* surgiu nas primeiras décadas do século XIX, antecedendo o processo de industrialização. Inicialmente, esse grupo era

composto majoritariamente por membros da pequena nobreza, como os da geração liderada por Vissarion Belinski. Apenas posteriormente, com a Reforma Administrativa de 1864 e a abertura das universidades aos filhos da nascente burguesia administrativa e cidadã das Zemstvos, consolidou-se a chamada *intelligentsia* Raznotchiets - de classe indefinida, que abrigava grande parte dos revolucionários do início do século XIX. Embora a industrialização tenha impulsionado o desenvolvimento desse grupo, a *intelligentsia* russa já havia se constituído amplamente antes desse processo (Branco, 2009, p. 46-48).

Com a morte do czar Nicolau I, seu filho, czar Alexandre II assumiu o trono do Império Russo. Devido às pressões sociais existentes, o novo czar implementou reformas significativas, sendo a mais relevante: a Reforma Camponesa de 1861 (Volin, 1980, p. 36). Embora a chamada Emancipação dos Servos tenha alterado a vida rural, ela foi concebida com grande cautela, para minimizar a mudança abrupta e desdobrá-la ao longo do tempo. Segundo Sheila Fitzpatrick (2017, p. 27):

> "Os termos da Emancipação tinham o objetivo de impedir um afluxo em massa de camponeses para as cidades e a criação de um proletariado sem-terra que representasse um perigo à ordem pública. Tinham também o efeito de reforçar o *mir* e o velho sistema de posse comunal da terra, bem como tornar quase impossível aos camponeses efetivar a propriedade de suas faixas, expandir ou aprimorar suas terras, ou mesmo fazer a transição para uma pequena agricultura independente."

Apesar das mudanças promovidas pela reforma, a repressão e a censura continuaram sendo parte do modo de funcionamento do Estado

russo. As massas urbanas, com a reforma administrativa de 1864, passaram a desfrutar dos avanços intelectuais, devido em parte à construção de escolas e acesso às universidades. Em contrapartida, os camponeses continuaram sendo explorados e a elite agrária, bem como o czar, continuaram donos de grandes porções de terras. Dessa forma, embora tenham ocorrido algumas mudanças, permaneceram presentes as tensões sociais, devido principalmente às demandas do campo. Essa insatisfação assumiu três formas principais: a revolta direta protagonizada pelos camponeses emancipados, com cerca de 1.300 registros de 'perturbações' nos primeiros meses de 1861 - quase 718 das quais resultaram em intervenções armadas por tropas czaristas -; a resistência passiva, por meio da recusa ao cumprimento das obrigações ainda exigidas dos ex-servos; e, por fim, a persistente pressão coletiva pelas reformas agrárias. Esses episódios demonstram que a emancipação, embora formalmente concedida, não foi plenamente implementada na prática (Emmons, 1968, p. 41-71).

Com o assassinato do czar Alexandre II pelo grupo de terroristas populistas[2] "Vontade do povo",[3] no dia primeiro de março de 1881, seu filho, o czar Alexandre III, assumiu o poder. Durante o seu governo, com exceção

[2] O termo "populistas" aqui é utilizado como tradução consagrada, embora imprecisa, do russo, não guarda relação direta com o "populismo" atualmente pela historiografia. Sendo, assim, o uso da palavra resultado de uma tradução direta para o português, sem que até o momento a literatura especializada tenha proposto um equivalente terminológico mais adequado (Fitzpatrick, 2017, 35-36).

[3] Em 1881, o grupo de terroristas populistas "Vontade do Povo" conseguiu assassinar o imperador Alexandre II. O efeito não foi o de destruir a autocracia, mas sim de apavorá-la a ponto de fazê-la adotar políticas mais repressivas, mais arbitrariedades e manipulação da lei, e a criação de algo próximo a um Estado policial moderno (Fitzpatrick, 2017, p. 35).

da abolição da servidão, o czar revogou muitas reformas de seu antecessor e intensificou a repressão contra às classes mais populares da sociedade russa. Essa política de retaliação se manteve até sua morte e a coroação de seu sucessor, o czar Nicolau II (Fitzpatrick, 2017, p. 35).

Foi durante o reinado do czar Nicolau II que ocorreu um retorno e aumento da propaganda revolucionária, se tornando mais difundida entre a classe operária. Dessa forma, as ideias revolucionárias passaram a ganhar maior aceitação entre os trabalhadores urbanos (Bonifácio, 2023, p. 12-13).

A crise social e a insatisfação popular

Nesse cenário de transição, do século XIX para o XX, ondas de greves começaram a se espalhar pelo país, refletindo o descontentamento generalizado. As reivindicações exigidas pelos camponeses e operários eram ignoradas pela estrutura autocrática czarista e qualquer tentativa de protesto era duramente reprimida pelo regime. O ano de 1904 intensificou a oposição ao regime czarista com a eclosão da guerra Russo-Japonesa, que agravou a crise devido à insatisfação popular com os altos gastos financeiros e à perda de territórios russos no Extremo Oriente (Fitzpatrick, 2017, 43).

O ano de 1904 é entendido, de acordo com Fitzpatrick (2017, p. 43-44), como um prelúdio para a revolução de 9 de janeiro de 1905, quando uma multidão de trabalhadores marchou em direção ao Palácio de Inverno, em São Petersburgo, com o objetivo de entregar ao czar Nicolau II uma petição com milhares de assinaturas. Entre as principais demandas do movimento estavam: a liberdade de imprensa falada e escrita, liberdade

de associação sindical, direito de greve, expropriação dos grandes latifundiários em benefício das comunidades camponesas, convocação de uma Assembleia Constituinte, instrução gratuita e obrigatória e 8 horas de jornada de trabalho.

Diante desse contexto, ocorreu o episódio que ficaria conhecido como "Domingo Sangrento", no qual o regime czarista reprimiu com brutalidade a marcha dos trabalhadores. É nesse cenário de violência contra manifestantes que surgem os primeiros *soviets*, ainda em estado embrionário. Essa organização tinha como principal objetivo coordenar as grandes greves que se espalharam pelo país, atingindo cerca de 122 cidades. Em síntese:

> "Os *soviets* eram compostos por uma assembleia de deputados, com mandatos revogáveis, eleitos a partir do centro da fábrica. Com o objetivo de colocar em movimento as tarefas decididas e votadas na assembleia, formou-se um Comitê Executivo, também responsável pela direção do *soviet*. Os *soviets* dirigiam as reuniões dos trabalhadores e dentro de sua luta econômica parecia emergir uma luta política em que o clamor pela Assembleia Constituinte já era levantado - ainda que esta reivindicação significasse a luta pelo reconhecimento de liberdades democráticas burguesas". (Siqueira, 2019, p. 190)

Em outubro de 1905, uma nova onda de greves tomou conta de São Petersburgo, alcançando os ferroviários e os funcionários dos correios, ampliando a mobilização contra o regime czarista (Fitzpatrick 2017, p. 45). Nesse momento, diante da ausência de uma organização de classe consolidada na Rússia, os *soviets* surgiram como uma alternativa para reunir as massas operárias e canalizar suas reivindicações. Desse modo, os *soviets* se constituíram a partir das fábricas, que representavam o lócus

direto da ação operária e do antagonismo de classe. Assim, a estrutura da Revolução de 1905 caracterizou-se pela imbricação entre a luta pelos direitos da classe trabalhadora nas fábricas e a defesa de transformações políticas - ainda que sob a forma de uma revolução de caráter burguês, ou seja, um processo no qual as principais pautas e a direção política estavam alinhadas aos interesses da burguesia russa do período (Siqueira, 2019, p. 191).

O historiador Paulo Fagundes Visentini (2017, p. 27-29), defende que os eventos de 1905 representam um poderoso prelúdio para a revolução de 1917, pois já continham os elementos centrais para a futura revolução: o descontentamento popular e a crise econômica. Nesse sentido, Leon Trótski (2017, p. 41) destaca a grande vantagem daquele momento, pois, ainda nessa fase inicial do processo revolucionário, os marxistas já dispunham de um método científico para interpretar a história permitindo compreender as relações subjacentes que manifestaram-se apenas como sinais dispersos. Sendo assim, a Revolução Russa não poderia se encerrar em um regime democrático-burguês, uma vez que, seu desfecho natural era a entrega do poder à classe trabalhadora. Em 1905, no entanto, o operariado ainda não tinha força suficiente para assumir o controle do Estado, mas os eventos subsequentes o levaram a se fortalecer e amadurecer. Este processo, contudo, não ocorreu no contexto de uma república democrática-burguesa, mas sim dentro do próprio movimento czarista de junho. Quando a revolução eclodiu em 1917, o proletariado estava mais preparado para tomar o poder, graças à experiência adquirida anteriormente pela tradição revolucionária russa.

Em síntese, a Revolução de 1905 caracterizou-se pela luta da classe operária por melhores condições nas fábricas e a busca por uma transformação revolucionária – ainda que dentro dos limites de uma mudança burguesa. Assim, os *soviets* emergem como expressão dessa dualidade, assumindo duas funções essenciais, impulsionar tanto a transformação econômica quanto a política e estabelecer um duplo poder, no qual a democracia radical e operária dos *soviets* entrava em conflito direto com o czarista. A democracia política, nesse contexto, era vista como uma etapa fundamental na evolução da classe trabalhadora (Siqueira, 2019, p. 189-193).

A experiência dos *soviets* de 1905 seria fundamental para evidenciar as diferenças entre os grupos revolucionários partícipes. O Partido Operário Social-Democrata Russo (POSDR), fundado em 1898, que já se posicionava em firme oposição aos populistas, mais tarde se dividiria entre bolcheviques e mencheviques surgiram a partir da cisão no II Congresso do POSDR em 1903, divergindo não apenas na ideologia, mas sobretudo quanto à forma organizativa do partido: os bolcheviques defendiam uma estrutura partidária centralizada e profissional, enquanto os mencheviques favoreciam um modelo mais amplo de adesão. Na Revolução de 1905, a participação do POSDR foi relativamente marginal: quem deteve protagonismo político foram os Socialistas Revolucionários (SRs), com forte base no campesinato (Ascher, 2004, p. 1-38).

Assim, na Rússia pré-revolucionária, o debate entre marxistas e populistas marcou profundamente o cenário intelectual e político. Nesse

aspecto, Mirele Hashimoto Siqueira (2019, p. 191), argumenta que os populistas acreditavam que o campesinato deveria desempenhar o papel central na revolução e defendiam a possibilidade de uma transição direta ao comunismo, sem a necessidade da consolidação prévia da ordem burguesa. Para a autora, a revolução burguesa ainda não havia se concretizado na Rússia e, caso ocorresse, resultaria em uma sociedade baseada na exploração do trabalho. Por isso, tornou-se importante convencer os camponeses da necessidade de uma passagem imediata para a sociedade comunista, esse pensamento se alinhava a um socialismo de base camponesa. Portanto, com o enfraquecimento e a fragmentação dos grupos originais, os populistas acabaram se reorganizando no Partido Socialista-Revolucionário, que teria grande influência na Revolução de 1905 e de 1917.

Embora os *soviets* estivessem diretamente relacionados ao sufocamento das aspirações dos trabalhadores diante da crise política e econômica da Rússia czarista, em 1917 observa-se os mesmos elementos, com níveis intensificados e intensos. Sob esse aspecto, Siqueira (2019, p. 197) defende que isso ocorreu porque as condições de vida e trabalho das massas ainda não haviam sido resolvidas ou aliviadas. Já em 1917, a crise se aprofundou com a participação da Rússia na Primeira Guerra Mundial e a continuação do país no conflito. Uma vez que, a Primeira Guerra Mundial enquadra-se como uma guerra imperialista pelo controle territorial entre as grandes potências, ela resulta em grandes perdas para a Rússia: cerca de 5,5 milhões de mortos, feridos e prisioneiros (Siqueira, 2019, p. 197).

Julia Carvalho Daltio
Julia Rodrigues Chagas

A Revolução de fevereiro de 1917: o fim do Império Czarista

Segundo Ivo Tonet e Sérgio Lessa (2018, p. 37), a entrada da Rússia na Primeira Guerra Mundial (1914-1918) representou o começo do colapso do império czarista. Suas estruturas socioeconômicas arcaicas não estavam aptas a sustentar o esforço exigido pelo conflito. A combinação da má gestão administrativa, da corrupção e, em menor medida, do enfraquecimento físico da própria dinastia Romanov, precipitou a Rússia em uma severa crise econômica, cuja única saída histórica acabou sendo a Revolução.

Em 1916, a crise econômica levou a população russa à fome. No inverno de 1916-17, milhares de pessoas morreram, e a questão do abastecimento tornou-se central para os operários russos (Tonet; Lessa, 2018, p. 35). A população do império russo vivenciava a alta do preço, a penúria e as longas filas de espera, o que paralisava o sistema econômico nos setores da produção, distribuição e consumo (Ferro, 1967, p.29). O manifesto redigido por Leon Trotsky colocava a base da luta contra a "união sagrada"[4] (Varela, 2017, p.2237). Em 1917, uma nova crise eclodiu, devido à permanência da Rússia no conflito da Primeira Guerra Mundial (Siqueira, 2019, p. 194).

A Revolução Russa, filha direta da primeira guerra mundial, começou em fevereiro de 1917 - no Dia Internacional da Mulher -, pelas mãos das

[4] Com a entrada do Império russo na Primeira Guerra Mundial, em 1914, as greves cessaram temporariamente devido à ideia de "unidade da nação". A união sagrada era o apelo das burguesias nacionais aos líderes das camadas populares para cessar os conflitos internos em prol da luta contra o inimigo externo (Varela, 2017, p.7).

operárias têxteis de São Petersburgo que exigiam pão (Varela, 2017, p. 2239). A princípio, "as autoridades acreditavam tratar-se de medo pela falta de alimento, sem gravidade, e à noite mandaram afixar cartazes tranquilizando a população sobre a disponibilidade de cereal" (Ferro, 1967, p. 32). No entanto, no dia 24 de fevereiro, quase todas as fábricas entraram em greve. No dia 25, a atuação dos bolcheviques foi crucial na organização das manifestações, mas, dessa vez, a polícia estava presente. Diante disso, a multidão reunida na praça Znamenskaia gritava "Pão", "Viva a República" e "Abaixo a guerra", enquanto confraternizavam com os cossacos, que desempenharam um papel importante ao impedir a intervenção da polícia montada. No domingo, ocorreram trocas de tiros entre os oficiais e os cossacos, que apoiaram os manifestantes (Ferro, 1967, p. 33 e 34).

Assim, no dia 26 e 27, coincidiram o movimento dos soldados e o ímpeto revolucionário dos trabalhadores. Ferro (1967, p. 33-34) descreve que na manhã do dia de 27 de fevereiro, os operários dos arrabaldes avançaram com precaução e cautela até a cidade, pois ao longe avistavam grupos de oficiais. No entanto, ao perceberem que os soldados estavam sem seus oficiais, eles logo confraternizaram e formaram um cortejo juntos. Desse modo, na passagem os operários se apoderaram das armas que estavam depositadas no Arsenal e também puseram fogo no Tribunal Civil.

Em apenas cinco dias, a dinastia Romanov foi derrubada. Assim, nos dias seguintes à abdicação do czar Nicolau II, os políticos de Petrogrado estavam em grande agitação. Inicialmente, a intenção era livrar-se do czar Nicolau II, mais do que da monarquia. Entretanto, ao abdicar em favor do

filho, o czar removeu a possibilidade de uma regência durante a menoridade de Aleksei; e o grão-duque Mikhail, sendo um homem prudente, declinou o convite para suceder o irmão. Contudo, na prática, a Rússia não era mais uma monarquia e ficou decidido que a futura forma de governo do país seria determinada a seu tempo por uma Assembleia Constituinte. Enquanto isso, um autodesignado "Governo Provisório" assumiria as responsabilidades do antigo Conselho de Ministros do império. O príncipe Gueórgui Lvov, líder da União dos Zemstva e liberal moderado, tornou-se chefe do novo governo (Fitzpatrick, 2017, p. 58).

No entanto, a Revolução de fevereiro não questionou a propriedade privada dos meios de produção (Varela, 2017, p. 2245). No governo provisório, alguns ministros czaristas e adjuntos foram presos, mas, em sua maioria, os altos funcionários permaneceram em seus cargos (Fitzpatrick, 2017, p. 59). O levante de fevereiro de 1917 não produziu apenas uma, mas duas autoridades auto constituídas que aspiravam a um papel nacional: o Soviete de Petrogrado e o Governo Provisório. Esse fenômeno deu origem ao chamado "duplo poder", no qual ambas as instâncias buscavam exercer influência sobre o futuro da Rússia. Assim, o Governo Provisório era, inicialmente, formado por integrantes da Duma Imperial e representava os interesses da burguesia liberal e da aristocracia moderada, enquanto o Soviete de Petrogrado, era composto por soldados, intelectuais socialistas e operários.

Nos primeiros meses, o "Governo Provisório era composto predominantemente por liberais, enquanto o Comitê Executivo do Soviete

era dominado por intelectuais socialistas, sobretudo mencheviques e SRs (do Partido Socialista Revolucionário)" (Fitzpatrick, 2017, p.60). O Governo Provisório, enfrentava dificuldades para consolidar sua autoridade e conter o movimento espontâneo das massas, pois as organizações de esquerda, em geral, aderiram à tese do "apoio crítico" ao Governo Provisório. Enquanto isso, os soldados, operários e camponeses, apoiados pelo Soviete de Petrogrado, tomavam medidas fundamentais para o avanço da revolução. Essa dualidade de poder gerou instabilidades, agravadas pela crise econômica e pela insatisfação popular com a continuidade da guerra (Tonet; Lessa, 2018, p. 47).

Em abril de 1917, Lênin retornou à Rússia e apresentou o documento conhecido como "Teses de Abril", em que se opunha ao Governo e à guerra. Contou, sobretudo, com o apoio dos setores mais jovens da revolução. Na Conferência de Petrogrado, ele conseguiu convencer o Partido Bolchevique a adotar sua política, justamente no momento em que o partido crescia com a radicalização da revolução (Varela, 2017, p. 2245-2246). Assim, ao contrário dos Mencheviques, Lênin e Trotsky foram ganhando cada vez mais popularidade e se prepararam para a luta com a classe operária armada, em favor da Revolução (Bonifácio, 2023, p. 17-18).

A Revolução de Outubro, enfim, levou os bolcheviques ao poder (Bonifácio, 2023, p. 17-18). Para Trotsky (1932, p. 15) "a Revolução de Outubro proclama e abre a era da dominação do proletariado". O historiador britânico Edward Hallet Carr (1979, p. 11-17) interpreta a Revolução de 1917 como o primeiro desafio explícito ao sistema capitalista, então no auge na

Europa ao final do século XIX. Com a instalação dos bolcheviques no poder e a dissolução do Governo Provisório, a primeira consequência da revolução foi o abandono da guerra e da aliança com os Aliados, num contexto de intensa luta contra a Alemanha. Considerada como uma "traição imperdoável" foram empreendidas medidas de repúdio às dívidas de governos russo anteriores e a expropriação dos donos de terra e fábrica. A revolução ao se apresentar como etapa inicial de um movimento destinado a varrer a Europa e o mundo, configurou-se como um ataque decisivo contra a estrutura da sociedade capitalista ocidental, apesar de, no início, não ter sido tomada a sério.

Com a Revolução de 1917 e a posterior criação da União Soviética, em 1922, o impacto internacional foi profundo. A Revolução Russa inspirou movimentos socialistas em diversas partes do mundo e gerou temor entre os países capitalistas, que responderam com políticas anticomunistas. Sobre esse aspecto, Raquel Varela (2017, p. 2248-2252) destaca que a polarização entre capitalismo e socialismo moldou o cenário global do século XX, culminando na Guerra Fria entre a União Soviética e os Estados Unidos. Além disso, a Revolução Russa teve um impacto significativo na criação de partidos comunistas ao redor do mundo, fortalecendo a luta operária e sindical. Para conter o avanço do comunismo, muitos países adotaram políticas de bem-estar social, o que influenciou diretamente as relações de trabalho e a economia global.

Notas conclusivas

Diante das informações desenvolvidas ao longo deste trabalho, é possível compreender que a queda do Império Czarista Russo e o levante de fevereiro de 1917 foram resultado de um processo longo e complexo, marcado por intensas tensões sociais, econômicas e políticas. O regime plurissecular russo, apoiado pela Igreja Católica Ortodoxa, concentrou poder e promoveu a exploração das camadas populares, como operários urbanos e camponeses. Reformas como as dos czares Alexandre II e Nicolau II não foram suficientes para solucionar as desigualdades estruturais (Paulo, 2017, p. 61-62), reverberando ao longo do período, em revoltas dos trabalhadores contra as camadas privilegiadas, que incluíam os membros da nobreza, dos grandes latifundiários, e, nos momentos finais do império, contra o próprio czar. Nesse contexto, a Revolução de 1905 e o massacre do "Domingo Sangrento" incentivaram ainda mais o descontentamento popular, que atingiu seu ápice com os efeitos devastadores da Primeira Guerra Mundial (Siqueira, 2019, p. 190). A entrada da Rússia no conflito acentuou a crise econômica, a fome e a insatisfação popular, enfraquecendo o regime czarista e impulsionando a revolução. Como destacam autores como Hobsbawm (1995, p. 47) e Varela (2017, p. 2234), a Revolução Russa foi, além de política, uma revolução social, resultado da insustentabilidade do sistema czarista.

Referências bibliográficas

ALAMINO, F. N. P. Anexação da Crimeia: Autodeterminação dos povos, agressão e sucessão no Direito Internacional. 2021. Tese (Doutorado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

ANDERSON, P. Duas revoluções: Rússia e China. São Paulo: Boitempo, 2017.

ASCHER, A. The Revolution of 1905: A Short History. Stanford: Stanford University Press, 2004.

BONIFÁCIO, A. P. Da França à Rússia: uma análise sobre o impacto da Comuna de Paris na Revolução Russa. Trabalho de conclusão (Graduada em História) – Programa de Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2023.

BRANCO, S. Pensamento e crítica na Rússia oitocentista: Preâmbulos de uma revolução. 2009. Dissertação (Mestrado em História) - Programa Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CARR, E. H. A Revolução Russa de Lenin a Stalin (1917-1929). Londres: Zahar Editores, 1979.

EMMONS, T. The Peasant and the Emancipation. In: Vucinich, Wayne S. (Org.). The Peasant in Nineteenth-Century Russia. Stanford: Stanford University Press, 1968. p. 41-71.

FERRO, M. A Revolução Russa de 1917. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1967.

FITZPATRICK, S. A Revolução Russa. São Paulo: Todavia, 2017.

HOBSBAWM, E. J. A Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KANTOROWICZ, E H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução de Cid Knipel Moreira. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOSELLECK, R. Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LÊNINE, V. I. Discurso a favor da resolução sobre a guerra. Tradução de Editorial Avante. 5. ed. Lisboa: Edições Progresso, 1977.

MTROTSKI, L. História da Revolução Russa. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.

PAULO, G. B. A Revolução Russa de 1917 e os direitos fundamentais de segunda dimensão. Contraponto, n. 1, v. 6, p. 60-73, 2017.

SIQUEIRA, M. H. Os soviets na Revolução Russa: um balanço da experiência de 1905 e 1917. Argum, n. 1, v. 11, p. 188-199, 2019.

TAMIZARI, F. Diderot e a educação como projeto de Estado. Educação e Filosofia, n. 69,v. 33, p. 1401-1432, 2019.

TONET, I; LESSA, S. A Grande Revolução Russa (1917-1921). Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

TROTSKY, L. História da Revolução Russa. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.

TROTSKY, L. O que foi a Revolução de Outubro (M. Bandeira, Trad.). In Que fue la revolución rusa? Buenos Aires: Editorial Indo-América. Disponível em <http://www.marxists.org/>. Acesso em: 09 de Agosto de 2025.

VARELA, R. A Guerra das Guerras, a Revolução das Revoluções, 1917. Ver. Direito e Práx, n. 3, v. 8, p. 2227-2255, 2017.

VISENTINI, P. F. Os paradoxos da Revolução Russa. Rio de Janeiro: Altas Book, 2017.

VOLIN, V. A Revolução Desconhecida: Nascimento, crescimento e triunfo da Revolução Russa (1825-1917). São Paulo: Global Editora e Distribuidora LTDA, 1980.

ARTIGO

As Notas do Rei: um estudo sobre soberania e retórica imperial no tempo de Henrique VIII

Marcos Paulo Caeiro André de Moura*

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p295-328

resumo

O artigo propõe analisar o documento *Notes gathered out of the King's records, for the justification of his highness's property of, and superiority over the realm of Scotland* [undated, 1542?] e a sua relação com o reinado de Henrique VIII da Inglaterra. Há a possibilidade de que o manuscrito seja um levantamento realizado a mando do monarca em 1542, ano em que promoveu uma invasão militar na Escócia. Explorando a sua textualidade, procura-se perscrutar essa hipótese a partir de análise comparativa e do cotejamento com a declaração da guerra propagandeada pelo rei naquele mesmo ano. Inserido em seu contexto, pondera-se sobre a articulação dessas ideias, vocabulários e símbolos em novas tentativas de forjar um Império Tudor, que era definido como britânico em termos geográficos e históricos. Os documentos e suas análises apontam para a tentativa de posicionar Henrique VIII não como soberano apenas da Inglaterra, mas sim de todas as outras entidades das "Ilhas Britânicas". Na especificidade da Era Tudor, examina-se, ao longo do artigo, sobre como o desenvolvimento teórico de soberania relaciona-se com essa retórica de tipo imperial.

PALAVRAS-CHAVES: Escócia; Henrique VIII; império; Inglaterra; soberania.

* Bacharel em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). E-mail para contato: mpaulocaeiro@usp.br. Agradeço à S. pelo pontapé, à J. por todo o apoio e à P. pela orientação.

Introdução: a Respublica christiana, as Reformas e a Soberania inglesa

Periodizações dentro do campo historiográfico estão permeadas constantemente por debates conturbados e longe de consenso. A concepção de uma Época Moderna não foge desse contexto de disputa. Petrarca (1304–1374) teria concebido a Idade Média como Idade das Trevas (PANOFSKY, 1981, p. 29) e uma divisão tripartite da história: o Tempo Antigo; o Tempo Moderno; e o Tempo Vindouro. Mesmo que, para ele, o moderno seria o que hoje se conhece como medieval, é relevante que haveria, então, a iminência de um tempo novo; e não apenas novo, como diferente. A soberania foi muitas vezes descrita como uma dessas rupturas essenciais que marcam o advento da Era Moderna. Adiante, será perscrutada a realidade europeia do medievo e as diferenças dela que começaram a se acentuar nos Quinhentos.

Esse esboço teórico de soberania visa possibilitar as discussões posteriores acerca da reivindicação de soberania inglesa sobre o reino da Escócia no século XVI e como esse discurso reflete os projetos de Henrique VIII (1491–1547; reinado 1509–1547). Essa reivindicação não apenas reforçaria o seu domínio, mas também apresentaria a monarquia inglesa como governante legítima das "Ilhas Britânicas".[1] Em outras palavras, a construção argumentativa da soberania inglesa no período esteve intimamente ligada à ideia de um domínio imperial, uma visão que

[1] Utiliza-se este termo por convenção e falta de alternativa amplamente aceita em português. No entanto, reconhece-se que essa designação carrega implicações históricas e políticas associadas ao imperialismo britânico e à marginalização das culturas celtófonas. Seu uso, no entanto, não reflete a naturalização da centralidade política da Inglaterra, mas sim a região que compreende as ilhas da Grã-Bretanha, da Irlanda e adjacentes que não são inerentemente "britânicas".

influenciou enormemente a política inglesa, aquela que viria a ser de fato britânica nos séculos seguintes. Assim, primeiramente, será discutida a realidade política da *Respublica christiana* e o desenvolvimento teórico de soberania enquanto uma qualidade de poder autônomo e independente. Isso para sustentar as questões relativas à especificidade inglesa e aos discursos de Henrique VIII dentro de uma ideia de soberania imperial, que era definida como britânica em termos tanto geográficos quanto históricos.

De maneira sucinta, a partir dos séculos nono ou décimo, é possível delinear a Europa medieval enquanto *respublica Christiana*, um amontoado de entidades políticas frouxamente definidas interligadas pela fé católica e pelo caráter universal da Igreja: um ideal de unidade espiritual e moral, não uma entidade política centralizada. Vários *regna:* ilhas de autoridade política espalhadas pela parte ocidental do antigo Império Romano em uma lógica transnacional da Cristandade latina (JACKSON, 2007, p. 24–25). Os *regna* não possuíam independência como se entende nos dias atuais nem eram supremos, muito menos é possível defini-los como “Estados” ou “nações” na mesma acepção da Era Moderna. Dessa forma, o que se encontra não são entidades soberanas, mas reinos e outros senhorios territoriais em uma semi-autonomia que não representava uma completa independência (JACKSON, 2007, p. 26–29). Isso significa, no limite, a ausência de soberania nos termos que serão defendidos a seguir, ou seja, a aplicação do conceito de soberania à Idade Média só é possível se adotado com as devidas reservas.

Os monarcas medievais não se apresentavam como autoridades supremas, mas como intermediários entre Deus e seus súditos. Ainda que

ocupassem uma posição hierárquica superior à maioria das demais autoridades — temporais ou espirituais —, reconheciam sua sujeição última a Deus e, em certas matérias, à autoridade do papa (JACKSON, 2007, p. 28). Para o conceito de senhorio aristocrático (*lordship*), a dependência pessoal e a lealdade formal, como em juramentos de fidelidade, eram centrais, criando uma teia de obrigações mútuas entre senhores e dependentes. Sua legitimidade não derivava apenas da força, mas da promessa de proteção e sustento — configurando uma relação idealizada como "bom senhorio". Essa autoridade era vista como parte da ordem divina, natural e social do mundo medieval, reforçada por um vocabulário de deferência e obediência que perpassava todos os níveis da hierarquia (DAVIES, 2009, p. 1–8). Em suma, o senhorio representava um poder multifacetado, simultaneamente terreno e espiritual, pessoal e institucional. Nesse contexto, o senhorio envolvia um conjunto complexo de relações de dependência, fidelidade e autoridade partilhada, possuindo múltiplas camadas de significado, mas não implicava por si só nem em uma supremacia territorial nem em uma autonomia política plena.

Soberania expressa, assim, ambas essas idéias encarnadas no princípio: *rex est imperator in regno suo* — "o rei é imperador em seu próprio reino". Em conflito com as autoridades papais e imperiais típicas da Europa medieval, a partir do século XVI, a soberania demonstra a tentativa de outros poderes estabelecerem sua independência e autonomia ante qualquer outra autoridade. Para Daniel Philpott (2001, p. 18), um poder soberano precisa ser necessariamente supremo dentro das fronteiras, inequivocamente independente de outras autoridades externas e, ainda, reconhecido pelas entidades estrangeiras. Por conclusão, quando uma

autoridade se impõe como superior a outra, nega a esta a soberania, reduzindo-a a condição de província ou uma outra forma de unidade subordinada enquanto a primeira se configura como um Estado imperial (JACKSON, 2007, p. 11). A ruptura com Roma e a criação de uma Igreja nacional não apenas redefiniram os limites entre poder espiritual e temporal, como também afirmaram uma nova concepção de autoridade política.

Dentro dos termos acima determinados, como conceber soberania durante o medievo? Para Jackson (2007, p. 34–38), o único soberano real seria Deus, a quem todas as autoridades — seculares ou espirituais — se subordinavam, mediadas pela figura do papa. No entanto, é sintomático que o próprio papado, com toda sua autoridade simbólica, não detinha coesão interna nem capacidade de impor obediência efetiva à Cristandade. Do mesmo modo, nenhum domínio medieval satisfazia o critério supracitado da supremacia territorial proposto por Philpott: o controle sobre o território era limitado, fragmentado e frequentemente contestado. A autoridade era dispersa entre o rei, os senhores locais, as corporações e a Igreja, em particularismos políticos que contrastam com a centralização exigida pela noção moderna de soberania. O entendimento dos *regnuum* enquanto entidades soberanas e, por isso, independentes e autônomas representa, nessa ótica, o desenvolvimento dessa noção; uma ruptura significativa com a mentalidade política e jurídica do período. Essa reconfiguração da autoridade será central para compreender a posição particular da Coroa inglesa durante o período Tudor, especialmente sob o reinado de Henrique VIII, que engendrou esforços concretos para alterar esse cenário.

Tendo em vista a importância da Igreja católica no cerne desse processo, as Reformas religiosas não apenas remodelaram a Cristandade latina, elas aprofundaram a ruptura da *respublica Christiana*. Essa ruptura teológica com o papado significou o rompimento ainda maior em termos essencialmente políticos; ou seja, o fim da influência de uma autoridade externa, a Igreja católica, nos variados territórios que a expulsaram. Na cisão de Henrique VIII — intitulado em 1521 pelo papa Leão X (1475–1521; papado 1513–1521) como *Fidei Defensor,* "Defensor da Fé" — com a Igreja de Roma em 1534, pode-se perceber a construção de uma autoridade real fundamentada nas máximas *rex est imperator in regno suo* e *rex superiorem non recognoscens* — "o rei não reconhece nenhum superior". Esses princípios, carregados de um sentido particular quanto à qualificação dos reis e à independência de seu poder, foram juridicamente consolidados por meio de uma sequência de atos aprovados pelo Parlamento inglês.

O *Act in Conditional Restraint of Annates* (1532) limitou as transferências financeiras das casas religiosas inglesas para a Sé romana, enquanto o *Act in Absolute Restraint of Annates* (1534) as extinguiu. O *Act in Restraint of Appeals* (1533) restringiu a jurisdição do papado. E, por fim, os *Acts of Supremacy* (1534) aboliram a autoridade papal na Inglaterra elevando o Rei ao cargo de Chefe Supremo da Igreja enquanto o *High Treason Act* (1534) tornou a negação da nova realidade passível de morte, destino sofrido por, entre outros, o autor de *Utopia*, *Sir* Thomas Morus (1478–1535).[2] O antigo *Lord Chancellor* da Inglaterra recusou-se a prestar o

[2] Sobre a querela entre Henrique VIII e o papado com a consequente centralização de poder no monarca inglês, ver: MINOIS, 2022.

juramento de supremacia e, por isso, foi condenado à morte por alta traição. Sua execução faria Morus ser canonizado mártir e santo da Igreja católica no século XX.

Os atos parlamentares apresentados acima refletem justamente o processo sintomático de nacionalização da Igreja da Inglaterra dentro da jurisdição da Coroa inglesa ao mesmo tempo em que representam a constituição retórico-jurídica de uma autoridade soberana. O próprio título anteriormente católico, *Fidei Defensor,* tornou-se um emblema da autoridade régia sobre a religião após o cisma. Nos discursos, revela-se a força dessa transformação, como na fala do bispo Hugh Latimer (1487–1555) no nascimento do príncipe Eduardo (1537–1553), filho de Henrique VIII: "Agradeçamos ao Senhor, o Deus da Inglaterra! Pois verdadeiramente Ele se mostrou Deus da Inglaterra, ou melhor, *um Deus inglês*." (SURANYI, 2008, p. 47, tradução e grifo próprios).[3] De certa maneira, a fala de Latimer nacionaliza o próprio Altíssimo e consagra, assim, a própria Inglaterra e seu rei. Se Deus havia se mostrado inglês, que outra autoridade poderia se opor ao poder encarnado no monarca?

Esse processo apresenta a transferência da centralidade da Igreja universalista medieval para uma mentalidade centrada em uma autoridade inglesa. Na Primeira Modernidade, a soberania relacionava-se com Deus, não mais um Deus de caráter universal abrangendo toda a *respublica Christiana*, mas nesse caso um Deus que era inglês, e, por extensão, com o chefe supremo da Igreja, o Rei da Inglaterra. Isso não significa que, apenas com os atos parlamentares, a mentalidade dos

[3] No original: "Thanks to our Lord God, God of England! For verily he has shown himself God of England, or rather an English God!".

súditos da Coroa inglesa alinhou-se com os desígnios de seu monarca. Entretanto, o intento e a nova categorização do poder de Henrique VIII apresentam-se dentro dessa perspectiva, no limite cesaropapal, da posição do rei enquanto ao mesmo tempo chefe supremo da Igreja e também da "corporação" do reino.

A mudança confessional recaracterizou as relações entre o reino inglês e os outros potentados do Velho Continente, agora dividido entre os que aderiram às novas fés e aqueles que persistiram no credo romano. Segundo Dawson (2007, p. 148), essa conjuntura tensionou consideravelmente a Inglaterra henriquina e a Escócia de Jaime V (1512–1542, reinado 1513–1542) à medida que, com a paz entre a França e o Sacro-Império estabelecida pelo *Tratado de Madri* (1526), a política externa da Escócia teria se concentrado na possibilidade de uma frente católica contra o herege rei inglês. A ameaça de uma cruzada Valois-Habsburgo contra a cismática Inglaterra teria marcado o fim do reinado de Henrique VIII e impulsionado o monarca a instar seu sobrinho em abandonar a causa papal, convidando-o para um encontro em York em 1541 na tentativa de garantir a paz e sobretudo evitar que a Escócia auxiliasse em qualquer empreitada papista (DORAN, 2005, p. 66). Jaime V não comparece a esse encontro, o que, a princípio, poderia explicar a invasão da Escócia pela Inglaterra em 1542.

A invasão foi precedida por um pedido de Henrique VIII ao arcebispo de York e ao bispo de Durham de que fossem encontradas nos arquivos do rei validações de sua superioridade legítima sobre os escoceses. Assim, imerso nos discursos acerca da soberania inglesa, o manuscrito intitulado *Notes gathered out of the King's records, for the justification of his*

highness's property of, and superiority over the realm of Scotland [undated; 1542?] (doravante, *Notas*) apresentou-se como objeto central deste estudo. Após a transcrição, a investigação das *Notas* visou à compreensão das circunstâncias que instigaram sua escrita, entendendo os parâmetros e a sustentação dos argumentos nela contidos, contribuindo para a análise dos projetos de Henrique VIII.

A partir da coleta realizada a mando do rei, escreveram e veicularam uma declaração de teor propagandista: *A Declaration containing the just causes and considerations of this present war with the Scotts, wherein also appeareth the true and right title that the kings most roial majestie hath to his sovereigntie of Scotland, and thus it beginneth* (doravante, *Declaração*). Com essa outra documentação efetuou-se análise comparativa cotejando-a com as *Notas*. Isto é, o exame das *Notas* e da *Declaração* deu-se em um movimento comparativo de investigação, examinando-as de forma conjunta com o intuito de encontrarem-se paralelos entre o documento transcrito e o discurso propagado pelo monarca inglês. Procurou-se, assim, confirmar (ou não) a hipótese de que as *Notas* são realmente o levantamento de provas da superioridade requisitado por Henrique VIII nessa conjuntura.

As Notas e os reinos de Inglaterra e Escócia: soberania, submissão e fidelidade

As *Notas* foram disponibilizadas pelo arquivo digital da British Library em códice da coleção outrora particular reunida por Sir Roberto Bruce Cotton (1571–1631) formada por mais de mil e quatrocentos manuscritos e

mais de mil e quinhentos selos, cartas e rolos.[4] Não há atribuição a nenhum autor ou certeza sobre a data de sua escrita; encontra-se apenas escrito acima do título: "1542?". O documento em si está localizado no códice Cotton MS Vespasian C XVI e, até o presente momento, não foi encontrado nenhum trabalho publicado com sua transcrição ou que apenas citasse a referida fonte. A única menção até agora encontrada à documentação consta no Calendário de Manuscritos do Marquês de Salisbury (1883, p. 56), na qual é dito que, em 1548, duas cartas foram copiadas das *Notas* no reinado de Eduardo VI (1537–1553, reinado 1547–1553). Para decifrar as circunstâncias de sua escrita, a primeira e principal etapa concentrou-se em sua transcrição.

De antemão, o documento sinaliza aquilo que contém: notas retiradas dos registros do Tesouro real, nas quais expõe como os Reis da Inglaterra teriam sempre e ainda deveriam ser reconhecidos como soberanos da Escócia, e também como os monarcas desta sempre teriam prestado homenagem e de que maneira o fizeram. Seguem uma lógica de escrita que se mantém em quase toda a sua extensão: apresenta do lado esquerdo o ano de origem e do lado direito a própria justificação do direito de soberania inglesa. Compreendendo alegações do início do século X até meados do século XV, apresenta postulados baseados prioritariamente em juramentos de fidelidade e rituais de homenagem que teriam sido realizados por reis da Escócia aos reis da Inglaterra. Contêm, ainda, transcrições em latim das falas que teriam sido ditas pelos monarcas

[4] Atualmente, o site se encontra indisponível, ver: <https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton_ms_vespasian_c_xvi_f081r>.

escoceses durante esses rituais, assim como cartas, comandos e rendições, alguns em língua francesa.

As *Notas* afirmam que não abrangem nada que não seja matéria de "registro autêntico" (Cotton MS Vespasian C XVI. 81r).[5] Provavelmente, aludem à existência de registros "historicamente confiáveis" para a época, explicando o porquê da cronologia do documento iniciar-se no século X, e não fazer referência à série de crônicas pseudo-históricas que retratam a vida dos reis dos bretões, *Historia Regnum Britanniae*, escrita por Godofredo de Monmouth (1100–1155) no século XII, carregada de passagens consideradas atualmente como míticas.

Nesses termos, as *Notas* começam no ano 900 EC, durante o reinado de Eduardo (c. 874–924), e afirmam que os escoceses já teriam sido subjugados, informação esta que poderia ser corroborada por crônicas escocesas. Terminam no reinado de Henrique V da Inglaterra (1386–1422; reinado 1413–1422) e a homenagem prestada a ele por Jaime I (1394–1437; reinado 1406–1437) em Windsor no ano de 1420. A enumeração dos monarcas escoceses que se submeteram aos seus homólogos ingleses é contínua durante esse intervalo por quase todo o documento. Este apresenta momentos singulares nos quais juramentos de fidelidade foram realizados não só pelo detentor da Coroa escocesa, mas também por representantes dos estados do reino, como a homenagem prestada por todos eles a Henrique II (1133–1589; reinado 1154–1189) no dia de São Lourenço em York (Cotton MS Vespasian C XVI. 81v). São afirmações

[5] No original: "[...] how Kings of Scotelande have allwaye doon their homage and in what sorte they have doon the same, in the which notes nothing in effect as conteyned but matier of authentyke recorde".

importantes, pois demonstrariam, para quem escreveu as *Notas*, que a submissão escocesa não teria sido apenas uma decisão unilateral de seu monarca. Afinal, em diversos momentos, contara com a anuência e a fidelidade de todos os estados do reino.

Esse consentimento fica evidente nas *Notas* ao abordar o período conhecido como *The Great Cause*.[6] É nítida a intenção de apresentar a submissão do reino da Escócia que ocorreu no século XIII como um processo de concordância entre os estados e, não menos importante, sem uso de força pelo lado inglês (COTTON MS Vespasian C XVI. 83r). Isso sustentaria não apenas a construção do discurso de Henrique VIII que será abordado adiante, mas a legitimação do mesmo, haja vista que a superioridade da Coroa inglesa teria sido reconhecida pela comunidade do reino sem qualquer coação. Isso é, o exercício do poder por Eduardo I na Escócia deve ser compreendido dentro de um modelo imperial administrativo que buscava legitimar a ocupação por meios normativos, e não apenas militares, como expressão de sua posse legítima do território (CROOKS, 2016, p. 264).

Após a rebelião contra a Coroa inglesa e a consequente deposição de João Balliol (1249–1296; reinado 1292–1296), rei da Escócia escolhido por Eduardo I (1239–1307; reinado 1272–1307) durante a *Great Cause*, a fonte admite que foi pela força que Eduardo tomou o reino escocês. Embora isso

[6] Conjuntura na qual Alexandre III (1241–1286, reinado 1249–1286) morreu sem herdeiros masculinos diretos e o reino da Escócia ficou sem um governante incontestável. Sua herdeira aparente era Margarida, *a Donzela da Noruega*, que morreu enquanto viajava para assumir o trono. Nessa conjuntura de *interregno*, Eduardo I foi escolhido para arbitrar entre as diversas reivindicações à Coroa escocesa e, para isso, teria sido necessário submeter o reino a ele.

pareça contrariar a narrativa de submissão voluntária, na verdade reforça a legitimidade de Eduardo como suserano: Balliol é retratado como rebelde, o que justificaria a tomada do reino por Eduardo como "rei absoluto" (Cotton MS Vespasian C XVI. 83v).[7] Além disso, a medida teria sido ratificada unanimemente pelo parlamento escocês apesar da coação. Percebe-se, contudo, que a legitimação dessa apreensão não se sustentava apenas pela retórica da submissão, mas também pela construção burocrática de uma memória documental favorável. Crooks (2016, p. 270) afirma que Eduardo I teria intensificado a produção de documentos oficiais sobre a Escócia devido à carência de registros que provassem os supostos direitos históricos ingleses. É possível que as *Notas* ecoem justamente essa "sobreprodução" documental intencional que não apenas registrava, mas forjava institucionalmente o passado como mecanismo de autoridade.

O horizonte jurídico-mental presente nas *Notas* encara a submissão escocesa enquanto contínua *in perpetuum*, mesmo que mencione a falta de registros que a atestem desde o tempo de Henrique V. Essa performance retórico-política não apenas reivindicava continuidade com reis do passado, como também exemplificava uma prática imperial fundada na justificação discursiva, mais do que na posse efetiva de instrumentos administrativos (HOWER, 2020, p. 169). Os argumentos contidos nas *Notas*, portanto, foram compilados e organizados de forma a apresentar um dossiê que justificasse a soberania do rei da Inglaterra sobre a Escócia.

[7] No original: "[...] and king Edwarde seazed upon the Realme of Scotelande, which he envioyed as proprietary without repyne of longe tyme, and constituted all Ministers of Justice and in all other things gouverned as absolute king".

A Declaração e a propaganda imperial britânica de Henrique VIII

Nas fronteiras do norte da Inglaterra, encontra-se a Escócia: reino papista, mas também tradicional e historicamente alinhado ao maior rival inglês, o reino da França. Caso tivesse o apoio escocês, os franceses poderiam contar com terras para o desembarque de tropas ou forçariam a Inglaterra a lutar em duas frentes: defender-se das incursões escocesas ao norte e, simultaneamente, conter a invasão da França pelo Canal da Mancha ao sul. Essa estratégia poderia ser utilizada para a (re)condução de um monarca católico ao trono inglês. Afinal, Jaime V, sobrinho de Henrique VIII, poderia reivindicar a Coroa da Inglaterra.[8]

Nesse contexto, torna-se difícil eleger um único motivo central para a invasão da Escócia em 1542 diante de fatores como: a ausência de Jaime V no encontro em York; a retomada das hostilidades entre França e Sacro-Império; e a ambição de hegemonia da Inglaterra nas "Ilhas Britânicas". Ainda que Dawson (2007, p. 149) defenda a primazia da aspiração henriquina de expansão territorial na França a partir de Calais, é plausível considerar que todos esses elementos, em maior ou menor grau, influenciaram a decisão do monarca Tudor.

Resultado da coleta realizada nos arquivos reais, a *Declaração* apresenta e divulga o "caso" de Henrique VIII contra a Coroa escocesa com

[8] No *Succession to the Crown Act* (1543), ao excluir da linha sucessória os descendentes de sua irmã Margarida, mãe de Jaime V, Henrique VIII evidencia — pela omissão — que a questão estava em pauta naquele período e possuía relevância, pois rompia com o padrão consolidado da primogenitura. A reafirmação dessa escolha em seu testamento de 1546, novamente preterindo os herdeiros de Margarida e favorecendo os da irmã mais nova, reforça a intenção deliberada de Henrique VIII de impedir que os Stuarts herdassem o trono inglês (LIPSCOMB, 2018, p. 107–109; 161–220).

o objetivo de explicitar os termos e motivos que o compeliam à guerra. Dá-se destaque à ausência de Jaime V no encontro em York, tratada tanto como causa do conflito quanto como obstáculo à sua resolução e à restauração da paz entre os reinos. A proximidade sanguínea entre os dois monarcas é reiterada ao longo do texto, sendo evocada como fundamento de uma afeição natural que deveria unir ambos e seus respectivos povos. Alega-se ainda que terras inglesas foram invadidas e usurpadas por súditos do rei escocês; reféns e prisioneiros estariam retidos na Escócia sem que se oferecessem pagamentos de resgate, o que contrariava os costumes tradicionais das relações de fronteira, em tempos tanto de guerra quanto de paz. Hower (2020, p. 168–169) indica que realmente, quando James V deixou de comparecer em York em setembro de 1541, aumentavam os saques na fronteira anglo-escocesa e crescia a possibilidade de um ataque conjunto anglo-imperial à França. Ambos esses fatores teriam impulsionado o conflito entre Inglaterra e Escócia.

Apesar disso, a *Declaração* aponta o zelo da Coroa inglesa pela paz, buscando negociações diplomáticas e enviando comissários, ao mesmo tempo em que reforçava as fronteiras. Ainda assim, as incursões escocesas seriam frequentes e contínuas; os embaixadores escoceses aparentavam desejar a paz apenas para ganhar tempo, apostando que o inverno impediria uma campanha inglesa. Jaime V é descrito como alguém de palavras suaves, mas ações cruéis. Assim, "jamais um príncipe foi mais violentamente compelido à guerra do que nós, devido ao trato ingrato, comportamento injusto e maneira de agir pouco principesca [de Jaime V]" (HOLLINSHEAD, 1805, p. 198, tradução própria).[9] Henrique VIII era

[9] No original: "there was never a prince more violentlie compelled to war, than we be by the unkind dealing, unjust behaviour, and unprincelie demoaneur".

compelido à guerra para a salvaguarda de seus súditos, para a defesa da Honra e da Justiça. Entende-se, portanto, que a *Declaração* alude ao fato de que a invasão não se concretizava pelo desprazer privado do rei Henrique VIII, mas enquanto dever do Rei, esse com "R" maiúsculo, o qual, detentor da Coroa, servia ao bem comum do reino.[10]

Os reis da Escócia teriam sempre considerado os reis da Inglaterra como seus superiores no domínio do reino. Esse reconhecimento, contínuo ao longo do tempo, seria quase sem interrupção até o reinado de Henrique V (1386–1422; reinado 1413–1422),[11] período em que os escoceses teriam se aproveitado da instabilidade inglesa para preterir seu dever. Entretanto, destoando do esperado, afirma que não seria o objetivo de Henrique VIII exigir o direito inglês de superioridade sobre a Escócia. Caso almejasse a posse da Escócia, argumenta a *Declaração*, Henrique VIII teria se valido da menoridade de Jaime V. No entanto, durante vinte e um anos, teria zelado pelo sobrinho, protegendo-o como rei legítimo da Escócia, sem exigir a homenagem devida. Ao contrário, o apoio inglês durante a menoridade de Jaime V "levaram-no em segurança à posse legítima de seus domínios reais" (HOLLINSHEAD, 1805, p. 194, tradução própria).[12] Ainda que negue a invasão como meio de impor soberania, o discurso não nega os direitos de Henrique, reforçando o imaginário imperial que englobava as "Ilhas Britânicas": a negação do método não anula a pretensão.

Para a fonte, não havia como os escoceses afirmarem que os rituais de homenagem realizados por seus monarcas foram resultado de coerção,

[10] Para a distinção aqui utilizada entre "rei" e "Rei", ver: KANTOROWICZ, 1998.
[11] Na *Declaração*, consta "Henrie the Ist" (HOLLINSHEAD, 1805, p. 203), entretanto, na data indicada, o monarca da Inglaterra era Henrique V.
[12] No original: "conducted him safelie to the roial possession of his estate".

já que o próprio parlamento escocês em unanimidade teria confirmado o direito de superioridade de livre e espontânea vontade em períodos de paz — informação também apresentada pelas *Notas*. De acordo com a *Declaração*, o direito de superioridade da Coroa inglesa aparece pelo tempo em continuidade perpétua sem intervalo na memória. Os escoceses teriam sim aproveitado oportunidades para negarem seu dever, mas Deus teria garantido à justiça da Inglaterra e força para obrigá-los a cumprirem-no até o tempo de Henrique V. Assim, a experiência inglesa evidenciaria que o processo imperial inglês no período medieval não se dava pela consolidação de um aparato estatal homogêneo, mas pela convivência contraditória entre pretensões soberanas e delegação de poder, marcadas por estratégias burocráticas e pela manipulação da memória institucional (CROOKS, 2016, p. 280).

O motivo para a independência da Escócia, de Henrique V ao sétimo ano do reinado de Henrique VIII, seriam os diversos conflitos que envolveram e prejudicaram a Inglaterra. Eduardo IV (1442–1483; reinado 1471–1483) teria se esforçado para amenizar as hostilidades internas da Inglaterra e morreria se preparando para a guerra contra a Escócia. Ricardo III de York (1452–1485; reinado 1483–1485), "aquele que, com a força concedida por Deus, o rei nosso pai derrotou em batalha e legitimamente assumiu o controle deste reino" (HOLLINSHEAD, 1805, p. 205, tradução própria),[13] teria permitido a insubmissão da Escócia ao escolher a diplomacia em detrimento de fazer cumprir o dever e a fidelidade dos escoceses.

[13] No original: "whom the king our father by the strengh of Gods hand overthrew in battle, and most justlie attained the possession of this realme".

É relevante a afirmação de que Ricardo III não teria direito à homenagem da Escócia já que a mesma também não lhe era devida na Inglaterra. Considera-se que essa construção está em diálogo íntimo com a questão da legitimidade da dinastia Tudor, nova e nos princípios de posse do trono inglês, em contraste com a antiga dinastia de York, que por muitos anos deteve a Coroa da Inglaterra. Aliás, logo no início do reinado de Henrique VIII, alguns possíveis opositores da Casa de York foram presos, ainda que depois perdoados. Negar a legitimidade de Ricardo de York não apenas na Escócia, mas também na Inglaterra, pode demonstrar o intuito de fortalecer a dinastia Tudor enquanto a legítima soberana de ambos os reinos. Dessa forma, assim como as *Notas*, mas em um gênero textual distinto, a *Declaração* busca reforçar um direito de soberania inglês sobre o reino vizinho, o que acaba por também reforçá-lo internamente. Assim, ao propagandear seu suposto direito sobre a Escócia, considerando que Henrique VIII intitulava-se "rei da Irlanda" e o país de Gales estava em vias de unir-se legalmente à Inglaterra, o monarca projeta, em realidade, sua visão imperial sobre as "Ilhas Britânicas".

Por outro lado, a atuação de figuras como o duque de Suffolk (1484–1545) demonstra a dimensão pragmática do empreendimento. Em 1543, Suffolk aconselhou Henrique VIII a moderar os gastos no conflito escocês a fim de preservar fundos para as guerras contra a França (HOWER, 2016, p. 185), indicando que a construção imperial não era isenta de limitações financeiras ou prioridades concorrentes. Essa ponderação entre retórica imperial e realismo orçamentário evidencia que o império Tudor se forjava não apenas em proclamações, mas também em escolhas estratégicas diante de múltiplos frontes.

As Notas e a Declaração: são ambos documentos de Henrique VIII?

Ainda que existam pontos de controvérsia que serão vistos a seguir, a proximidade e as diversas evidências de relação íntima constatadas entre os documentos sugerem a possibilidade da hipótese concebida: as *Notas* podem ser o levantamento requisitado por Henrique VIII em 1542, servindo de baliza teórico-argumentativa para a construção do discurso criado a mando do monarca e propagandeado na *Declaração*.

Existem inúmeras evidências de relação entre os documentos. Para começar, ambos citam os juramentos de fidelidade feitos por reis da Escócia que se encontram no Tesouro real e se aprofundam naqueles a partir de 900 EC. Mais relevante, há correspondência na *Declaração* da maioria dos rituais de homenagem presentes nas *Notas*. Além disso, algumas passagens sobre esses rituais são descritas utilizando as mesmas palavras. Quando da homenagem de Edgar, o mesmo advérbio, "*accordinglie*" é utilizado em ambos os documentos para descrever o acontecimento.[14] Ou ainda, sobre a homenagem de Guilherme, rei dos Escoceses, "*with all the nobles of Scotland*", a Henrique II com uma "*reservation*" de seus deveres ao pai do monarca.[15] Não somente isso, mas diversas vezes as datas atribuídas aos rituais também coincidiram, como

[14] Nas *Notas*: "Malcolme afterwarde rebelled, and invading the Realme was slayne in Northethumberlande, and in his place succeded Duncan and after him Edgar who bothe one after the other made their homage accordingly" (COTTON MS Vespasian C XVI. 81v). Na *Declaração*: "Edgar, brother to the last Malcolme, and son to the first, who did homage and fealtie accordinglie". (HOLLINSHEAD, 1805, p. 201).

[15] Nas *Notas*: "William with all the nobilitie of Scotelande did homage to Henry the seconde soon with a reservation of their deuty of homage made before to Henry the father" (COTTON MS Vespasian C XVI 81v). Na *Declaração*: "[...] in the yeare of our Lord, 1150, William king of Scots, and David his brother, with all the nobles of Scotland, made homage to Henrie the IId. his son, with a reservation of their dutie to Henrie the IId. his father" (HOLLINSHEAD, 1805, p. 202).

por exemplo: a suposta coroação de Malcom III por Eduardo, o Confessor, e a homenagem prestada pelo primeiro ao segundo (1056); a de David I a Matilde (1137); a de Alexandre II a Henrique III (1216); e a que David II teria realizado a Eduardo III (1346), "*nevertheless*",[16] para o título da coroa da Escócia.

Nessa dinâmica, destacou-se a homenagem de Jaime I a Henrique V em Windsor, o local citado nos dois documentos. Esse acontecimento aparece duas vezes na *Declaração* e, na primeira delas, como realizado em 1423 (HOLLINSHEAD, 1805, p. 203). O problema, para os propósitos do cotejamento, é que, nas *Notas*, esse mesmo ritual é datado de 1420 (COTTON MS Vespasian C XVI. 85v). Entretanto, se a discordância apresenta-se como evidência contrária à relação entre as documentações, na segunda aparição isso muda. Porquanto, escrita em 1542, a *Declaração* descreve o ritual como acontecido cento e vinte e dois anos no passado (HOLLINSHEAD, 1805, p. 205), assim, atribui a mesma data de 1420 presente nas *Notas*, fortalecendo a hipótese.

Faz-se necessário sublinhar a diferença prática e de uso dos documentos analisados. Não se pode negligenciar que as *Notas* são um levantamento requisitado pelo rei e, dessa forma, é aceitável que possuam maiores detalhes. Por sua vez, é compreensível que a *Declaração*, por ter

[16] Nas *Notas*: "An: M.CCC.XLVI // T David Brus notwithstanding his obstinace precedings for the contrary didd nevertheles for the tytle of Scotelande wherof he was then in possession by consent of the hole parlyament make homage to king Edwarde the thirde in such sorte as ensueth which was the verye tenour of the homage given by all his predecessours" (COTTON MS Vespasian C XVI 84v). Na *Declaração*: "And twentie yeares after that, which was in the yeare of our Lord 1346, David Bruce, who was ever in the contrarie faction, did nevertheless in the title of the crowne of Scotland, whereof he was then in possession, make homage to our said progenitor Edward the IIId." (HOLLINSHEAD, 1805, p. 202).

um propósito bem diferente — o de propagandear e justificar a guerra — seja mais objetiva, concisa e poupe detalhes. Mas, no tocante aos argumentos, ambas as fontes transmitem as mesmas informações, ainda que haja passagens exclusivas em cada uma. Assim, acredita-se que as diferenças discursivas entre os documentos apontam mais para os propósitos específicos de cada um do que a um distanciamento entre eles.

Essa aproximação dos discursos é percebida no reconhecimento de Eduardo I enquanto *superior dominus* da Escócia, primeiro pelos postulantes ao trono, depois por todo o parlamento do reino. Nas *Notas*:

> Os Três Estados do Reino [...] *de sua livre vontade* reconheceram o rei Eduardo I como seu Lorde Soberano, seu defensor, e governador, e reconheceram em presença dele sua sujeição e deveres para com ele enquanto imediato *Seigneur* do Reino da Escócia, entregando em suas mãos: as Cidades, bairros, vilas, Castelos e outras defesas do Reino para a segurança do mesmo. (Cotton MS Vespasian C XVI; 83v–84r, tradução e grifos próprios)[17]

Ainda que construída de maneira diferente entre os dois documentos, a argumentação narra a situação de maneira bem similar, como se pode concluir com a comparação do trecho acima com o a seguir, presente na *Declaração*:

> Consta nesses registros que, quando os pretendentes ao reino da Escócia se dirigiram ao nosso progenitor [Eduardo I], como ao senhor supremo [...]; foi então decidido que todo o parlamento da Escócia [...], considerando sobre que base e fundamento *os reis da Escócia haviam, em tempos passados, prestado a referida homenagem* e reconhecimento de superioridade [...], deveria [...]

[17] No original: "The Three States of the Realm [...] of their free willx repayred unto king Edwarde the first as to their Soveraigne Lorde, their defendor, and Gouvernor, and knowledge in his presence theire subgection and dewties unto him as to the immediate Seigneur of the Realme of Scotelande, delyvering unto his hands, the Cities, boroughs, towns, Castellx, and other defenses of the Realme for the saufty of the same".

> por *consentimento expresso* reconhecer tal submissão. (HOLLINSHEAD, 1805, p. 204, tradução e grifos próprios)[18]

Ademais, ao tratar da antiga submissão eclesiástica da Escócia, a *Declaração* expõe o bispado de Santo André e o de Glasgow como antigamente subordinados ao arcebispado de York. Nas *Notas*, não se especifica a submissão dos bispados supracitados, mas sim dos "metropolitanos da Escócia" como um todo. Ou seja, as informações trazidas pelos documentos são praticamente as mesmas, ainda que haja diferenças na maneira pela qual são descritas.

Em latim, está transcrito nas *Notas* o ritual de homenagem prestado por João Balliol a Eduardo I quando este arbitrou em favor daquele:

> Coppye of John Bailliolx homage: *Ego Johames de Balliolo Rex Scotrx, fidus et fidelis erouobis dño Edwardo dei grã Regi Anglie' et superiori dño Regni Scotie', et uobis fidelitatem facio de eodem Regno guod de' uobis teneo, et clamo tenere', et fidem et fidelitatem uobis portabo de vita et membro, et terreno hon*[...] *contra ões hõies, et fideliter recognoscam, et uobis faciam servicia uobis debita de' Regno Scotie', antedicto, sic me deus adiuvet, et seã dei Evangelia.* (Cotton MS Vespasian C XVI; 83v–84r)

Esse mesmo ritual encontra-se igualmente transcrito, em língua inglesa, na *Declaração*:

> Eu, João N., rei dos escoceses, serei verdadeiro e fiel a vós, senhor Eduardo, pela graça de Deus rei da Inglaterra, nobre e superior senhor do reino da Escócia, pois a vós presto minha fidelidade pelo dito reino da Escócia, o qual tenho e reivindico ter de vós. E a vós prestarei minha fé e fidelidade de vida e corpo, e honra terrena, contra todos os homens; e fielmente reconhecerei e vos prestarei o serviço devido a vós pelo referido reino da Escócia: assim me ajude

[18] No original: "It appeareth in those records, how when those competitors of the realme of Scotland repaired to our progenitor, as to the chiefe lord [...]; it was then ordered that the whole parlement of Scotland [...], considering upon what ground and foundation the kings of Scotland had in times past made the said homage and recognition of superioritie [...], should [...] by express consent recognise the same".

> Deus e estes santos evangelhos. (HOLLINSHEAD, 1805, p. 203, tradução própria)[19]

Essa equivalência entre as documentações sugere fortemente a relação entre elas.

A despeito da defesa da hipótese aqui concebida, não se pode ignorar as discordâncias entre os documentos que podem enfraquecê-la. Se os rituais de homenagem são concordantes, as datas atribuídas a vários deles são diferentes em cada fonte. Para apresentar alguns exemplos: a homenagem de Malcom III a Guilherme, o Conquistador, data de 1056 na *Declaração*, a de Malcom III a Guilherme II de 1092 e a de Guilherme I a Henrique II de 1150, enquanto que, nas *Notas*, as referidas homenagens datam respectivamente de 1074, 1093 e 1161. Além disso, alguns rituais que são enunciados nas *Notas* são omitidos pela *Declaração*, mas acredita-se que, pelo caráter conciso da segunda, tenham sido feitas escolhas e alguns rituais, preteridos.

Essa lógica é relativamente invertida quando os documentos apresentam a *Great Cause*. Mesmo que seja apresentada com maiores detalhes nas *Notas*, expondo que doze postulantes apresentaram sua causa ao rei, elas apenas nomeiam os três principais (COTTON MS Vespasian C XVI. 83r). A *Declaração*, por outro lado, cita e nomeia todos os doze postulantes pela Coroa escocesa: Florêncio, conde da Holanda; Patrício, conde de Mércia; Guilherme de Vesci; Guilherme de Rosse;

[19] No original: “I John N. king of Scot shall be true and faithfull unto you lord Edward by the grace of God king of England, the noble and superior lord of the kingdom of Scotland, as unto you I make my fidelite of the same kingdom of Scotland, the which I hold and claim to hold of you. And I shall bear to you my faith and fidelitie of life and lim, and wordlie honor, against all men; and faithfullie I shall knowledge, and shall do to you service due to you of the kingdom of Scotland aforesaid: as God so help and these holie evangelists”.

Roberto de Pinkeni; Nicolau de Soules; Patrício de Galightlie; Rogério de Mandeville; João de Comyn; Eric, rei da Noruega; e os últimos três, os únicos também nomeados pelas *Notas*: João de Hastings; João Balliol; e Roberto de Bruce (HOLLINSHEAD, 1805, p. 204).

Há, então, detalhes que distanciam as documentações, entretanto, não se encontra nenhuma diferença substancial capaz de deslegitimar por completo a hipótese principal. Além disso, aqueles que as aproximam não são apenas mais numerosos, como também têm maior força na hora de classificar a relação entre ambas as fontes. Assim sendo, é possível que o manuscrito transcrito seja o levantamento requisitado pelo rei Henrique VIII e a origem referencial da *Declaração*.

Por outro lado, Crooks (2016, p. 13–14) expõe que a retórica imperial dos Plantagenetas era performativa, simbólica e instrumental, e não se traduzia em uma tentativa de reformular a monarquia inglesa como um império no sentido formal reconhecido pela Cristandade. Ambas as fontes refletem essa reprodução documental de rituais de poder e sua performance, assim, é possível também que tenham, em realidade, consultado outras fontes em comum que retratavam e expressavam essas mesmas encenações do poder.

A Era Tudor e a Questão da Soberania: um império britânico no século XVI?

Os documentos e o seu contexto inserem-se, pois, em uma dupla movimentação: ao mesmo tempo em que afirma um direito externo, o monarca reafirma-se internamente enquanto soberano da Inglaterra. Então, considerando que há apenas uma autoridade verdadeiramente

soberana, ao defender a soberania inglesa sobre a Escócia, essa reivindicação nega a própria soberania escocesa. A autoridade suprema em relação a qualquer outra, nessa lógica, seria a autoridade do Rei da Inglaterra: o soberano.

Observam-se paralelos estruturais entre os séculos XIII e XVI, especialmente na formulação de discursos de superioridade régia sobre o reino escocês. Cada uma, óbvio, com suas especificidades conjunturais. O próprio caráter atribuído a Henrique VIII também é relacionado por alguns historiadores às políticas "deliberadamente imperialistas" também tipificadas nas ações de Eduardo I em relação aos escoceses, galeses e irlandeses (BARRELL, 2003, p. 97). Alguns paralelos históricos são particularmente notáveis: em ambos os casos, a morte de reis escoceses (Alexandre III e Jaime V) abriu espaço para herdeiras mulheres (Margarida e Maria I), ambas com laços de parentesco com reis ingleses (Eduardo I e Henrique VIII, respectivamente). Além disso, os sucessores ingleses tinham idade apropriada para uniões dinásticas (Eduardo II e Eduardo VI) e Eduardo I recorreu a justificativas documentais para sustentar pretensões de superioridade sobre a Escócia (STONES, 1978, p. 6) assim como Henrique VIII. Essas similitudes evidenciam o *continuum* de um modelo de ação imperial já reconhecido pela historiografia.[20] Embora o vocabulário oficial da monarquia inglesa medieval evitasse o uso explícito de termos como "império" ou "imperador", os reis da Inglaterra, desde ao menos os Plantagenetas, mobilizavam símbolos, cerimônias e fórmulas retóricas que remetiam diretamente à tradição imperial (CROOKS, 2016, p. 255). Nesse sentido, Henrique VIII não rompeu com o passado, mas participou de um

[20] Sobre a tradição imperial mobilizada pela monarquia inglesa, ver: CROOKS, 2016.

repertório retórico e político já consolidado desde, pelo menos, o século XIII.

Por outro lado, mesmo que a reivindicação reinaugure uma dinâmica recorrente nas relações entre os dois reinos, reconhece-se, na mesma, um caráter novo na afirmação de Henrique VIII enquanto soberano da Escócia e, dentro de seus desejos expansionistas, das "Ilhas Britânicas" como um todo. Ainda que no desenrolar dos acontecimentos a Escócia tenha permanecido independente e soberana, de certa forma, até os *Acts of Union* (1707), esse discurso pode ser encaixado dentro da especificidade do processo de construção do conceito de soberania. Não porque efetivamente consolidou a soberania sobre o reino vizinho, mas porque a reivindicação sobre a Escócia se alinha ao fato de que, no desenvolvimento interno e específico da soberania inglesa, a mesma não se construía apenas como tal, e sim como britânica.

Em uma breve citação do começo do *Act in Restraint of Appeals* (1533):

> Diversas antigas e autênticas histórias e crônicas declaram e expressam claramente que *este Reino da Inglaterra é um Império*, reconhecido como tal no mundo, governado por *um único chefe supremo e rei*, que detém a dignidade e o status real da Coroa Imperial. (24 Henry VIII, c. 12, p. 427, tradução e grifos próprios)[21]

Como visto, os atos parlamentares estabeleceram um processo de reforma pelo qual uma das principais instituições inglesas, o Parlamento, repudiou a lealdade ao papa e à Santa Madre Igreja. Dentro dessa

[21] No original: "by dyvers sundrie olde autentike histories and cronicles it is manifestly declared and expressed that this Realme of Englond is an Impire, and so hath ben accepted in the worlde, governed by oon Supreme heede and King having the Dignitie and Roiall Estate of the Imperiall Crowne".

perspectiva, consagram o rei em um imperador em seu reino, uma entidade soberana. Então, no período, a ideia da Inglaterra como um império já era discutida nos círculos mais altos da hierarquia política inglesa.

Justamente no período das fontes analisadas anteriormente, existem invocações mais explícitas de um "Império Britânico", isso é, a autoridade régia da Coroa Tudor reivindicava abranger geograficamente o território das "Ilhas Britânicas". Antes disso, Henrique VII (1457–1509, reinado 1485–1509) articula a base mítica da nobreza britânica em termos "históricos" contida nas crônicas de Godofredo de Monmouth. A associação dos monarcas ingleses com Bruto, que, segundo a lenda, era descendente de Enéias, herói troiano, colocava a linhagem real inglesa dentro de uma tradição mitológica que remonta à antiga Troia.

A partir de Bruto, os monarcas Tudor invocaram reis que governaram não apenas a Inglaterra, mas toda a Grã-Bretanha.[22] Esses antigos reinados seriam "britânicos", não ingleses, ao passo que abrangiam os três reinos e o principado. Reconhecendo a si mesmos como herdeiros diretos dessa linhagem, os Tudor reivindicavam a mesma extensão de domínio, isto é, a soberania sobre a Inglaterra, a Escócia, o País de Gales e a Irlanda (HOWER, 2020, p. 23). Essa movimentação também é exercida quando do rompimento com Roma por Henrique VIII e, ainda, na reivindicação de soberania sobre a Escócia, na qual há a conjunção de visões imperiais

[22] Bruto teria dividido a ilha entre seus três filhos: a Inglaterra para Locrino; Gales para Câmbrio; e a Escócia para Albanacto. Não obstante, Locrino, primogênito, estaria em uma posição dominante sobre os demais, conjuntura que reflete a hierarquia defendida pela evocação inglesa dessa mítica, na qual os outros reinos estariam subordinados à Coroa inglesa.

inglesas que buscam englobar todas as "Ilhas Britânicas" com a Inglaterra enquanto Coroa superior e soberana. Portanto, no pensamento político inglês do século XVI, há o desenvolvimento de uma "linguagem imperial" baseada em pressuposições antropológicas que perduraram do século XVI ao XX. Esse corpo de leis e discursos fundamentou a colonização do Novo Mundo (HOWER, 2020, p. 14) e, mais diretamente, os processos de expansão e anexação de territórios que viriam a ser conhecidos como Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda.

Essa dinâmica de utilização de um passado mítico para sustentar uma visão imperial inglesa fica evidente com o nascimento do primeiro filho de Henrique VII, o príncipe Arthur (1486–1502), o qual exemplifica a utilização da mitologia britânica de caráter imperial no intuito de legitimar e fortalecer a dinastia Tudor. Dentro de uma longa tradição, o nome escolhido para o príncipe, Arthur, posiciona-o como uma espécie de "Messias" de uma nova era dourada do império britânico (HOWER, 2020, p .26). O discurso remete os Tudors à Bruto, "o primeiro rei da Grã-Bretanha"; o príncipe era o lendário rei Arthur reencarnado, aquele que deveria elevar a Inglaterra de volta às antigas glórias; Henrique VIII entende-se como soberano das "Ilhas Britânicas"[23] e engendra uma sequência de atos parlamentares que promovem o fim da interferência externa papal em seus domínios e que, no limite, confirmam-no enquanto imperador em seu reino. Percebe-se que, no desenvolvimento da soberania inglesa, a dinastia

[23] Evidencia-se isso em variadas políticas de consolidação do domínio inglês nas três outras entidades das "Ilhas Britânicas", como por exemplo: *The Crown of Ireland Act* (1542); *Laws in Wales Acts* (1535; 1542); e a própria hostilidade anglo-escocesa propagandeada na *Declaração* (1542) e seus argumentos sobre os direitos de Henrique VIII.

Tudor envolve-se nesta mítica imperial e britânica, ainda que não o fosse *de facto*.

Por isso, é possível perceber, no século XVI, processos retóricos e fundamentalmente políticos de grande relevância para a formação da Grã-Bretanha e do Império Britânico no mundo atlântico. A tensão entre Escócia e Inglaterra, nesse período, insere-se nesse movimento significativo, em que ideias e vocabulários correntes são articulados em novas tentativas de forjar um Império sob a dinastia Tudor.

Considerações finais

As aspirações de domínio inglês sobre a Escócia desempenharam um papel determinante no desenrolar dos acontecimentos no tempo de Henrique VIII, condicionadas e condicionantes pelos e dos grandes temas e eventos europeus do século XVI. Assim, as *Notas* expressam uma prática recorrente nas relações entre o reino da Inglaterra e o da Escócia desde o medievo. A partir dela e da *Declaração*, por outro lado, pode-se perceber a influência do processo de dissolução da *respublica Christiana* e a presença de características modernas envolvendo o conceito de soberania.

Identificou-se, então, que Henrique VIII procurou consistentemente manter a Escócia dentro da zona de influência inglesa e, após 1534, protestante. Ao mesmo tempo, no espaço circunscrito da Inglaterra, vê-se a tendência centralizadora do monarca, haja vista o uso reiterado do Parlamento para conferir maior poder à Coroa que culminaria no singular *Act of Supremacy* de 1534, agraciando Henrique VIII com um estatuto político e jurídico nunca antes visto em um rei da Inglaterra. Assim, ao passo em que fortalecia a posição da Coroa internamente, o rei engendrou

uma política administrativa centralizadora e procurou afirmar-se sobre os reinos próximos. Isso é, o exercício da autoridade régia inglesa adotava, no âmbito interno e externo, práticas e discursos com pretensões imperiais.

Consegue-se, portanto, inserir o discurso de Henrique VIII em uma mentalidade imperial inglesa anterior ao monarca, mas reforçada por ele, que percebia a Coroa da Inglaterra como superior às Coroas de seus vizinhos. Essa questão imperial influencia o entendimento da soberania inglesa. Ser o soberano da Inglaterra significava, na prática e, em alguns lugares, apenas na teoria e nas ideias, ser também a autoridade máxima em Gales; na Irlanda; na Escócia; nas possessões inglesas do outro lado do Canal da Mancha; na França; e até em terras recém descobertas do Novo Mundo.

Ao recorrer à teoria sobre soberania discutida nesse artigo, concebe-se a afirmação de superioridade da Coroa inglesa como, ao mesmo tempo, a tentativa de negação da soberania de sua contraparte escocesa. Dentro desse discurso, a Escócia seria apenas uma dependência da Inglaterra, que, como exposto, deveria então ser entendida nesses termos na qualidade de um estado imperial. Isso não significa definir a Inglaterra dos Quinhentos como subordinada ao Império Britânico dos séculos seguintes, mas sim que aquilo o qual viria a ser o Império Britânico está alicerçado em uma longa tradição discursiva, simbólica e mental que adquiriu grande relevo durante a Era Tudor, sobretudo no reinado de Henrique VIII. Dito isso, o fracasso de suas investidas militares e políticas não suprime a importância e a persistência dessa visão imperial no pensamento inglês do século XVI, ou seu desenvolvimento, teórico e sobretudo prático, nos séculos seguintes.

Referências bibliográficas

A Declaration containing the just causes and considerations of this present war with the Scotts. In: HOLLINSHEAD, Raphael. The Scottish Chronicle, or a complete history and description of Scotland vol. II. Arbroath: J. Finley, 1805, p. 194–206.

ARMITAGE, David. The Ideological Origins of the British Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BARRELL, A. D. M. Medieval Scotland. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. Desobediência e Direito de Resistência Política. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 31, p. 152–172.

BODIN, Jean. Da Soberania. In: Os Seis Livros da República: Livro Primeiro. São Paulo: Ícone, 2017, p. 195–236.

BONNER, Elizabeth. Scotland's “Auld Alliance” with France, 1295–1560. The Historical Association, Oxford, v. 84, n. 273, p. 5–30, jan. 1999.

_____. The Myth of the Alliance between Charlemagne and the Ancient Scottish Kings. Journal of the Sydney Society for Scottish History, v. 13, p. 21–34, 2013.

BUCHOLZ, Robert; KEY, Newton. Reformations and Counter-Reformations, 1536–1558. In: Early Modern England, 1485–1714: a narrative history. Hoboken: Wiley, 2020, p. 189–228.

CALENDAR OF THE MANUSCRIPTS OF THE MOST HON. THE MARQUIS OF SALISBURY, K.G. PART I. Londres: Eyre and Spottiswoode, 1883, p. 56.

CAMPBELL, James. England, Scotland and The Hundred Years Warm. In: ROGGERS, Clifford J. (ed.). The Wars of Edward III: sources and interpretations. Woodbridge: The Boydell Press, 1999, p. 205–230.

CROOKS, Peter. Before Humpty Dumpty: The First English Empire and the Brittleness of Bureaucracy, 1259–1453. In: CROOKS, Peter; PARSONS, Timothy H. Empires and Bureaucracy in World History From Late Antiquity to the Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 250–287.

CROOKS, Peter; PARSONS, Timothy H. Empires and Bureaucracy in World History From Late Antiquity to the Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

DAVIES, R. R. Lords and Lordship in the British Isles in the Late Middle Ages. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009, p. 1–50.

DAWSON, Jane E. A. Imperious Majesty: James V (1537–1542). In: Scotland Re-formed 1488–1587. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007, p. 135–154.

_____. John Knox. Llandysul: Yale University Press, 2015.

DELUMEAU, Jean. Nascimento e Afirmação da Reforma. São Paulo: Pioneira, 1989.

DEROLEZ, Albert. The Paleography of Gothic Manuscript Books: From the Twelfth to the Early Sixteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DORAN, Susan; RICHARDSON, Glenn. Tudor England and its Neighbours. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2005.

GLOËL, Matthias. La Edad Moderna: el término y su presencia en las historiografías occidentales. Revista de Historia Social y de las Mentalidades, v. 20, n. 2, jul./dez., 2016, p 11–32.

HEAD, David M. Henry VIII's Scottish Policy: A Reassessment. The Scottish Historical Review, v. 61, n. 171, abr. 1982, p. 1–24.

HOWER, Jessica S. Tudor Empire: The Making of Early Modern Britain and the British Atlantic World, 1485–1603. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.

JACKSON, Robert. Sovereignty: Evolution of an Idea. Cambridge: Polity Press, 2007.

JENKINS, Keith. A História Repensada. São Paulo: Contexto, 2017.

KANTOROWICZ, Ernst. Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LIPSCOMB, Suzannah. Appendix I, Henry VIII's Last Will and Testament: A Transcription. In: The Kings is Dead: The Last Will and Testament of Henry VIII. Pegasus Books, 2018, p. 161–220.

_____. The Succession. In: The Kings is Dead: The Last Will and Testament of Henry VIII. Pegasus Books, 2018, p. 102–114.

MACKIE, J. D. A History of Scotland. Penguin, 1992.

_____. Henry VIII and Scotland. Transactions of the Royal Historical Society, Fourth Series, v. 29, p. 93–114, 1997.

MAGINN, Christopher. Continuity and Change: 1470–1550. In: SMITH, Brendan. The Cambridge History of Ireland. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 300–328.

MINOIS, Georges. Henrique VIII. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

MONMOUTH, Geoffrey. The History of The Kings of Britain. Londres: Penguin Books, 1966.

MORE, Thomas. Utopia. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Notes gathered out of the King's records, for the justification of his highness's property of, and superiority over the realm of Scotland [undated; 1542?]. In: Cotton Ms Vespasian C XVI. 80r–89v.

PANOFSKY, Erwin. Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental. Lisboa: Presença, 1981, p. 7–68.

PHILPOTT, Daniel. Revolutions in Sovereignty. In: Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2001, p. 4–72.

SANTIUSTE, David. The Hammer of the Scots: Edward I and the Scottish Wars of Independence. South Yorkshire: Pen and Sword Military, 2015.

SINCLAIR, George A. The Scots at Solway Moss. The Scottish Historical Review, v. 2, n. 8, p. 372–377, jul. 1905.

SKINNER, Quentin. The duty to resist. In: The Foundations of Modern Political Thought. Volume 2: The Age of Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 189–238.

_____. A Difusão do Luteranismo. In: As Fundações do Pensamento Político Moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 347–388.

STONES, Edward Lionel Gregory. Edward I and the throne of Scotland, 1290-1296: an edition of the record sources for the Great Cause. Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 1–9.

SURANYI, Anna. The Genius of the English Nation: Travel Writing and National Identity in Early Modern England. Newark: University of Delaware Press, 2008, p. 9–82.

THE DECLARATION OF ARBROATH. Transcription and translation of Declaration of Arbroath, 6 April 1320. Disponível em: https://www.nrscotland.gov.uk/Declaration. Acesso em: 21 jan. 2025.

XXIV Henry VIII, C. XII. An Acte that the Appeles in suche Cases as have ben used to be pursued to the See of Rome shall not be from henceforth had ne used but wythin this Realme. Disponível em: https://familyrecords.awh.durham.ac.uk/nei/NEI_24Henry8c12.htm. Acesso em: 10 mar. 2025.

WORMALD, Jenny (ed.). Scotland A History. Oxford University Press: Nova Iorque, 2005.

ARTIGO

Baring Brothers e o café: a montagem das bases financeiras da Segunda Escravidão no Império do Brasil (1831-1850)*

João Vitor Teles do Nascimento**

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p329-364

resumo

O presente artigo situa-se na discussão e na formulação da Segunda Escravidão, conceito com o qual parte da historiografia refere-se à escravidão oitocentista nas Américas. Seu principal intuito é oferecer caminhos para a interpretação dos mecanismos financeiros internacionais vinculados à produção das mercadorias produzidas mediante o trabalho compulsório no continente americano durante o século XIX. Para tanto, os recortes espaciais e temporais foram: o território brasileiro — mais especificamente a praça carioca — e o período correspondente aos anos de 1830 a 1850. A análise tentou entender a atuação do banco britânico Baring Brothers & C. no comércio de café, que deu-se mediante o seu envolvimento com importantes firmas comerciais do período, como a Birckhead & C. e a Maxwell, Wright & C. Os resultados obtidos parecem apontar que, na ausência do capital bancário da família Baring, as firmas em questão talvez não poderiam ter levado a cabo negócios tão exitosos. Tamanha é, então, a importância das redes financeiras constituintes do sistema escravista brasileiro no Oitocentos, merecedoras de estudos mais amplos pela historiografia.

PALAVRAS-CHAVES: Cafeicultura; História Financeira; Segunda Escravidão.

* Agradeço ao Prof° Rodrigo Goyena, orientador sempre presente em minhas produções, e também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por financiar esta pesquisa.

** Graduação em História pela Universidade de São Paulo. Contato: jvteles33@gmail.com

Baring Brothers e o café: a montagem das bases financeiras da Segunda Escravidão no Império do Brasil (1831-1850)

João Vitor Teles do Nascimento

Introdução

É válido situar o leitor na discussão acerca do conceito de Segunda Escravidão e na problemática do artigo. Na obra "Pelo prisma da escravidão. Trabalho, capital e economia mundial", publicado em 1988, o historiador norte-americano Dale Tomich propõe uma interpretação daquilo que fora a escravidão vigente no século XIX, portadora de moldes diferentes daqueles do trabalho escravo na Idade Moderna (entre XVI e XVIII). Seria, então, a época moderna o palco no qual surgira a Primeira Escravidão; o Oitocentos, por sua vez, conheceu sua nova forma, denominada pelo pensador em questão de Segunda Escravidão (TOMICH, 2011, p. 83-7).

Em seu trabalho, o historiador tentou superar a dualidade criada por Wallerstein (formulador da Teoria do Sistema Mundial Moderno) e pelo Marxismo (principalmente de Robert Brenner) em suas concepções de capitalismo, ato fundamental para a compreensão do sistema escravista vigente nas Américas no século XIX (TOMICH, 2011, p. 64-9; 74-7). A crítica de Tomich às linhas de pensamento — que, apesar da separação proposta pelo autor, possuem muitos pontos teóricos-metodológicos em comum — é o sobrepreso dado por ambas a uma só dimensão em suas formulações acerca do sistema capitalista: o mercado, no caso de Wallerstein, ou as relações de produção, no dos marxistas. O capitalismo, na verdade, seria composto por duas dimensões, as quais determinam-se mutuamente: as formas como a sociedade organiza suas bases produtivas e as maneiras

por meio das quais distribuem as mercadorias por elas produzidas (TOMICH, 2011, p. 69-70).

Após debater com Brenner e Wallerstein, Tomich tentou demonstrar a importância da compreensão das correlações entre mercados e relações de produção. Para isso, descreveu as conexões entre dois modos de produção, que fundamentam o conceito de Segunda Escravidão: a escravidão das Américas e o trabalho assalariado britânico. O crescimento industrial e urbano na Inglaterra, no século XIX, produziu novos padrões de consumo, majoritariamente atendidos por mercadorias (algodão, açúcar e café) produzidas nos derradeiros países escravistas nas Américas (TOMICH, 2011, p. 84). Dessa forma, a relação capital-trabalho assalariado, predominante nos centros industriais europeus — sobretudo, na Grã-Bretanha —, provocou a especialização dos sistemas escravistas americanos na produção das commodities em questão, fazendo-as atender às demandas do mercado internacional (TOMICH, 2011, p. 90-5).

Definido o conceito, é necessário então descrever a problemática na qual as palavras a seguir situam-se. Em linhas gerais, o artigo visa responder à questão: como foram estruturadas as redes financeiras da Segunda Escravidão? A resposta à pergunta será respondida analisando-se a relação dos Barings com os agentes acima mencionados. Utilizando-se de métodos de quantificação, o artigo visa mostrar o quão significativo foi o volume de dinheiro transitado entre as instituições para a montagem da cafeicultura brasileira, no período de 1830 a 1840. Com isso, os dados obtidos tentaram demonstrar a importância da ação do banco londrino

para estruturar financeiramente a escravidão brasileira oitocentista, sem a qual o abastecimento dos portos europeus e norte-americanos sofreria baixas significativas.

Metodologia

Dentro da historiografia, Gabriel Sterman foi um dos poucos a analisar a documentação aqui utilizada (STERMAN, 2025). As fontes primárias dizem respeito a correspondências enviadas pela firma norte-americana Birckhead & C. aos Baring Brothers & C. (nas décadas de 1830 e 1840), a Livros de Conta dos Barings do período analisado e também de ledgers (balancetes nos quais o banco anotava as contas com os ativos e passivos de seus clientes). Além disso, foram acrescentadas correspondências escritas pela Naylor Brothers & C. ao banco. A maior parte da documentação encontra-se no arquivo digital da extinta instituição bancária, The Baring Archive, com exceção das ledgers, enviadas pela arquivista Clara Harrow.

Os métodos utilizados para a interpretação das fontes percorreram dois caminhos: o primeiro consistiu de um levantamento quantitativo, mediante as ledgers e os Livros de Conta, do crédito cedido pelo banco às firmas; o segundo procurou analisar as informações contidas nas correspondências relacionadas ao comércio de café.

No que diz respeito às correspondências, buscou-se lê-las com vistas a compreender como fora organizada a relação financeira estabelecida entre os agentes. Para tanto, com inspiração nas reflexões propostas pela

historiadora Emilly Buchnea (2020), procurou-se entender a Birckhead e a Maxwell, Wright & C. como "intermediárias" da casa bancária. Segundo a autora, os intermediários eram importantes canais de comunicação aos bancos oitocentistas, por meio dos quais conseguiam informações acerca da política e economia de diversas regiões (BUCHNEA, 2020, p. 22-34). Pode-se sugerir, com isso, que as firmas de importação e exportação estudadas foram relevantes veículos informacionais aos Barings, estando vinculados à cafeicultura.

Outro intermediário da instituição instalado no Rio de Janeiro foi Henry Bellamy Webb, responsável por importar e transportar café na conta que possuía no banco. No site do arquivo, estão digitalizadas correspondências enviadas por ele aos Barings, de janeiro a março de 1838. Neste artigo, não foi possível realizar observações relevantes sobre a documentação em questão. Para os futuros trabalhos, são válidos estudos mais robustos sobre a relação, pois os Barings, mediante Webb, mantiveram-se informados acerca das ações levadas a cabo pelos seus credores na praça carioca. Com isso, será possível aprimorar o entendimento acerca do envolvimento da instituição com a Maxwell, Wright e a Birckhead & C.

Apresentado, portanto, o método utilizado, resta apresentar as investigações propostas por este texto e, por último, mostrar os resultados obtidos até o momento. Os tópicos escolhidos buscaram reconstituir, brevemente, o conceito contido no título — Segunda Escravidão — e a lacuna historiográfica que a investigação buscou preencher. Após isso, o

artigo detalha a importância dos bancos londrinos para a formação dos circuitos financeiros globais, nos princípios do século XIX. Por último, tentou demonstrar como a City de Londres, através dos Barings, foi peça-chave na montagem financeira da Segunda Escravidão brasileira.

Segunda Escravidão: uma lacuna ainda existente

Após a obra de Dale Tomich, muito foi produzido com o emprego do conceito de Segunda Escravidão. Na historiografia brasileira, foi utilizado em anos recentes, como apontaram Rafael Marquese e Ricardo Salles (MARQUESE; SALLES, 2016, p. 122-3). Entretanto, apesar de difundido e utilizado por muitos historiadores, ainda há muito a ser descoberto a seu respeito. Portanto, existem lacunas a serem preenchidas para melhor entender a escravidão oitocentista com seu uso, e este artigo visa contribuir à sua história financeira no Brasil, aspecto ainda pouco explorado pelo debate historiográfico.

Embora existam diversos trabalhos acerca do conceito, pouco foi dito sobre a importância do capital financeiro para a estruturação da escravidão oitocentista. O próprio formulador do termo pouco versou a respeito dos elementos financeiros dos sistemas escravistas das Américas. Os apontamentos do autor limitaram-se à afirmação do controle da City de Londres sobre as finanças internacionais e da importância das letras de câmbio sacadas em bancos londrinos para a produção das commodities americanas (TOMICH, 2011, p. 10).

Através das assertivas sobre a parte financeira da escravidão oitocentista, Tomich travou diálogo com o historiador Leland H. Jenks e o sociólogo Philip McMichael. Ambos mostram a transferência do capital financeiro para diversas partes do globo (MCMICHAEL, 1984, p. 1-31 e JENKS, 1927). Porém, o atrelamento da praça londrina aos territórios escravistas das Américas não foi o tema de seus estudos, tornando difícil compreender as estruturas financeiras da escravidão oitocentista.

Algumas contribuições à questão foram feitas por Luis Henrique Dias Tavares, na análise do comércio de almas após a Lei Feijó (1831). Nos anos de 1830 a 1850, o autor atestou a importância de dois mecanismos à continuação do comércio: o prazo e o crédito. Os instrumentos eram aliados na compra de navios e manufaturados, com os quais realizavam-se trocas na costa africana. Depois de vendidos os escravos às plantações, o traficante podia pagar a dívida para seu credor — normalmente, uma firma comercial inglesa ou norte-americana. As letras de câmbio, segundo o historiador, também eram importantes peças do sistema, que em Londres, Liverpool, Manchester, Nova York, Boston, eram pagas ou descontadas (TAVARES, 1988, p. 27-36).

Um artigo redigido pelo historiador Edward E. Baptist talvez seja o que mais se apromixa ao empenho pela reconstituição da história financeira da Segunda Escravidão (BAPTIST, 2013, p. 12-41). Em seu texto, nas quatro eras financeiras — cuja extensão perpassa os anos de 1803 a 1861 — da Primeira República Americana sobre as quais relata, demonstrou as empreitadas de instituições financeiras internas e internacionais no

financiamento da produção algodoeira sulista. Embora as reflexões de Baptist representem grandes avanços, ainda são necessários trabalhos voltados à análise cujo foco central é entender como cadeias estruturadas pelo mundo das finanças conectaram a produção de açúcar, algodão e café.

Um dos únicos trabalhos dedicados a compreender os entrelaçamentos financeiros de diferentes países escravistas foi "Estados Unidos, Segunda Escravidão e a Economia Cafeeira do Império do Brasil", de Marquese. O autor o fez a partir dos negócios levados a cabo pela Maxwell, Wright & C., através dos quais é possível entender a interligação entre as economias da Primeira República Americana, analisada por Baptist, e do Império do Brasil. Em 1845, segundo o historiador, 32,30% de todas as exportações de café a portos norte-americanos foram realizadas pela firma (MARQUESE, 2013, p. 57).

Pouco foi dito, malgrado os trabalhos de Carlos Gabriel Guimarães, Alan dos Santos Ribeiro e Eulália Maria Lobo, sobre as estruturas financeiras internacionais reconfiguradas pela Segunda Escravidão. Lobo analisou a circulação de crédito na praça carioca no início do XIX (LOBO, 2024, p. 209-11); enquanto Guimarães e Ribeiro versaram acerca da atuação de duas firmas — a Samuel Phillips e a Maxwell, Wright & C. — em mecanismos importantes do sistema escravista: o tráfico negreiro e a exportação de café (GUIMARÃES, 2012, p. 244-6 e RIBEIRO, 2014, p. 43-63). Dentre os trabalhos, Guimarães é um dos únicos a associar as praças londrina e carioca, analisando a relação entre a Samuel Phillips & C. com

sua filial londrina e com o banco Nathan Mayer Rothschild & C. (GUIMARÃES, 2012, p. 232-7).

Para preencher a lacuna, foi analisada a atuação dos Baring Brothers no comércio cafeeiro, com foco especial para a sua relação com a Birckhead. Entender, em parte, as redes do mundo das finanças montadas em torno da cafeicultura no Brasil é o foco principal das palavras a seguir. Antes, porém, de apresentar as conclusões e resultados obtidos com a análise, é necessário discorrer a respeito da história da instituição bancária analisada, bem como acerca da importância dos bancos britânicos no século XIX, os quais tornaram a cidade de Londres o centro emissor de crédito para muitos territórios.

Casas Bancárias e o comércio internacional de commodities

Em 1717, teve início a história do que viria a ser um dos maiores bancos comerciais do século XIX. No ano, Johann Baring, fundador das atividades da instituição a qual herdaria seu sobrenome, migrou das terras germânicas onde nasceu para Exeter, na Inglaterra. A cidade era um importante centro de produção e circulação de manufaturas, condições as quais achou favoráveis para o estabelecimento de uma firma de tecidos. O sucesso da empreitada possibilitou-lhe, também, conhecer e casar-se com Elizabeth Vowler, a qual administrou os negócios da família, junto aos seus cinco filhos, após o falecimento do esposo em 1748 (HIDY, 1949, p. 7). Em 1763, finalmente, uma filial foi aberta em Londres, sob o comando de John e Francis Baring, servindo como casa de comissão e emissora de letras de câmbio.

Seria a casa londrina a responsável por colocar a família dos Barings no topo do mundo financeiro após alguns decênios (ORBELL, 2009, p. 143). Até o início do século XIX, a instituição era administrada pelos irmãos Francis e John Baring. Os dois agentes foram os principais responsáveis por inserir a família no financiamento do comércio internacional e também por atrelar o capital londrino à consolidação da produção algodoeira nos Estados Unidos.

O banco, além disso, devido às riquezas das quais dispunha, tornou-se o financiador dos Estados britânico e francês no período das Guerras Napoleônicas (1803-1815). Como apontou o historiador norte-americano Ralph W. Hidy, cuja principal obra buscou narrar boa parte da história dos Barings e sua atuação nos Estados Unidos, a casa forneceu recursos financeiros aos governos dos combatentes (HIDY, 1949, p. 58-65). O fato pode ser atestado, sobretudo, por seus empréstimos ao Estado francês, auxiliando-o a arcar com as indenizações impostas pelos vencedores das contendas.

O financiamento de Estados acompanhou a história dos Baring Brothers: por exemplo, em 1803, comandou, junto ao banco holandês Hope & C., um empréstimo cujo tamanho possibilitou ao governo dos Estados Unidos comprar a Luisiana, antiga posse da França (HIDY, 1949, p. 33-4; AUSTIN, 2007, p. 17-8). Para fins deste relatório, contudo, a atividade do banco à qual deu-se ênfase é sua participação na viabilização do comércio internacional de commodities (ORBELL, 2009; AUSTIN, 2007; HIDY, 1949; MONTAUD, 2015; e KILBOURNE, 2006). Talvez fora, na verdade, a mais

importante função para a sua hegemonia no mundo das finanças, durante o século XIX. Com isso, passou a vincular-se à formação dos mercados onde circulavam as principais mercadorias produzidas pelos remanescentes países escravistas: Brasil, Cuba e EUA.

A emissão de letras de câmbio foi a ação que promoveu a instituição londrina a uma posição central no comércio das mercadorias em questão. Analisando as atividades do banco britânico Huth & C., Manuel Llorca-Jaña delega grande responsabilidade ao instrumento de crédito pela estruturação das redes financeiras internacionais daquele momento histórico. Além disso, para o autor, o alcance do capital da Huth possuía proporções significativas, em função da grande quantidade de correspondentes instalados no mundo nos primórdios do Oitocentos (LLORCA-JAÑA, 2014, p. 475-82). O historiador delega pioneirismo ao banco em termos de diversificação das regiões nas quais mantinham negócios, cuja dimensão só é alcançada por outras instituições bancárias na segunda metade do XIX, época em que a historiografia afirma a expansão geográfica de seus investimentos (CHAPMAN, 1984 e JONES, 2000).

A instituição financeira analisada pelo autor, assim como os Baring Brothers, realizava seus negócios a partir da emissão de letras. No que tange ao favorecimento das transações comerciais de longa distância, os bancos comerciais faziam grande uso do instrumento de crédito. Para isso, emitiam as chamadas “bills of lading” (letras de embarque) (LLORCA-JAÑA, 2014, p. 487-9). Com o uso do mecanismo, portanto, os agentes instalados em diversas partes do mundo realizavam a compra de diversas

mercadorias para, posteriormente, lucrar com a especulação da revenda nos mercados internacionais. Como mostrará o último capítulo deste relatório, as letras de embarque também eram emitidas pelos Barings, com as quais a Birckhead & C. negociava no Rio de Janeiro.

As letras de crédito estavam, então, associadas à formação dos circuitos pelos quais transitavam diversas mercadorias. Poucos foram os bancos londrinos, entretanto, que empenharam-se na comercialização de manufaturas, com exceção do Huth & C. (LLORCA-JAÑA, 2014, p. 473-90). A maioria, portanto, voltou seus esforços aos produtos de baixo valor agregado ou matérias-primas, incluindo os Barings. O fato é relevante porque, dentre as commodities negociadas pelos ingleses, estiveram aquelas associadas à Segunda Escravidão.

Há bastante bibliografia sobre o envolvimento do capital dos Barings com a produção das mercadorias citadas, sobretudo com o algodão estadunidense. Além de Hidy, anteriormente citado, outros historiadores norte-americanos discorreram acerca da atuação do banco britânico nos Estados Unidos, especialmente na região do Antebellum South: Richard Holcombe Kilbourne Junior (2006) e Peter E. Austin (2007). O território foi um dos principais campos de investimento da casa bancária, cujas ações concentravam-se em, conforme Austin (AUSTIN, 2007, p. 46), emitir letras de crédito para importadores de manufaturas e fornecer crédito a exportadores, financiando a embarcação de mercadores.

As empreitadas levadas a cabo no sul dos Estados Unidos foram, além disso, grandes meios para expandir seus agentes. Às formações

iniciais — nas quais Francis e Alexander Baring desempenharam um papel fundamental, com o último assumindo a liderança da casa após o falecimento do primeiro, em 1810 — juntaram-se outros agentes, dentre os quais os norte-americanos Joshua Bates e Thomas Wren Ward (AUSTIN, 2007, p. 12-3). Eram nomes conhecedores do cenário norte-americano, aos quais a família londrina delegava bastante confiança. Assim, o banco conseguiu alocar importantes pessoas naquele território, através das quais recebia notícias sobre a situação política e econômica da região.

Em Cuba, por seu turno, o banco teve papel importante no escoamento do açúcar, como afirma a historiadora espanhola Inés Roldán Montaud em "Baring Brothers and the Cuban Plantation Economy, 1814–1870". Somado à montagem financeira do comércio do produto em questão, outra importante ação do banco foi a asseguração de uma grande propriedade, na qual o trabalho escravo era empregado. Após a morte de George Knight, o lote de terra cujo nome é Arroyo fora tomado pela instituição, junto aos seus 177 escravizados, de modo a pagar as dívidas contraídas pela firma (MONTAUD, 2015, p. 249).

No entanto, a posse poderia prejudicar os Barings, pois, em 1843, fora institucionalizado pelo Parlamento Britânico o "Act for the more Effectual Supression of the Slave Trade" (Ato para uma Supressão mais Eficaz do Tráfico de Escravos), o qual punia qualquer britânico portador de escravizados (MONTAUD, 2015, p. 249-50). Nota-se, com a constatação dos fatos, que sabiam da existência do trabalho cativo empregado nas lavouras, mas, em função das políticas adotadas pelo governo do qual eram súditos,

buscavam restringir seu capital de envolver-se diretamente com a escravidão.

Em relação ao envolvimento do banco com a cafeicultura brasileira, há pouca historiografia que se debruçou sobre. No entanto, há documentos que o veiculam a duas importantes firmas exportadoras de café: a Birckhead e a Maxwell, Wright & C. — para os fins deste artigo, não viu-se como necessário aprofundar a explicação sobre as casas comerciais, pois já foram bastante estudadas pela historiografia (JARNAGIN, 2008; MARQUES, 2016; HORNE, 2007; e RIBEIRO, 2014). As fontes primárias tratam-se de ledgers, Livros de Conta e correspondências trocadas pelas instituições. Com os dois primeiros tipos de documentação foi possível realizar um levantamento que corresponde às movimentações financeiras feitas pelos agentes, especialmente para a década de 1830. Através do último, informações relevantes acerca de aspectos políticos e econômicos associadas ao café, enviadas pelas casas comerciais aos Barings, foram possíveis de serem estudadas. Desta forma, fez-se alguns avanços no sentido da compreensão da montagem financeira da Segunda Escravidão brasileira, visando abrir caminho para estudos futuros sobre este tema.

O Baring Brothers & C. no comércio de café

Neste tópico, o leitor terá contato com os resultados colhidos mediante a observação das fontes primárias, com o emprego da metodologia descrita anteriormente. Com a análise da documentação, alguns apontamentos sobre a atuação do banco no mercado de café brasileiro puderam ser feitos. A análise, nesse sentido, centrou-se

sobretudo na relação traçada entre o banco e a Birckhead & C., na década de 1830. Resta, então, saber o que pôde ser revelado pela leitura das fontes primárias acerca do envolvimento dos Barings com o financiamento do mercado de café no Império, a partir do contato com a firma.

Ledgers e Livros de Conta: o que dizem os números?

O banco, como dito acima, parece ter mantido duas formas de cálculo dos capitais destinados à firma, mediante os Livros de Conta e as *ledgers*, cujos números não necessariamente são semelhantes. Desta forma, um levantamento preciso sobre o volume de crédito transitado entre os agentes é quase impossível com as fontes primárias das quais o trabalho dispõe. No entanto, podem servir de inspiração para um campo de investigação pouco instigado sobre a Segunda Escravidão no Império. É, também, uma forma de demonstrar como as praças londrina e carioca, no que diz respeito ao comércio de café, estavam interrelacionadas, aspecto não muito explorado pela historiografia, malgrado as contribuições de Guimarães (2012).

É válido ressaltar, antes de tudo, que as estruturas financeiras internas associadas ao cativeiro, no período entre 1830 e 1850, também necessitam de mais estudos. O historiador Joseph Earl Sweigart é um dos grandes nomes a pensar o mundo das finanças cafeeiro — mesmo dedicando sua obra à segunda metade do XIX, já apontara reflexões importantes sobre as finanças do período inicial da Segunda Escravidão —, fazendo-o com a análise da atuação dos chamados comissários (SWEIGART, 1987). Os agentes tiveram importante papel na exportação do

produto, uma vez que serviam como intermediários entre plantadores e casas exportadoras. Eram, também, os "bancos" aos quais os cafeicultores recorriam, quando créditos ou manufaturas faziam-se necessários para a lavoura.

O autor demonstrou, na obra citada, os diversos atores envolvidos na distribuição do café. No comércio da *commodity*, várias eram as mãos pelas quais passavam o produto antes de chegar aos mercados europeus e norte-americanos: plantadores, comissários, ensacadores, corretores e firmas comerciais compunham o mercado da cafeicultura. Havia, então, uma estrutura financeira complexa para seu escoamento. Faltou a Sweigart, porém, inserir os bancos comerciais estrangeiros, com os quais as casas exportadoras traçaram relações.

A documentação citada no título deste tópico é um bom modo através do qual o percurso internacional do capital associado à produção de café pode ser melhor explorado. Com as fontes primárias, foi possível realizar levantamentos sobre o volume de crédito transitado entre os Barings e a Birckhead e a Maxwell, Wright & C. Contudo, uma sistematização precisa é quase impossível de ser obtida, em função das diferenças entre os documentos e da quantidade à qual se tem acesso. As *ledgers* informam números diferentes daqueles mostrados nos Livros de Conta sobre o total de dinheiro movimentado entre os agentes para cada ano, bem como apresentam cada conta que os clientes registravam nos Barings. As primeiras fontes seriam, talvez, melhores instrumentos de quantificação dos números, mas há limitações ao intento: foi possível ter

acesso a elas somente para o período de 1833-7, referente à Birckhead & C. Ainda assim, mesmo diante das complicações, as investigações serão de grande proveito, pois visam compreender características do sistema escravista oitocentista carentes de estudos.

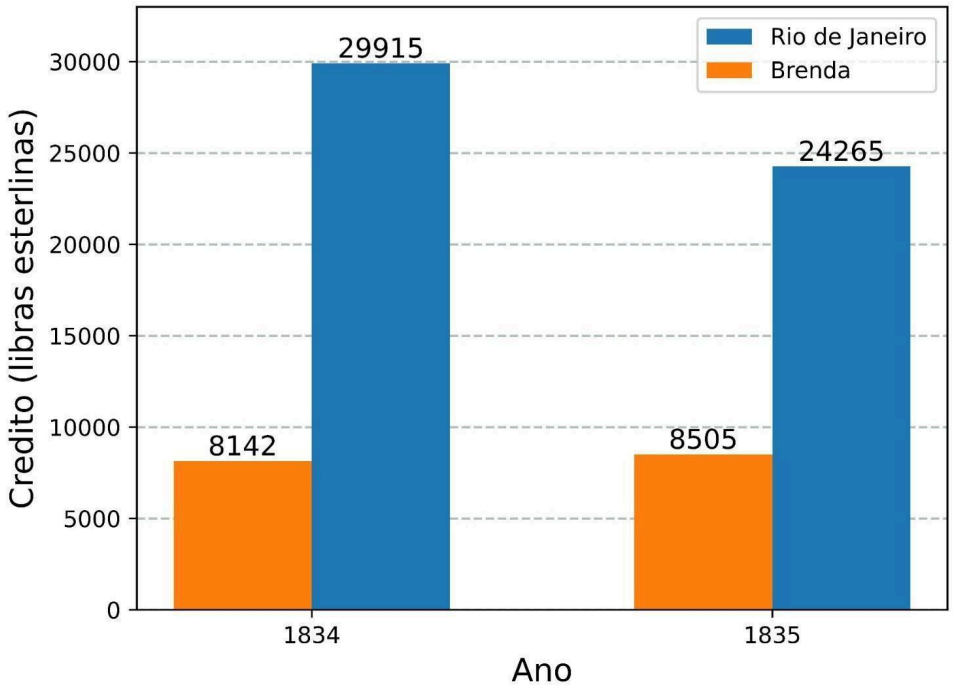


Gráfico 1: Crédito cedido à Birckhead & C. (para as contas *Brenda* e *Rio de Janeiro*). Fonte: *ledger* de número 100037.

Como dito, nas *ledgers* estavam contidas as contas dos clientes, nas quais registravam-se seus ativos e passivos. Somente na conta de nome "*Rio de Janeiro*", por exemplo, os Barings injetaram nos cofres da Birckhead um volume cujas proporções provavelmente tiveram enorme responsabilidade pelo destaque da firma no comércio da rubiácea (Gráfico 1). Caso comparado às estatísticas sobre a taxa de câmbio do período em

relação aos *pennies* (centavos britânicos, naquele momento), as quais variavam entre 60 *pence*/mil-réis, e levando em consideração o preço de café à época (ABREU; LAGO; VILLELA, p. 152 e THURBER, 1881, p. 240), grandes quantidades do produto puderam ser comprados já no início da reabertura do tráfico.

Em torno de 160 mil sacas de café poderiam ter sido transportadas pela firma no ano de 1834, a mercadoria com a qual mais ocupava-se. A quantidade assemelha-se à transportada pela própria Maxwell, Wright & C. para o período entre 1838 e 1839, que encontrava-se em torno de 145 mil (RIBEIRO, 2014, p. 5). O volume de crédito, como mencionado, diz respeito a uma só conta registrada no banco. O número, portanto, não representou o total destinado à firma, pois havia outras contas — de navios, principalmente — onde há mais anotações do dinheiro transitado. Se acrescentado pela quantidade de dinheiro concedido à casa para a embarcação *Brenda* (Gráfico 1), nos anos de 1834 a 1835, maior tornar-se-ia sua capacidade de investir nos negócios em torno da cafeicultura.

As *ledgers* não informam em quais mercadorias estavam sendo gastos os empréstimos dos Barings. Provavelmente, grande parte destinava-se à comercialização do café carioca. Porém, a firma também teve participação na importação de farinha de trigo para a praça, transportada pelo porto de Virgínia e de Maryland. Transportar as *commodities* foi, além disso, uma forma de aproveitar as baixas tarifas adotadas pelo governo estadunidense à entrada de café nos portos norte-americanos no início da década de 1830 (ABSELL, 2020, p. 972). Se

eventualmente não fossem empregadas no Rio de Janeiro, o crédito talvez tivesse sido utilizado na compra da farinha.

O financiamento do banco talvez tenha ajudado, ademais, na compra de mercadorias associadas ao tráfico negreiro. Apesar de ser um comércio feito principalmente por casas britânicas, algumas casas de exportação norte-americanas devem ter fornecido produtos com a certeza de que o ativo contraído seria pago com a sua venda nas costas africanas (ELTIS, 1987, p. 156). Em função do entrelaçamento da Birckhead com a cafeicultura, é provável que também tivera participação na atividade em questão. Somado a isso, outro papel importante em que os agentes empenharam-se foi a extensão de crédito a comissários, estabelecendo abertura de contas, nas quais cobravam-lhes pelos produtos importados destinados às plantações e debitavam-lhes pelo café comprado para exportação (ABSELL, 2020, p. 986).

A historiografia e as fontes primárias revelam, no fundo, que a casa bancária estava relacionando-se com uma firma intimamente ligada à cafeicultura. A Birckhead & C. teve papel na montagem, junto a outros agentes, da cafeicultura brasileira, engajando-se no comércio de mercadorias necessárias às lavouras, no financiamento de comissários e, como veremos, no fornecimento de navios negreiros. Por trás das atividades esteve, portanto, o banco londrino, o financiador de uma peça fundamental para a estruturação da Segunda Escravidão no Brasil.

Voltando aos números aos quais foi possível chegar com a análise da documentação, cabem algumas considerações sobre os últimos anos da

década de 1830. Como pode ser visto no Gráfico 2, o volume de sacas possíveis de serem transportadas pela Birckhead com o crédito londrino não parece ter alterado até o ano de 1837. Provavelmente devido à crise daquele período, provocada pelo *pânico de 1837*, palco do estouro da bolha financeira articulada à produção algodoeira estadunidense, o crédito transitado diminuiu vertiginosamente. Há, contudo, a possibilidade dos Barings não terem anotado o real valor cedido à firma.

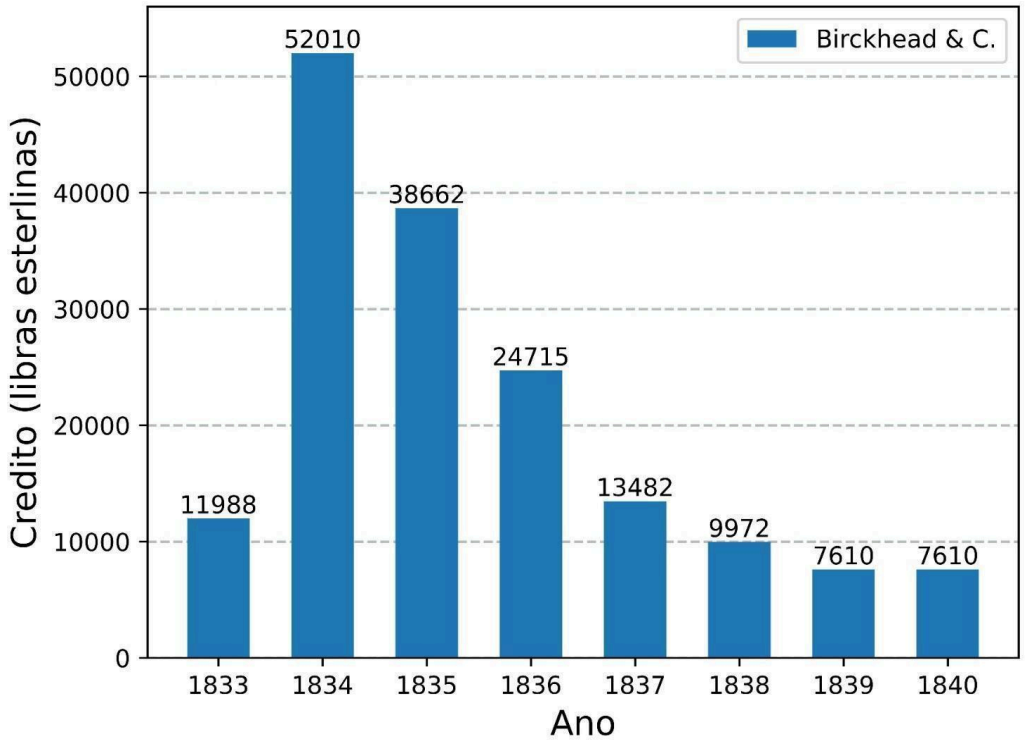


Gráfico 2: Crédito cedido à Birckhead & C., de 1833 a 1840. Fontes: Livros de Conta — AAB.5 (1833); AAB.6 (1834); AAB.7 (1835); AAB.8 (1836); AAB.9 (1837); AAB.10 (1838); AAB.11 (1839); AAB.12 (1840).

Caso considerado, porém, o crédito despejado para o financiamento das viagens dos navios *Diana* e *Antoniette*, normalmente utilizados pela casa comercial no transporte da mercadoria, é possível realizar relevantes acréscimos aos anos de 1838, 1839 e 1840. Em 1838, 14.980 mil libras esterlinas foram gastas na embarcação *Antoinette* (Imagem 1), volume que seria de grande utilidade para as quase 10 mil libras esterlinas já injetadas na conta da Birckhead (Gráfico 2). Com isso, em torno de 120 mil sacas poderiam ter sido transportadas a portos internacionais. Porém, outros mercadores possivelmente tiveram acesso aos navios, como a Naylor Brothers & C., que também enviava correspondências aos Barings.

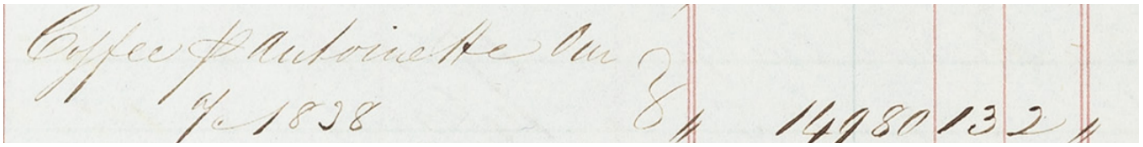


Imagem 1: Registro da conta destinada ao uso da embarcação *Antoinette*, com o respectivo valor do ativo contraído (14.980 13 2).[1] Fonte: Livro de Conta — AAB.10 (1838).

Para a década de 1840, não foi possível coletar dados quantitativos relevantes em comparação aos coletados referentes ao decênio anterior. Poucos são, então, os números significativos sobre o dinheiro movimentado entre o banco e a Birckhead. Malgrado a lacuna, outras transações podem ser analisadas, tornando mais compreensível a atuação dos Barings no período que sucedeu os anos iniciais da Segunda Escravidão brasileira. Em relação aos negócios travados com a firma

[1] Uma possível transcrição das palavras escritas na parte esquerda da imagem seria: "*Coffee Antoinette Our account 1838*".

Maxwell, Wright, a documentação apresenta informações relevantes, merecedoras das meditações abaixo.

No período anteriormente indicado, o dinheiro cedido à Birckhead diminuiu significativamente, de acordo com o que informam os Livros de Conta. Entre 1842 a 1845, a média de crédito ficou em torno de £ 3.500, nada equivalente aos volumes referentes aos anos de 1830, cuja proporção apresentou-se muito maior. Como as causas do fenômeno não podem ser atestadas mediante a leitura da documentação disponível, é difícil propor uma explicação à questão. A queda pode ter sido causada pela recorrência da casa exportadora a outras instituições financeiras oitocentistas envolvidas no mercado cafeeiro, tal como os Barings. Com a repressão do Parlamento Britânico ao envolvimento de qualquer indivíduo nascido nas fronteiras da Grã-Bretanha com a escravidão remanascente nas Américas, o banco, talvez, escondera o real valor cedido à firma. Torna-se quase impossível definir os motivos, portanto, restando ao pesquisador especulá-los com base nas circunstâncias históricas da época.

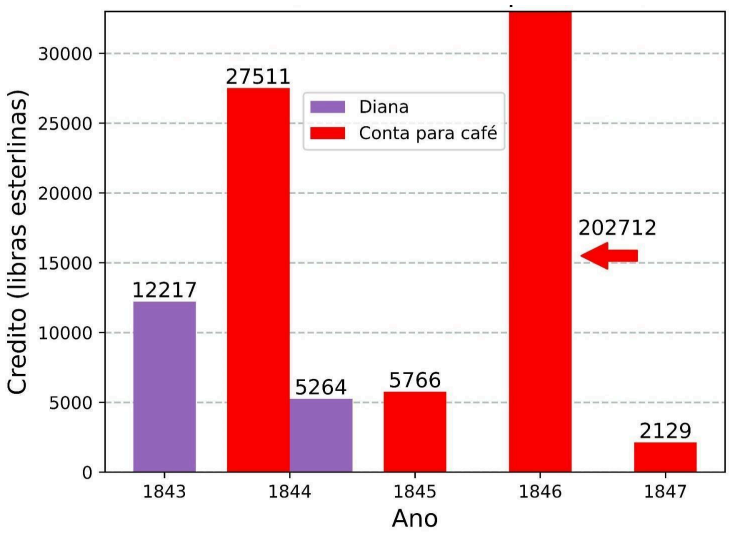


Gráfico 3: Crédito destinado ao uso da embarcação *Diana* e à *Conta para café*,[2] de 1843 a 1847. Fontes: Livros de Conta — AAB.15 (1843); AAB.16 (1844); AAB.17 (1845); AAB.18 (1846); AAB.19 (1847).

Os números, novamente, talvez foram acrescidos pelos créditos destinados ao uso de embarcações empregadas no mercado cafeeiro. Segundo o Gráfico 3, entre 5 a 10 mil libras foram registradas em relação ao navio *Diana*, comumente usado no transporte de café. Possivelmente, a Birckhead fora agraciada parcial ou integralmente pelo volume, alavancando sua capacidade de abastecer os portos internacionais com a *commodity* produzida em solo brasileiro. Porém, assim como fora apontado sobre os valores concernentes ao *Antoinette*, outras casas comerciais podem ter usufruído do capital para os mesmos fins.

Somado aos registros reservados para o *Diana*, os Barings também possuíam registros para uma conta intitulada "*Conta para café*" (Nota 5).

[2] "*Conta para café*" foi a tradução dada ao registro "*Coffee our account*".

Possivelmente, fora aberta com a função de comercializar a rubiácea e poderia ser utilizada por mercadores, com os quais contraíram ativos. Infelizmente, a instituição não informa os agentes que usufruíram da conta para transportar café, tornando difícil saber se servia para complementar a renda da Birckhead ou mesmo da Maxwell, Wright.

Ainda que seja quase impossível realizar constatações se o capital bancário servia à casa comercial ou não, um apontamento importante pode ser feito. Mediante as contas, o banco armou redes financeiras importantes, cujo alcance permitiu-lhe estabelecer relações com diversos agentes instalados na praça carioca. Muito possivelmente, algumas casas exportadoras (não é conhecido se muitas ou poucas) tiveram acesso às embarcações citadas ou, até mesmo, à *Conta para café*. Dessa forma, embora as fontes primárias forneçam informações melhores sobre sua relação com a firma norte-americana, outros mercadores também eram dependentes dos Barings em seus negócios em torno da cafeicultura.

Nos anos de 1845 e 1846, por exemplo, registrou-se nos Livros de Conta 10.331 e 10.053 libras esterlinas para a firma britânica Francis Le Breton & C., uma das principais exportadoras de café daquele período (ABSELL, 2020, p. 983). Ainda em 1846, um volume colossal de 249.014 libras esterlinas destinava-se a Berey & Robertson, nomes vinculados à exportação do produto, como pode ser visto nos periódicos do *Jornal do Commercio* (BIBLIOTECA NACIONAL, *Jornal do Commercio,* Rio de Janeiro, 1846). É provável, então, que os recursos da instituição britânica tenham se

estendido a muitos outros agentes exportadores, tornando-a peça-chave de ligação entre os portos que produziam e recebiam o “ouro negro”.

Quanto às transações realizadas com a Maxwell, Wright os números apresentam um comportamento peculiar. Nos Livros de Conta, a firma normalmente aparece como credora do banco. Porém, como já dito, a quantia não representava o total transitado para os anos em questão. Os valores mais próximos dos reais, certamente, devem estar contidos em *ledgers*. Infelizmente, não foi possível ter acesso à documentação, a qual só pode ser acessada mediante visitação ao arquivo físico, localizado em Londres. Levando em consideração que a casa comercial tornou-se uma das maiores exportadoras de café no período analisado, válidas são as incursões ao local para análise das fontes primárias. Possivelmente, o capital dos Barings foi importante para os negócios da Maxwell, bem como as informações trocadas entre os agentes sobre o cenário político e econômico do Império do Brasil.

Correspondências: seu papel para a formação das redes financeiras

Como dito no tópico Metodologia, a leitura das correspondências levou em consideração as reflexões de Emilly Buchnea sobre os intermediários dos bancos londrinos oitocentistas. Em linhas gerais, o tipo documental eram instrumentos através dos quais comunicavam-se com diversos agentes instalados pelo mundo. Analisando a atuação do banco N. M. Rothschild & C. e do Baring Brothers no comércio de moeda no México e de açúcar em Cuba, a pensadora delegou papel fundamental a indivíduos localizados nos territórios em questão, que tinham por objetivo

providenciar informações relativas à política e à economia local às casas bancárias. Função semelhante tiveram a Birckhead & C., a Maxwell & C., a Naylor Brothers & C. e Henry Bellamy Webb, os quais podem ser elencados como intermediários dos Barings, associados à produção e ao mercado cafeeiro.

Cabe ressaltar, antes de tudo, que a relação entre os agentes em análise não se deu somente em nível creditício. Quantificar números e dados é um ponto de partida importante; porém, a investigação deve ponderar sobre as redes de informação articuladas pelas instituições. Tendo isso em vista, as palavras a seguir buscaram traçar dois percursos para a exposição: descrever as formas de financiamento e detalhes acerca do mercado financeiro brasileiro fornecidos pelas firmas; analisar as informações cedidas ao banco referente à situação da cafeicultura.

Seguindo a ordem anteriormente elencada, iniciar-se-á pela análise dos modos de financiamento e do mercado financeiro. Todo volume de crédito calculado anteriormente recebeu sua representação na forma de letras de câmbio. Em 1838, o cônsul norte-americano John M. Baker relatou a preferência dos negociantes pelas letras em libras esterlinas emitidas nas praças londrinas (BAKER, 1836, p. 7-13). A firma Birckhead parece não ter se distanciado da prática: nas *ledgers* há referências sobre letras aceitas pelo banco e seus respectivos valores. Recorrer aos instrumentos de crédito constituíam duas facilidades fundamentais: podiam ser melhor transportadas nas embarcações do que um grande montante de

numerários; a moeda representada em sua face — a libra esterlina — era a mais valorosa do período, viabilizando o comércio em portos estrangeiros.

As letras negociadas também poderiam servir de preenchimento à falta de moeda circulante dentro do Império brasileiro. A própria firma, em 1830, denunciou ao banco a escassa circulação, que a dificultava em suas negociações:

> Olhamos para a abundância de nossas colheitas para uma melhoria na troca e esperamos algo das medidas que o Governo pode adotar em relação à moeda. [...] Os negócios nunca foram tão monótonos aqui, nem o dinheiro tão difícil de coletar (tradução livre). (HC4.2.1A [1830])

As letras londrinas, muito possivelmente, ocupavam papel na facilitação das trocas, na ausência da moeda imperial.

A carência de moedas metálicas circulando no território brasileiro foi mostrada por Clemente Penna. Com o fim do Banco do Brasil, em 1829, o comércio nas províncias era sustentado por uma ampla rede privada de crédito, na qual as letras de crédito eram predominantemente empregadas nas trocas, preenchendo o vácuo deixado pela escassez de moeda fiduciária (PENNA, 2019, p. 96-8). O relato em questão agrega às reflexões do autor por expor as dificuldades enfrentadas pelos circuitos financeiros internacionais, haja vista que a quantia de numerários, além de afetar seus negócios associados ao café, possibilitava ou não a venda da farinha de trigo, produto importado pela firma e revendido no Brasil.

Outro fator que contribuiu à preferência pela utilização das letras de câmbio em libras esterlinas foram as baixas taxas de câmbio do período.

Assim já orientava Lewis Nathan:[3] "Devido às baixas taxas de câmbio aqui, será útil para mim ter uma letra de crédito contraída com vocês, emitida a favor de embarcações de produtos em sua consignação — digamos, café, açúcar, couros" (tradução livre) (HC4.2.1.4 [1837]). Como já bem documentado pela historiografia (TOMICH, 2011, p. 10), as letras londrinas desempenharam papel importante na montagem das redes financeiras internacionais. O café, nesse sentido, era uma mercadoria na qual os circuitos financeiros estavam arraigados.

Como mencionado anteriormente ao comentar sobre o banco Huth & C., as letras utilizadas normalmente eram as "*bills of lading*" (letras de embarque). A Birckhead também as empregou para financiar as viagens de longa distância que realizavam. Provavelmente, os instrumentos diziam respeito ao navio, de propriedade dos Barings, os quais estavam sendo utilizados pela casa. Desta forma, cada navio do banco londrino dirigido pela Birckhead & C. fazia-a contrair passivos através das letras de embarque, pagas com a venda das mercadorias transportadas — principalmente, o café.

A passagem da Naylor Brother & C., escrita em 1838, outra firma comercial instalada no Brasil, ilustra a questão: "autorizando eles [a casa dos Naylors] a sacar [letras de crédito], em sua estimada casa, o montante de 30.000 libras a favor de remessas de café, açúcar ou couros, fornecendo a vocês, ao mesmo tempo, **letras de embarque** e ordens de seguro" (ênfase minha) (tradução livre) (HC4.2.5 [1838]). Cada navio dos Barings

[3] Infelizmente, não foi possível saber quem Lewis Nathan foi. Sabe-se que foi intermediário dos Barings.

utilizados pela Birckhead & C., assim como por outras firmas comerciais, faziam-na contrair passivos pelas letras de embarque. O mecanismo de crédito teve então, através dos Barings, grande relevância para a estruturação do circuito de distribuição cafeeiro.

Outro tipo de informação, fundamental para a atuação da casa comercial, guardava relação com a cafeicultura. Um apontamento que ganhou destaque dentre os conhecimentos fornecidos ao banco londrino, em 1835, sobre o café foi um elemento necessário para sua produção: o tráfico negreiro. As orientações enviadas para o banco podem ser vistas a seguir:

> [...] Em quantidade [de café], não podemos prometer muito aumento por alguns anos, a menos que nossos traficantes de escravos sejam permitidos a continuar as importações, sem serem molestados — as colheitas de café não podem crescer sem um aumento proporcional de trabalho — a perda de escravos nas propriedades é de 10% ao ano — digamos de negros — o que será encontrado no exame, a ser verificado na comparação entre a importação de alguns anos e a atual população escrava de Cuba — aqui se supõe que cerca de 10.000 sejam anualmente introduzido por traficantes de contrabando, e tal é o sentimento do povo e uma prioridade dos nossos legisladores e magistrados, que este Governo não pode pôr fim a isso [...] (tradução livre). (HC4.2.1C [1835])

A instituição bancária e a firma estavam alertas, portanto, quanto à necessidade da importação massiva de escravizados para as lavouras. No entanto, como a historiografia já bem apontou (ELTIS, 1987, p. 81-102), o Parlamento britânico entrara em ação com vistas a acabar com o tráfico transatlântico, especialmente após o fim da escravidão em suas colônias através do *Slavery Abolition Act*, de 1833. A documentação parece apontar, porém, que um agente da própria Grã-Bretanha sustentava o tráfico nas

américas, tanto por viabilizar, indiretamente, a produção de café e também por financiar uma casa comercial envolvida no tráfico de escravos. Entre 1840 e 1846, por exemplo, 5 navios negreiros estadunidenses foram vendidos por James Birckhead, chefe da firma, como apontado pelo cônsul norte-americano, George William Gordon (MARQUES, 2016, p. 157).

A Birckhead realizava, além disso, relatos sobre a qualidade do café colhido a cada remessa. No entanto, não foi possível destacar, até o momento, muitos trechos nos quais informou sobre o aspecto qualitativo das colheitas. Porém, há indícios nas palavras a seguir: "A questão até agora deve ter favorecido a próxima safra de café; que, se contiver dois meses de carregamentos,[4] acreditamos que garantirá uma qualidade tão boa quanto a do 33º,[5] digamos, a exportação daquele ano" (tradução livre) (HC4.2.1C [1835]). Outra passagem, escrita em 1830, também pode ilustrar a questão: "O café disponível agora é de qualidade muito inferior, há pouco mercado e não haverá abundância antes que aconteça a nova safra; o que, como a estação tem sido favorável, provavelmente ocorrerá em maio" (HC4.2.1A [1830]). Embora não explícita nos excertos, conhecer aspectos da qualidade das safras importava ao banco, pois, com isso, saberia o melhor momento para avançar crédito a seus agentes no Brasil, de modo a não despender recursos em um artigo que, eventualmente, não iria trazer-lhe lucros.

[4] "Se contiver dois meses de carregamentos" foi a tradução utilizada para a frase: *"if it should continue two months cargos"*.
[5] Não foi possível, no momento, chegar a uma conclusão sobre o que se trata o número.

Conclusões

Com os resultados obtidos, as palavras acima apresentaram parte da cadeia financeira cafeeira, reconstituída com base na documentação disponível, e sua importância para a montagem da Segunda Escravidão no Brasil. A riqueza acumulada pelos bancos oitocentistas, como os Barings, estava vinculada ao transporte das mercadorias produzidas sob a violência do regime escravista brasileiro. Portanto, os próprios britânicos tiveram importante papel para a estruturação da escravidão do século XIX, contrariando ordens emitidas pelos seus governantes.

A escravidão oitocentista parece ter formado redes financeiras de proporções globais, algo que pode ser constatado com a atuação dos Barings. O banco financiou exportadores nos Estados Unidos, em Cuba e no Brasil. Outros bancos também somaram-se à empreitada, mas não puderam ser analisados neste artigo. Sem o braço londrino, o café, o açúcar e o algodão talvez não tivessem sido produtos absorvidos pelos mercados europeus e norte-americano. Tendo em vista a pouca produção historiográfica sobre a questão, a pesquisa realizou avanços interessantes para o seu entendimento e visou contribuir para o fomento de novas investigações.

Dessa forma, fica evidente a necessidade de mais produções historiográficas que explorem o tema. Isto porque, sem o envolvimento dos agentes analisados, plantadores e financiadores internos vinculados à cafeicultura não teriam aliados para a formação do comércio da mercadoria cuja exportação produzia números expressivos para a receita

do Império. Arquivos nacionais e internacionais, portanto, devem ser procurados para análises, seguindo os caminhos teórico-metodológicos propostos aqui ou não, com vistas a entender o mundo das finanças promovido pela Segunda Escravidão.

Para concluir, é preciso ressaltar a importância dos circuitos financeiros para a estruturação da escravidão oitocentista. A *City* londrina foi o centro articular do mercado das *commodities* americanas, viabilizando a continuação da mão de obra escrava neste continente. Diversas estratégias e mecanismos ajudaram na empreitada, como letras de câmbio e correspondências, que não dizem respeito às formas como foram constituídas as relações de produção nas lavouras escravistas. Ainda assim, ponderações a seu respeito são de grande valia, pois deram sustentação ao modo através do qual organizava-se a produção nos regimes escravistas, permitindo-lhes atender os padrões de consumo europeus e norte-americanos emergidos em função da Revolução Industrial.

Fontes

Todas as fontes foram retiradas do site The Baring Archive, com exceção dos *ledgers*. Para referenciar as correspondências e os Livros de Conta, segundo a arquivista Clara Harrow, utiliza-se um código alfanumérico — uma combinação de letras e números. Os *ledgers* são referenciados com um número de 6 dígitos, começando sempre com 1.

Correspondências: Birckhead & C. aos Barings: HC4.2.1A [1830]; HC4.2.1C [1835]; HC4.2.1.4 [1837]. Naylor Brothers & C. aos Barings: HC4.2.5 [1838]. Livros de Conta: AAB.5 (1833); AAB.6 (1836); AAB.7 (1837); AAB.8 (1838); AAB.9 (1839); AAB.10 (1840); AAB.15 (1843); AAB.16 (1844); AAB.17 (1845); AAB.18 (1846); AAB.19 (1847). Ledgers: 100037.

BAKER, John M. A view of the commerce between the United States and Rio de Janeiro, Brazil. Washington: The Democratic Review, 1838.

BIBLIOTECA NACIONAL, Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 1846.

Referências bibliográficas

ABREU, Marcelo de Paiva; LAGO, Luiz Aranha Correa do; VILLELA, André Arruda. A Passos Lentos. Uma história econômica do Brasil Império. São Paulo: Almedina, 2022.

ABSELL, Christopher David. The rise of coffee in the Brazilian south-east: tariffs and foreign market potential, 1827–40. In: The Economic History Review, vol. 73, n. 4, p. 964-990, 2020.

AUSTIN, Peter E. Baring Brothers and The Birth of Modern Finance. London: Pickering & Chatto, 2007.

BAPTIST, Edward E. A Segunda Escravidão e a Primeira República Americana. In: Almanack. Guarulhos, n. 05, p. 5-41, 2013.

BUCHNEA, Emilly. Bridges and Bonds: The Role of British Merchant Bank Intermediaries in Latin American Trade and Finance Networks, 1825-1850. In: Enterprise and Society, Vol 21, p. 453-493, Jun. 2020.

CHAPMAN, Stanley. The rise of Merchant Banking. London: George Allen & Unwin (Publishers) Ltd, 1984.

ELTIS, David. Economic Growth and Ending of the Transatlantic Slave Trade. Nova York: Oxford University Press, 1987.

HIDY, Ralph Willard. The House of Baring in American Trade and Finance. English Merchant Bankers at Work 1763-1861. Massachusetts: Harvard University Press, 1949.

HORNE, Gerald. The Deepest South. The United States, Brazil, and The African Slave Trade. New York: New York University Press, 2007.

GUIMARÃES, Carlos Gabriel. A presença inglesa nas finanças e no comércio no Brasil imperial. Os casos da Sociedade Bancária Mauá, MacGregor & Cia. (1854-1866) e da firma inglesa Samuel Phillips & Cia. (1808-1840). São Paulo: Alameda, 2012.

JARNAGIN, Laura. A Confluence of Transatlantic Networks. Elites, Capitalism, and Confederate Migration to Brazil. Alabama: The University of Alabama Press, 2008.

JENKS, Leland Hamilton. The Migration of British Capital to 1875. Nova York; London: Alfred A. Knopf, 1927.

JONES, Geoffrey. Merchants to Multinationals. British trading companies in the nineteenth and twentieth century. New York: Oxford University Press Inc., 2000.

KILBOURNE, Richard Holcombe Junior. Slave Agriculture and Financial Markets in Antebellum America. London: Pickering & Chatto, 2006.

LLORCA-JAÑA, Manuel. Shaping Globalization: London's Merchant Bankers in the Early Nineteenth Century In: The Business History Review. Vol. 88, No. 3, p. 469-495, 2014.

LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer. História do Rio de Janeiro: do capital comercial ao capital industrial e financeiro. 2a ed. amp. São Paulo : Hucitec , 2024.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Estados Unidos, Segunda Escravidão e a Economia Cafeeira do Império do Brasil. In: Almanack. Guarulhos, n. 05, p. 51-60, 2013.

_____; SALLES, Ricardo (orgs.). Escravidão e capitalismo histórico no século XIX. Cuba, Brasil e Estados Unidos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MARQUES, Leonardo. The United States and the Transatlantic Slave Trade to the Americas, 1776- 1867. New Haven; London: Yale University Press, 2016.

MCMICHAEL, Philip. Settlers and the Agrarian Question. Foundation of Capitalism in Colonial Australia. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

MONTAUD, Inés Roldán. Baring Brothers and Cuban Plantation Economy, 1814-1870. In: The Caribbean and the Atlantic World Economy. Circuits of trade, money and knowledge, 1650-1914. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.

ORBELL, John. Private Banks and International Finance in the Light of the Archives of Baring Brothers. In: YOUSSEF, C; COTTRELL, P (Editors). In: The World of Private Banking. Farnham: Ashgate, 2009.

PENNA, Clemente. Economias Urbanas: capital, créditos e escravidão na cidade do Rio de Janeiro (1820-1860). Tese (Doutorado em História Social) — Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

RIBEIRO, Alan dos Santos. The leading commission-house of Rio de Janeiro. A firma Maxwell, Wright & C.o. no comércio do Império do Brasil (1827-1850). Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

SWEIGART, Joseph Earl. Coffee Factorage and the Emergence of a Brazilian Capital Market, 1850-1888. New York: Garland Publishing, Inc., 1987.

TAVARES, Luís Henrique Dias. Comércio Proibido de Escravos. São Paulo: Editora Ática 1988.

THURBER, Francis B. Coffee: from Plantation to Cup. A brief history of Coffee production and consumption. New York: American Grocer Publishing Association, 1881.

TOMICH, Dale. Pelo prisma da escravidão. Trabalho, capital e economia mundial. São Paulo: EDUSP, 2011.

STERMAN, Gabriel Gonzalez. As finanças da cafeicultura escravista brasileira na era do tráfico ilegal, 1831-1850. Dissertação (Mestrado em História Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2025.

ARTIGO

"Dona Maria Festa, a amiga dos mineiros": trajetória de uma enfermeira-parteira comunista no seio da comunidade da região carbonífera gaúcha nos anos 1940*

Lucas Specht**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p365-400

resumo

O artigo objetiva investigar a trajetória de Maria Siani Festa, uma destacada enfermeira-parteira filiada ao Partido Comunista do Brasil, que durante a greve de 1946, na região carbonífera gaúcha, auxiliou na articulação e mobilização da parede. Por meio de periódicos comunistas, documentações da empresa mineradora e processos judiciais reconstituíram-se os passos desta personagem, ancorados em um repertório teórico-metodológico dos estudos de gênero, da biografia histórica e da micro-história. Portanto, a microanálise da trajetória de Maria Siani Festa possibilitou o tensionamento das relações de gênero nos momentos de enfrentamentos de classe que ocorreram na localidade, reverberando em novas interpretações acerca dos alcances da militância política feminina nas comunidades mineiras de carvão gaúchas.

PALAVRAS-CHAVES: Biografia; gênero; greve; mineração de carvão; Partido Comunista do Brasil

* Agradeço a professora Clarice Gontarski Speranza, orientadora e coordenadora do LHISTRA-UFRGS, pelo espaço de trocas e diálogos sobre a pesquisa que originou este artigo. Agradeço, também, através do nome de Liana Severo Ribeiro, a toda equipe do Museu Estadual do Carvão. Espaço que salvaguarda o maior acervo sobre o trabalho da mineração de carvão da América Latina e severamente afetado pelas enchentes de maio de 2024 no Rio Grande do Sul, em estágio de recuperação. Sem este acervo a minha pesquisa não teria qualquer viabilidade.

** Graduando em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, bolsista de Iniciação Científica (PROPESQ/UFRGS). Integrante do LHISTRA - Laboratório de História Social do Trabalho. Contato: lucas.specht214@gmail.com

“Dona Maria Festa, a amiga dos mineiros”: trajetória de uma enfermeira-parteira comunista no seio da comunidade da região carbonífera gaúcha nos anos 1940

Lucas Specht

Introdução

“O seu nome já era como que uma festa para os oprimidos. O seu sorriso acolhedor e fraternal, a sua bondade e a sua dedicação iluminavam a triste e encarvoada existência dos mineiros” (TRIBUNA POPULAR, 25/05/1946, p. 15). Lendo essa sentença, imaginamos uma pessoa querida e estimada, alguém que teve uma atuação de cuidado, marcando a vida de muitas pessoas. Em contraste, quando lemos a expressão: “um dos elementos mais perigosos de Butiá”,[1] em referência a vila mineradora de carvão no Rio Grande do Sul, imaginamos uma pessoa que é ameaça a norma vigente. No entanto, trata-se da mesma pessoa.

Estamos diante de dois discursos diferentes, produzidos praticamente no mesmo contexto, que transparecem duas faces de uma mesma trajetória. É a partir dos meandros desses discursos acerca da trajetória de Maria Siani Festa, enfermeira-parteira comunista, que o presente texto vai analisar os embates políticos e de gênero numa comunidade operária das minas de carvão do Rio Grande do Sul nos anos 1940.

O carvão mineral foi o principal recurso para a produção de energia elétrica durante boa parte do século XX. No Brasil, desde o fim dos oitocentos, o Sul do país se destacou como uma região rica neste “ouro

[1] Elementos estranhos à Companhia Carbonífera das Minas de Butiá que se destacaram nas greves de 3/1/46 e 30/1/46 nas minas de Butiá, 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

negro”, principalmente na chamada Região Carbonífera do Baixo Jacuí,[2] distanciando-se cerca de 60 quilômetros da capital administrativa do estado, Porto Alegre. Economicamente, a mineração de carvão se mostrou um negócio altamente lucrativo e relevante para o desenvolvimento do país. O carvão retirado do subsolo pelos trabalhadores era utilizado para a produção da energia elétrica em termelétricas[3] e para a movimentação ferroviária.

Apesar de apresentar vultuosos lucros em diversos momentos, indiscutivelmente o período áureo da indústria carbonífera foi na década de 1940, em decorrência da Segunda Guerra Mundial. Segundo Freitas (2021), o contexto bélico possibilitou a formação de uma lógica de “esforço de guerra” que aumentou a demanda interna e alavancou os negócios e os lucros com base na “superexploração da força de trabalho” (p. 28). Desta forma, o auge da produção foi no ano de 1943 quando foram produzidas 1,34 toneladas nas minas gaúchas, sendo o total nacional de 2,07 toneladas naquele ano (SPERANZA, 2014, p. 51). Nesse momento, as minas da região eram administradas pelo Cadem, o Consórcio Administrador da Mineração de Carvão.

O Cadem foi criado a partir da fusão de duas outras empresas que administravam a região, a Companhia Estrada de Ferro Minas de São

[2] Esta região era formada pelas Minas de Ratos, Butiá, Leão, Charqueadas, Porto do Conde e São Jerônimo.
[3] A primeira usina termelétrica do Brasil foi a usina de Arroio dos Ratos, fundada em 1924. Hoje, as ruínas desta usina formam o Museu Estadual do Carvão, local fundamental na preservação da história da mineração de carvão. A presente pesquisa só é possível em face das fontes encontradas no acervo documental desta instituição.

Jerônimo (CEFMSJ) e da Companhia Carbonífera Rio-Grandense (CCR), em 1936. Com sede no Rio de Janeiro, o consórcio foi presidido por Roberto Cardoso, do ano da sua fundação até 1951, atravessando o período de maior lucratividade da empresa. Neste período, promoveu investimentos nas vilas mineiras como a construção de hospitais, maternidades, cinemas e clubes, o que lhe garantiu, pela historiografia local, um posto de um benfeitor benevolente (MANDELLI, 2023, p. 86).

Neste período, pelo menos 7 mil operários viviam com suas famílias nas vilas operárias de Arroio dos Ratos e Butiá (SPERANZA, 2014, p. 19), então pertencentes ao município de São Jerônimo. Estes eram locais nos quais se via fervilhar entre as ruas e casas as demandas por melhores condições de vida e trabalho, considerando a insalubridade conhecida do ofício mineiro. Como aponta Maria Festa, em entrevista a um periódico operário, a mineração era “péssima”. “Porque o mineiro trabalha durante longas 6 horas no subsolo, mal remunerado.” (VOZ DO POVO, 16/12/1946, p. 2).

Historicamente, a comunidade das minas de carvão se mobilizou e combateu essas inúmeras dificuldades, algo que fica evidente quando observamos esta conjuntura, quando duas grandes greves foram deflagradas entre os anos de 1945 e 1946. Ambas as paralisações foram alvos de intervenção militar (MANDELLI, 2023, p. 106). Entretanto, se em 1945 a intervenção resultou na desmobilização dos trabalhadores, em 1946 eles se mantiveram mobilizados (KONRAD, 2006, p. 137). Esta greve, que durou 36 dias, atingiu todas as minas de carvão e foi caracterizada por

confrontos violentos. Por isso, entrou para história como a maior e mais duradoura da região, reverberando em consequências econômicas e em represálias aos mineiros grevistas. Porém, não somente a eles.

Ao contrário de outras regiões mineiras de carvão no Brasil, como em Santa Catarina, o trabalho da mineração no Rio Grande do Sul foi exclusivamente masculino (MANDELLI, 2023, p. 71). A imensa maioria das mulheres na comunidade mineira, por sua vez, eram dedicadas exclusivamente ao trabalho reprodutivo. Ou seja, ao trabalho doméstico. Uma minoria atuava como freiras, professoras, e claro, enfermeiras. Essas mulheres compartilhavam o mesmo espaço com os milhares de operários e percebiam cotidianamente muitos dos problemas que afligiam a vida de quem ali vivia e trabalhava nas vilas-fábricas.

No entanto, como uma mulher enfermeira pôde ocupar espaço tão relevante nos movimentos grevistas dos mineiros a ponto de ser considerada “o elemento mais perigoso”? Responder esta questão, em parte, também é objetivo deste texto.

Porém, ao fim e ao cabo, o presente artigo objetiva, a partir da história de Maria Festa, tensionar as relações de gênero nos movimentos de enfrentamento de classe, como as greves que eclodiram na região carbonífera gaúcha. A intenção é inserir os protagonismos femininos num contexto operário da mineração, e com isso, alargar as noções do alcance da militância política feminina nesses espaços altamente masculinizados. Neste sentido, analisarei a trajetória de Maria Festa para compreender a

agência das mulheres nas ações de contestação e discutir o contexto político e social das minas de carvão nos conturbados anos 1940 por meio das relações de gênero.

Para tanto, será mobilizado um repertório teórico-metodológico amplo que visa dar suporte a essas complexas relações de dominação e resistência. As relações de trabalho foram imbricadas por enfrentamentos de gênero, construídos socialmente a partir de uma relação hierárquica. Assim sendo, para embrenhar-se nas imbricações de gênero, necessita-se “examinar as formas pelas quais as identidades generificadas são substantivamente construídas” (SCOTT, 1995, p. 88) e com isso “relacionar seus achados com toda uma série de atividades, de organizações e representações sociais historicamente específicas” (SCOTT, 1995, p. 88).

Visando, portanto, apreender essas identidades generificadas, ou seja, compreender os espaços erigidos socialmente delimitados para homens e mulheres, que o fazer historiográfico redireciona suas ferramentas para a construção de uma história das mulheres. Nesse sentido, não se está buscando isolar mulheres e homens em ilhas, mas sim “escrever uma história analítica das mulheres e para vincular seus problemas àqueles das outras histórias” (TILLY, 1994, p. 29). Objetivamos neste texto trazer ao centro as mulheres trabalhadoras. Diversos trabalhos já discutiram acerca da inserção feminina no mundo do trabalho e isso pressupõe a entrada delas nos contextos de enfrentamentos de classe. Fraccaro (2018), por exemplo, contribui com este objetivo ao defender que “a experiência das trabalhadoras pode alterar a narrativa central sobre a

História do Feminismo" (p. 9). Nesta toada, concordamos com Caroline Matoso (2024) que argumenta que a "ampliação do conceito de trabalho" (p. 21) é fruto do desenvolvimento de Histórias das mulheres e das problemáticas de gênero.

Assim sendo, dialogamos com um campo já consolidado da historiografia social do trabalho com enfoque na agência feminina. Partindo destes pressupostos, outros trabalhos que têm pensado a ação de mulheres trabalhadoras articuladas ao PCB podem contribuir para o debate que aqui quero realizar. Em um primeiro momento, a pesquisa de Iracélli da Cruz Alves que disserta acerca da presença de mulheres no PCB no contexto do Estado Novo. Alves (2018) identificou que para essas mulheres militantes "o mais urgente seria resolver as contradições de classe, para assim poder se dissolver as demais contradições sociais", porém, não deixaram de apresentar reivindicações próprias das mulheres trabalhadoras quando "comparadas com os homens da mesma classe" (p. 450). Apesar de neste artigo abordarmos um grupo feminino com uma posição de classe distinta do mundo do trabalho masculino nas minas de carvão, percebemos algumas solidariedades entre estes grupos, mas mantendo a dimensão da agência específica destas mulheres trabalhadoras na vila operária.

Guilherme Nunes (2023) também pesquisou a atuação de mulheres ligadas ao PCB, em especial, três: Elisa Kauffmann Abramovich, Julieta Battistioli e Júlia Santiago da Conceição. Ao biografá-las, Nunes (2023) tinha em mente que o estudo das "vidas dessas mulheres, ao mesmo

tempo, em que nos indicam possibilidades e limites pessoais de atuação, apontam sempre para questões como a democracia brasileira, a repressão, os debates entre espaço público e privado, etc" (p. 23). Nesta premissa, como constatado pela historiadora norte-americana Joan Scott (1994), acredito que a melhor forma encontrada para escrever a história de Maria Festa e das mulheres da comunidade carbonífera do Rio Grande do Sul sejam "as biografias" (p. 88), para entender as dinâmicas locais perpassadas pela vida de Festa, mas também inúmeras outras questões que afloram das relações sociais naquele contexto histórico.

Este movimento biográfico é guiado por uma pergunta central: "é possível narrar uma vida "toda", ou o que se conta é sempre uma seleção, mais ou menos arbitrária, de certos acontecimentos de uma existência?" (SCHMIDT, 2017, p. 45). Não se está querendo escrever uma biografia com início, meio e fim, atribuindo uma suposta coerência na trajetória, que caia na armadilha da "ilusão biográfica" (BOURDIEU, 1996). Temos como concepção que "biografar é evidenciar o "fazer-se" do personagem enfocado ao longo do tempo" (SCHMIDT, 2012, p. 199). Isto é, por meio da biografia de Maria Festa se pode reconstituir o seu fazer-se sujeito enquanto uma enfermeira-parteira militante comunista no seio de uma comunidade pautada pelo trabalho altamente insalubre e masculinizado e por condições de vida degradantes. Nosso esforço é calcado em suas "diferentes injunções e ritmos, bem como a incertezas, descontinuidades, oscilações e incoerências" (SCHMIDT, 2012, p. 199) que estruturam diferentes possibilidades de análises em uma conjuntura conturbada.

Vale ressaltar um importante debate do campo da biografia histórica desenvolvido por Sabina Loriga e Giovanni Levi. Cada autor, à sua maneira, reflete sobre o porquê da escolha do biografado. Enquanto Loriga (1998) concebe uma biografia coral, em que o singular é “um elemento de tensão”, pois, “o indivíduo não tem como missão revelar a essência da humanidade” – “ao contrário, ele deve permanecer particular e fragmentado” (p. 249), Giovanni Levi (2006) define a biografia modal. Conforme essa noção, “a biografia não é, nesse caso, de uma pessoa singular e sim de um indivíduo que concentra as características de um grupo” (p. 175). Este debate nos é importante porque o caso de Maria Festa, entre essas duas concepções de biografias, está em uma posição central. Ao mesmo tempo que, enquanto biografada, Festa congrega um grupo específico, o das mulheres comunistas, ela é um elemento de tensão, distinguindo-se do grupo em si por sua atuação profissional, suas experiências anteriores, sua posição de classe e pela presença sistemática de seu nome em fontes de vigilância da empresa mineradora.

Por fim, existe mais um ponto a ser levantado. Estamos trabalhando com uma personagem pouco citada, aparecendo brevemente em poucos trabalhos (FREITAS, 2021; WILLIANS, 2019), mas que não teve, até o momento, sua história colocada como centro da investigação. Estamos falando, também, de um enredo complexo de enfrentamentos sedimentado em relações de conflitos e solidariedades generificadas, revelados em uma situação-limite, como na greve de 1946. Assim, “a complexidade das operações de análise requeridas por esse tipo de

abordagem impõe de fato um encolhimento do campo de observações" (REVEL, 1998, p.25).

Sendo assim, o artigo analisa a trajetória da enfermeira por meio da reconstituição das fontes documentais e da ligação umbilical com as relações sociopolíticas da comunidade, discutindo as duas faces que estão imbricadas: a da profissional da saúde e a de militante comunista, a partir de um enfoque de gênero.

As fontes utilizadas para esta pesquisa são de diversas tipologias documentais, como periódicos ligados ao PCB, documentos de vigilância produzidos pela empresa mineradora, cartas produzidas por grupos femininos, e, por fim, documentos judiciais. Assim sendo, o artigo está organizado em duas partes. Em um primeiro momento, busca-se iluminar a trajetória de Maria Siani Festa, em especial as suas denúncias das difíceis condições de vida naquela região, sua experiência profissional e a sua presença nas articulações do PCB. Nesse sentido, busco alargar os debates sobre quais seriam os espaços das mulheres em um espaço masculinizado. Em um segundo momento, destaco as agências das mulheres comunistas de Butiá por meio de dois escritos produzidos por elas, mas que contém indícios da forte liderança de Festa em meio a este grupo. Por fim, através das fontes de vigilância da empresa mineradora, de cartas, de abaixo-assinados e por periódicos comunistas, abordo a notável importância dela para a agitação política na região, por meio do núcleo municipal do PCB.

“Dona Maria Festa, a amiga dos mineiros”: trajetória de uma enfermeira-parteira comunista no seio da comunidade da região carbonífera gaúcha nos anos 1940

Lucas Specht

A enfermeira de Butiá em greve

No dia 18 de fevereiro de 1946, a prefeitura de Porto Alegre racionou o consumo de energia elétrica, necessitando “paralisar transportes públicos, indústrias, escolas, abastecimento de água, além do consumo elétrico das residências” (MANDELLI, 2023, p. 107). Somente atividades essenciais foram autorizadas a utilizar energia. O motivo era a falta de carvão mineral para o funcionamento da termelétrica localizada na Volta do Gasômetro, ao lado da Casa de Correção. Estava ali, visível, um impacto inédito da greve promovida pelos mineiros de São Jerônimo em janeiro daquele ano, que durou 36 dias e paralisou quase completamente a mineração de carvão no estado.

O contexto nacional e internacional estava efervescente. Além do fim da guerra, no Brasil, após 15 anos de governos discricionários, Getúlio Vargas havia sido destituído às vésperas da primeira eleição presidencial direta depois de 1930,[4] vencida por seu ex-ministro da Guerra, Eurico Gaspar Dutra. As eleições ocorriam num contexto de legalização e fortalecimento do Partido Comunista, tendo como marco a grande votação obtida por Yedo Fiúza, candidato à presidência pelo PCB, com 10% dos votos (NEGRO; SILVA, 2022, p. 52).

Em 31 de janeiro de 1946, dia da posse do novo chefe do Executivo, os trabalhadores da mineração do Rio Grande do Sul cruzaram os braços,

[4] As eleições de dezembro de 1945 foi o primeiro processo eleitoral democrático e com participação das massas na história da República brasileira (NEGRO; SILVA, 2022, pp. 61-62).

demarcando o início de um período conturbado e de muitos enfrentamentos entre a classe trabalhadora, o Consórcio Minerador e o novo governo. Os trabalhadores requeriam “um aumento de 40% do salário e melhores condições de trabalho” (MANDELLI, 2023, p. 106), e atrelado a isso, estavam as condições de sobrevivência nas vilas operárias.

A vida nas minas era muito difícil. A crescente demanda pelo carvão no período da guerra fomentou um aumento vertiginoso da exploração dos trabalhadores. Vistos como “soldados de produção” (SPERANZA, 2024, p. 172), tiveram os direitos conquistados na Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) “suspensos até o fim da II Guerra Mundial” (MANDELLI, 2023, p. 100). Segundo Xavier (2020), “a mobilização, a partir de 1942, tornou o cotidiano da categoria, que já era degradante, ainda pior, pois houve o aumento da cobrança por maior produção, extraindo deles o máximo de suas forças de trabalho” (p. 234). Junto a isso, a carestia da vida[5] promovia uma sistemática falta de alimentos e meios adequados de sobrevivência para os operários das minas e para suas famílias, tendo em vista que “os salários dos mineiros eram baixos” e “o trabalho braçal exigia uma alimentação rica em carboidratos e proteínas. Contudo, a situação desses trabalhadores não permitia que mantivessem uma alimentação balanceada” (XAVIER, 2020, p. 231).

Neste contexto, em 1945, Maria Siani Festa, enfermeira-parteira da Caixa de Pensões e Aposentadorias da Mineração, viajou até a cidade de

[5] “Carestia de vida” se refere ao aumento significativo do custo de vida, delineada pela subida dos preços de itens essenciais para a sobrevivência como, por exemplo, alimentos.

Caxias do Sul, na Serra Gaúcha. As Caixas de Pensões e Aposentadorias, implementadas pela Lei Eloy Chaves de 1923, visavam garantir seguridade previdenciária e social aos operários. Com a contribuição deles, mas sob vigilância do Consórcio Minerador, era garantido ao trabalhador os seus serviços de saúde, sobretudo pelos frequentes acidentes de trabalho e das consequências respiratórias pelo ofício da mineração. Era nessa instituição que Maria Festa dedicou seu trabalho de enfermeira-parteira entre 1939 e 1946. Naquela localidade, foi entrevistada pelo jornal *Voz do Povo*, administrado pelo Sindicato dos Médicos da região e ligado ao PCB. Na entrevista, a enfermeira denunciou as condições degradantes que viviam as famílias que atendia nas minas.

No fim do seu relato, enfatizou:

> "Essa é a realidade que foi constatada por mim que vivo no seio das massas de trabalhadores das Minas na qualidade que sou de enfermeira-parteira tendo assim ocasião de analisar intimamente os *problemas daqueles pobres lares e mergulhar no drama pungente das minas de Butiá*". (VOZ DO POVO, 16/12/1946, p. 2, grifo meu)

Sua chegada às minas data de 1939. Conseguimos delimitar esta data mediante um processo-crime[6] que ela promoveu contra um sargento do Exército, em 1938. No referido processo, Festa acusa o sargento de ter deflorado sua filha. O trâmite judicial inicia demarcando a sua moradia na cidade de Porto Alegre e finaliza, no ano de 1939, com a residência de Festa nas Minas de Butiá.

[6] Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Comarca de Porto Alegre. Vara de Jurisdição Criminal. 1º Cartório do Crime. Processo nº 4720. 1938.

Festa tinha um extenso currículo de trabalhadora na área de saúde. Antes de ir para as Minas, atuou em destacados espaços. Em São Paulo, foi enfermeira-chefe do Hospital Psiquiátrico Juqueri e enfermeira da Santa Casa de Santos. Já em Porto Alegre, atuou no Hospital Psiquiátrico São Pedro e no Posto de Psicopatas. Sua formação ocorreu na Escola de Enfermeiros de São Paulo, onde também realizou um curso de obstetrícia (A FEDERAÇÃO, 14/02/1934, p. 3). Com essa experiência, posicionava-se perante a realidade que constatava em cada um dos locais que atuou, congregando sua visão profissional com sua militância política. Neste ponto, ficava explícita sua orientação política ao se despedir dos camaradas de Caxias do Sul, "desejando uma luta sempre triunfante pelo comunismo, vanguarda organizada do proletariado do povo" (VOZ DO POVO, 16/12/1946, p. 2).

Essa militância nos informa, possivelmente, o motivo pelo qual Maria Festa teria se deslocado até a região carbonífera gaúcha. Em um primeiro momento, podemos pensar que essa vinda tenha sido uma oportunidade profissional. Sabemos que houve "o envio de vários militantes destacados para realizarem o trabalho político nas minas de São Jerônimo" (MANDELLI, 2023, p. 122). Minha hipótese é que esses dois fatos se relacionam. Em 1938, Maria estava desempregada. Seu último trabalho teria sido no Posto de Psicopatas de Porto Alegre, local em que foi demitida em 1937, por ter sido presa em 12 de novembro do mesmo ano, dois dias após o golpe do Estado Novo, por "professar ideias comunistas" (CORREIO DA MANHÃ, 13/11/1937, p. 2). Visto a necessidade do PCB em

fortalecer o trabalho de base, ela teria sido enviada para trabalhar na Caixa e fomentar a articulação política do partido.

Sustento essa hipótese pela importância que o PCB estava conquistando naquela região com sua presença sistemática e consistente na década de 1940. Ainda em 1945, uma greve de menor duração do que a do ano seguinte eclodiu na região, sendo que "os louros desse movimento recaíram sobre os comunistas" (MANDELLI, 2023, p. 102), demarcando, portanto, a importância que este partido teria na região posteriormente. Quatro meses depois dessa greve, "em meados de agosto de 1945, foi instalada na cidade o Comitê Distrital de Butiá do PCB" (KONRAD, 2006, pp. 322–323).

Encontrei referência a esse comício em outra reportagem, no periódico *A Tribuna Popular*. O encontro teria contado com a presença de milhares de pessoas, e nele "falaram os srs. João Gomes Oliveira, José Emilian Oliveira, Gregorio Ripoll, Luiz Silveira, sras. Flora Almeida e *Maria Schmidt*" (TRIBUNA POPULAR, 17/08/1945, p. 1, grifo meu). Chama a atenção, evidentemente, a presença de duas mulheres nesse evento. Infelizmente não dispomos de mais fontes sobre Flora Almeida, mas podemos afirmar que Maria Schmidt é possivelmente Maria Festa, por um confronto sistemático de fontes.

A diferença no sobrenome pode ter ocorrido tendo em vista que naquele momento, Festa era companheira de Alfredo Schmidt, um funcionário da Estrada de Ferro Jacuí. Ambos chegaram às Minas

conjuntamente, inclusive, foram presos juntos em Porto Alegre, no ano de 1937. Em decorrência das formatações hierárquicas de gênero e a dominação patriarcal, possivelmente esse relacionamento de ambos fez com que se presumisse que o sobrenome de Maria fosse o de seu companheiro, mas ela cultivava seu sobrenome de casada, Festa.[7]

Posto isto, constata-se que no contexto anterior à greve de 1946, um fecundo espaço político de militância por meio do PCB foi articulado, tendo como uma das destacadas militantes a nossa personagem principal. Mas ela não estava sozinha. O Comitê de Butiá, no qual ela participou da fundação, era composto “quase que exclusivamente de mulheres, pois os homens fazem parte da célula local de trabalho” (TRIBUNA POPULAR, 17/08/1945, p. 1).

Esse fator, entretanto, não era algo totalmente inédito. No mesmo período ocorreu em todo o país o surgimento “de inúmeras associações e movimentos de mulheres comunistas” (NUNES, 2021, pp. 14–15). Portanto, houve nessa articulação a criação de um núcleo feminino comunista, demonstrando que as mulheres não se furtavam de estarem a par das discussões políticas e de lutar pela melhoria das condições de vida de suas famílias.

[7] Maria só trocaria seu sobrenome e assumiria, de vez, o Schmidt, em 1965, quando se casou, oficialmente, com Alfredo, após o falecimento de seu ex-marido, José Festa, em São Paulo. Arquivo Histórico Permanente do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul. Comarca de Porto Alegre. 2ª Vara de Família e Sucessões. Arrolamento de Bens de Maria Siani Schmidt. Acondicionador F9001998844189. Processo nº 685. 1982.

A falta de acesso à água encanada é um exemplo dessas melhorias necessárias. Segundo Festa, viver nas minas era difícil, "uma vez que não tem água, como disse, quando as casas finas todas têm água encanada, com banheiro e todo o conforto" (VOZ DO POVO, 16/12/1945, p.2). "A administração da casa, o cuidado com os filhos, às compras, nas vendas e nos açougues, até a alfabetização dos mineiros, eram todos trabalhos realizados pelas mulheres" (MANDELLI, 2023, p. 75). Tudo isso sem água encanada. Além disso, as águas nos poços, que as mulheres e seus filhos iam captar para consumo e limpeza, foram consideradas "impróprias para o consumo" segundo exames bacteriológicos realizados em 1944 (FREITAS, 2021, p. 70).

Evidentemente esse problema da água e inúmeros outros como a indisponibilidade de carne, a falta de hospitais e escolas afetavam todos que ali viviam. Entretanto, o impacto era mais incisivo nas mulheres, exatamente porque a elas era reservado um trabalho reprodutivo, como "elemento fixador da mão de obra masculina" (SPERANZA, 2020, p. 122), tendo em vista que "por meio de uma ampla exploração do trabalho doméstico não pago, tornava-se possível a exploração dos homens no subsolo das minas de carvão" (MANDELLI, 2023, p. 78).

Apesar de elas não trabalharem no ofício mineiro,[8] estavam lidando com consequências diretas do contexto de exploração masculina no

[8] No Rio Grande do Sul não foi verificado, até agora, nenhum indício de mão de obra feminina na mineração de carvão na década de 1940. Entretanto, no estado de Santa Catarina, na região de Criciúma, mulheres trabalhavam em funções na superfície, sobretudo na função de escolhedeiras. (MANDELLI, 2023, p. 73)

subsolo. Como posto, as dificuldades cotidianas de acesso a itens básicos, levando a doenças e a fome, forjam nas identidades subjetivas desse grupo uma posição de enfrentamento à realidade dada. Nessa toada, é preciso considerar que "o indivíduo e o espaço social evoluem e se modificam mutuamente, um sendo parte do outro" (GRIBAUDI, 2021, pp. 161–162). Assim, o meio em que elas se encontravam as levou a articularem, junto a seus colegas partidários, uma consciência coletiva de classe, construída no compartilhamento das experiências de dominação e resistência comuns aos diferentes grupos ali existentes (THOMPSON, 2001, p. 274).

Se, entre os mineiros, na referida greve de 1946, o Movimento Unificador de Trabalhadores (MUT), braço sindical do PCB, assumiu um protagonismo na movimentação (SPERANZA, 2014, p. 164), entre as mulheres, esse papel pode ter sido encabeçado por Maria Festa. Mesmo verificando que as mulheres eram dependentes economicamente dos homens, nota-se pelas fontes documentais, e sobretudo, pela trajetória de Maria Festa, que em momentos de enfrentamentos políticos elas não se eximiram de assumir posições nas paralisações.

Como posto, a ação do MUT nesta greve foi vital, tendo como um dos líderes da paralisação, Anaurelino Dornelles, "vice-coordenador do Movimento no estado" (SPERANZA, 2014, p. 164). Este dirigente, em um depoimento ao DOPS, afirmou acerca de Maria Festa "que a mesma goza de prestígio no seio da classe mineira, sendo uma verdadeira líder dado o

seu lado humanitário e a incansável presteza com que atende a chamados dos que necessitam de seus trabalhos”.[9]

De fato, as fontes indicam uma presença consistente de Festa nas articulações políticas do movimento grevista de 1946, sobretudo por suas ações entre as mulheres comunistas. Isto pode ser verificado mediante escritos produzidos por elas, evidenciando quais caminhos foram seguidos por esse grupo nos conflitos da greve.

Chegamos, então, em um ponto crucial. Não podemos escrever uma história das mulheres comunistas das minas de carvão gaúchas sem, obviamente, citar a presença masculina. As relações de gênero, em sua “forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86) está imbricada neste contexto. Mas como visto, existem situações em que a normativa masculinizada é posta à prova, como a presença de uma enfermeira-parteira comunista que promove denúncias sobre as condições de trabalho dos homens na mineração. Na greve em questão, as hierarquias de gênero são extremamente perceptíveis. Mas podemos tensionar esta problemática, considerando que naquele momento “as mulheres também participavam dos espaços políticos quando sentiam sua dignidade ou de suas famílias ameaçadas” (MANDELLI, 2023, p. 78).

Portanto, temos a noção de que nesta localidade, em um arrefecimento das relações políticas nas vilas operárias, a participação

[9] Cópia de termos de declarações prestado ao D.O.P.S, 27 mai. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

feminina “não ficava circunscrita à esfera doméstica, mas era parte integrante da luta da comunidade por melhores condições de salários e de trabalho” (MANDELLI, 2023, p. 78). Esse alargamento de seu campo de ação pode ser explicado pelo local onde elas viviam, já que “o próprio sistema fábrica-vila, ao integrar a família na esfera de dominação patronal, atraía mulheres e crianças para o âmbito do conflito direto inerente às relações de produção capitalistas” (SPERANZA, 2014, p. 200).

Quando dizemos conflito, dizemos na sua forma literal, inclusive relacionado a violência física. Ao ler processos trabalhistas do já relatado movimento grevista de 1946, emergem relatos afirmando que “elas ganharam as ruas de maneira coletiva para afrontar homens não grevistas. Existem referências a grupos de mulheres “cujo trabalho era o de atirar pimenta e sal no rosto dos que cercavam”, especialmente na fase final da greve” (SPERANZA, 2014, p. 198). Ainda surgem histórias que “mencionam inclusive o uso de pedras e porretes pelos grupos femininos, que atuavam em conjunto com bandos masculinos, na tentativa de dissuadir os não-grevistas” (SPERANZA, 2020, p. 129).

As cartas das mulheres comunistas e o elemento perigoso

No dia 3 de março de 1946, uma carta endereçada ao interventor militar nas minas, Capitão Ebenezer Cabral, foi enviada pela autodenominada Comissão da Mulher Mineira, de Butiá. Nela, esse grupo de mulheres, que muito provavelmente era participante do núcleo comunista da vila, questionava o interventor sobre as dificuldades das

negociações e o descumprimento de acordos firmados pelo governo com os articuladores da greve. Chama a atenção que elas se colocavam como porta-vozes do movimento grevista e pressionavam o interventor. Acerca da greve, afirmaram:

> hoje, vendo todos esses esforços ameaçados por maus elementos, tentando o "FURO", o qual não se dará, pois que a luta doravante, será desencadeada pelas DONAS de casa, a mulher do mineiro já cansadas de tanto passar misérias e privações de toda a espécie e ver seus esposos e pais escravizados, pelos Srs. poderosos do C.A.D.E.M.[10]

A relação com os relatos de espancamentos de trabalhadores que queriam voltar a trabalhar é nítida. A carta é de 3 de março, e no dia seguinte, por exemplo, "um não grevista de 35 anos admitiu ter sido perseguido por um grupo de mulheres "que andavam atacando os operários que estavam trabalhando". O fato teria ocorrido no dia 4 de março, quando voltava do serviço" (SPERANZA, 2014, p. 198).

Na mesma carta, as mulheres se colocavam, de vez, enquanto sujeitas na movimentação e resistência grevistas:

> Nós mulheres, esteio do lar, estamos dispostas a entrar na luta pelas reivindicações dos operários, perderemos o amor a tudo, estamos dispostas a sermos varridas pela metralha das forças armadas, mas não nós deixaremos sucumbir pela miséria ou pela fome que nos é imposta.[11]

[10] Carta da Comissão da Mulher Mineira de Butiá ao Interventor Militar Capitão Ezebener Cabral de Mello, 3 mar. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.
[11] Carta da Comissão da Mulher Mineira de Butiá ao Interventor Militar Capitão Ezebener Cabral de Mello, 3 mar. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

Sua consciência do papel da mulher na sociedade, enquanto "esteio do lar", não as impedia de firmarem posições, pois estavam conscientes que as condições de trabalho e vida do local onde moravam as afetavam tal qual seus maridos e filhos. Por fim, colocavam uma série de reivindicações ao interventor militar, comprometendo-se que se elas fossem atendidas na "quinta-feira, dia 6, a descida em massa de todos os mineiros" ao espaço de trabalho.[12] Estranhamente, ou não, no dia 8 de março o jornal *Correio do Povo* noticiou o fim da greve nas minas de São Jerônimo. Não podemos deixar de lado toda a pressão e articulação promovidas pelos trabalhadores. Orientados e motivados pelo MUT, mantiveram-se paralisados em prol do movimento. Entretanto, é inegável que as informações colhidas por esta carta direcionam nossa percepção de que esse grupo feminino pode ter auxiliado no pesar da balança.

Findada a greve, iniciou-se um período de perseguições. Pelo protagonismo assumido na greve, sobretudo através do MUT, muitos operários acabaram sendo apontados como comunistas pelo Cadem e foram os "principais alvos de represálias" (SPERANZA, 2014, p. 195). Pode-se pensar que estas represálias poderiam recair, também, sobre as mulheres comunistas. Porém, ao que podemos saber, ocorreu com apenas uma delas. Maria Siani Festa foi demitida da Caixa de Pensões e Aposentadorias em abril de 1946, logo após o fim da greve. A motivação apontada pela Caixa foi que ela teria realizado um aborto em uma paciente, sendo esse

[12] Carta da Comissão da Mulher Mineira de Butiá ao Interventor Militar Capitão Ezebener Cabral de Mello, 3 mar. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

um procedimento exclusivamente médico. Maria confessou ter realizado o procedimento, mas se defendeu ao afirmar que "por determinações de médicos"[13] realizou outros procedimentos semelhantes. Contudo, sua defesa não foi capaz de reverter a sua demissão.

Já afirmamos aqui que a Caixa era uma instituição que sofria forte influência do Consórcio Minerador e logo após a greve os comunistas passaram a ser vigiados com maior recorrência. Isso pode ser constatado por um relatório elaborado pela mineradora intitulado "Elementos estranhos à CCMB que se destacaram nas greves de 3/1/46 e 30/1/46 nas minas de Butiá", localizado no Arquivo do Museu Estadual do Carvão. Nele, uma série de nomes apontados como comunistas são elencados. A lista não está em ordem alfabética e tem como primeiro nome citado o da única mulher da lista: Maria Siani Festa.

Ela é caracterizada pela empresa da seguinte forma:

> Maria Siani Festa = Enfermeira da CAP. de Mineração. Comunista confessa há mais de 10 anos. Instigadora de todo o movimento comunista em Butiá. Animadora das greves que tem ocorrido na Mina em 1945 e 1946. Contribuiu com dinheiro para manter os operários em greve. É um dos elementos mais perigosos de Butiá.[14]

Dessas informações podemos tirar dois pontos. O primeiro é que Festa ser citada como a primeira da lista registra a sua importância

[13] Portaria 14/49, 30 abr. 1946. Caixa de Aposentadoria e Pensões dos Mineiros, Porto Alegre. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.02.
[14] Elementos estranhos à CCMB que se destacaram nas greves de 3/1/46 e 30/1/46 nas minas de Butiá, 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

fundamental dentro da comunidade mineradora, tanto entre homens quanto entre as mulheres. Em segundo plano, a periculosidade apontada pela empresa revela a sua marcante militância em prol das lutas, questionando nominalmente a mineradora.

Inclusive, a presença de Festa nos meios políticos do PCB pode ser constatada, por uma carta enviada por dois importantes articuladores do MUT na greve, Luiz Dorvalino Feijó e Anaurelino Dornelles. Na carta, Feijó, que está em Porto Alegre, envia o escrito a seu camarada Dornelles que está na Mina de Ratos, em 25 de maio de 1946. Em determinado momento diz: “Dona Maria viaja hoje para aí”,[15] sem citar nenhum sobrenome, ou seja, poderia ser qualquer Maria. Entretanto, a carta foi interceptada pela Delegacia de Ordem Política e Social, que no interrogatório dos militantes questionou, nominalmente: “Porque comunica num tópico da carta de que Maria Siani Festa voltará para as Minas?”.[16] Isso nos sinaliza que ela estava sendo vigiada, tanto pelo aparato repressivo policial quanto pelo consórcio. Pois, este interrogatório foi encaminhado pelo Diretor do DOPS, Theobaldo Neumann, por solicitação do Cadem.

Portanto, estes fatos nos auxiliam a embasar a suposição que a demissão de Maria Festa de seu posto da Caixa foi uma retaliação a sua militância destacada na greve de 1946.

[15] Carta de Luiz Dorvalino Feijó a Anaurelino Baptista Dornelles, 25 mai. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.
[16] Cópia de termos de declarações prestado ao D.O.P.S, 27 mai. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

Não sabemos o impacto real que a carta das mulheres ao interventor teve no rumo final da greve. Contudo, suponho que foi significativo, pois esse grupo de mulheres utilizou, posteriormente, a estratégia escrita mais uma vez. Com os cortes de medidas assistencialistas pelo Cadem em retaliação à greve, o grupo de mulheres de Butiá enviou um abaixo-assinado a ninguém menos que o Presidente da República, Eurico Gaspar Dutra, em 9 de maio de 1946. Elas estavam “pedindo providências contra a expulsão de trabalhadores da vila, e reclamando em relação à falta de água encanada, dificuldade de obter alimentos, problemas no atendimento médico e outros” (MANDELLI, 2023, p. 107). Além disso, as autodenominadas “mães, esposas, noivas, irmãs e filhas de mineiros do Butiá”,[17] pediam a intervenção do presidente da República contra a demissão da “Dona Maria Festa, grande amiga da família”, feita pela Caixa de Pensões e aposentadorias “através de sua direção reacionária”. Segundo elas, Maria Festa “apesar de sua idade já avançada, anda todos os dias, quase todas as noites, atendendo um ou outro infeliz enfermo”.

A formulação desse abaixo-assinado é intrigante, pois ao longo de suas linhas envia ao Presidente reclamações relacionadas a questões cotidianas como a falta de acesso à água, à carne, às escolas e hospitais. A similitude com a denúncia de Maria Festa, em dezembro do ano anterior, é

[17] Abaixo-assinado das parentes femininas dos mineiros de Butiá ao Presidente da República, 9 mai. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

gritante. Comparando dois trechos entre a carta e a denúncia, podemos perceber essa semelhança. Na sua entrevista, Festa afirma que:

> A mulher do mineiro levanta-se às 3 horas da madrugada para ir buscar a água com que fazer o café para o marido, algumas delas, a 3 até 4 léguas de distância, percurso que cobrem a pé, conduzindo um carrinho de mão que transporta 2 latas tipo carbureto ou querosene. (VOZ DO POVO, 16/12/1945, p. 2)

Ao passo que as mulheres de Butiá, em seu abaixo-assinado, escrevem:

> Aqui a doença campeia em grande parte pela falta de alimentação e melhor assistência médico-hospitalar, mas muito mais ainda pela falta de água. É preciso caminhar-se não quadras, mas quilômetros para trazer-se água para beber e fazermos a comida para nossos familiares.[18]

Além disso, tal qual as mulheres de Butiá, Festa alcunha o diretor da Caixa de "mentalidade reacionária" (VOZ DO POVO, 16/12/1945, p. 2). Ao mesmo tempo, na denúncia, a enfermeira alfineta os operários já que "estes não compreendendo que são a chave da economia, não sabem sequer fazer as suas reivindicações" (VOZ DO POVO, 16/12/1945, p. 2), ao passo que as mulheres de Butiá denotam que os "trabalhadores ainda não conseguiram o direito de dirigir suas instituições".[19]

[18] Abaixo-assinado das parentes femininas dos mineiros de Butiá ao Presidente da República, 9 mai. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.
[19] Abaixo-assinado das parentes femininas dos mineiros de Butiá ao Presidente da República, 9 mai. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

Por fim, algo em comum tanto na carta ao interventor, na denúncia de Festa e no abaixo-assinado das mulheres ao Presidente Dutra é a classificação dos ganhos dos operários como um "salário-fome".

Portanto, diante dessas evidências e aproximações, considerando o grau de analfabetismo conhecido naquela quadra do século XX, a fluência política de Festa e seu trânsito nos meios comunistas, podemos afirmar que Maria Siani Festa influenciou, quiçá elaborou, estes escritos que são extremamente importantes para a percepção da presença feminina nas articulações políticas daquele período.

Ainda em relação a este último abaixo-assinado, as saudações iniciais chamam atenção: "Saudações antifascistas". Essa posição "pode indicar um envolvimento político com o PCB" (MANDELLI, 2023, p. 108). Naquele período, o Partidão tinha como programa apoiar reformas realizadas pelo Estado e levantavam uma bandeira contra o nazifascismo. Portanto, a posição contra o fascismo era uma bandeira de luta dos militantes à época, e as mulheres de Butiá não ficaram de fora. Não existem, até o momento, evidências que nos indiquem a chegada desse abaixo-assinado nas mãos do Presidente Dutra, mas sim que chegaram à capital federal, o Rio de Janeiro.[20]

Somente 16 dias após o envio da carta, o jornal carioca *Tribuna Popular* publicou uma extensa matéria acerca das condições de vida dos

[20] Como será apresentado, o abaixo-assinado foi tema de uma reportagem produzida em um periódico comunista do Rio de Janeiro chamado *A Tribuna Popular*.

mineiros e suas famílias após a greve, com base no abaixo-assinado. O periódico era ligado ao PCB carioca, outro indicativo forte da ligação da carta com o partido. Além disso, o título da matéria, "No campo de concentração dos mineiros de Butiá", é sugestivo e dialoga com as saudações antifascistas das mulheres da comunidade mineradora.

Igualmente às mulheres, a matéria denuncia o destelhamento das casas de mineiros participantes da greve, bem como a falta de água, alimentos, educação e saúde. Todavia, em uma das seções da reportagem, vem à tona um escrito interessantíssimo acerca de "Dona Maria Festa, a amiga dos mineiros" (TRIBUNA POPULAR, 25/05/1946, p. 15). Conforme se escrevia no jornal, "os anos já lhe pesavam bastante. Envelhecera". Maria tinha 54 anos.[21] No entanto, os mineiros ainda a consideravam, além de "velhinha tão boa", "nossa melhor amiga, a defensora da família mineira" (TRIBUNA POPULAR, 25/05/1946, p. 15).

Vemos aqui um contraponto entre fontes: "velhinha tão boa" *versus* "elemento mais perigoso". O que fica evidente no final da reportagem:

> No coração de dona Maria Siani Festa florescia a grande paixão pela liberdade. Cidadã brasileira, altamente democrata e patriota, vibrava em uníssono com as grandes causas do proletariado e do povo. Odiavam-na, por isto, os sangue-sugas do CADEM. E fizeram

[21] Maria faleceu em 1978, aos 86 anos, na cidade de Porto Alegre. Arquivo Histórico Permanente do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul. Comarca de Porto Alegre. 2ª Vara de Família e Sucessões. Arrolamento de Bens de Maria Siani Schmidt. Acondicionador F9001998844189. Processo nº 685. 1982. Sobre a percepção de sua velhice, podemos pensar acerca da expectativa de vida que a comunidade mineira tinha naquele período, segundo Freitas (2021), em 1943, a mortalidade na faixa etária entre 51 e 55 anos era destacável, perdendo somente para a mortalidade infantil (p. 83).

> com que ela fosse demitida, sem aviso prévio, sem indenização nem processo. (TRIBUNA POPULAR, 25/05/1946, p. 15)

A sua militância e atuação enquanto enfermeira, portanto, a colocaram como uma pessoa de prestígio em meio àquela comunidade. O que nos auxilia a explicar que apesar da sua demissão, das perseguições e vigilâncias, a “velhinha perigosa” ficou nas minas. Maria Siani Festa só saiu das Minas de Butiá em 1951,[22] após ter sido processada pelo Cadem por morar em uma casa da companhia e não trabalhar nos serviços de mineração.

Considerações finais

Observamos que Maria Festa, enfermeira-parteira considerada “perigosa”, teve uma destacada atuação no seio dessas famílias embrenhada na mineração de carvão. A greve de 1946, portanto, ganha uma nova personagem. Através da sua trajetória, pode-se verificar seu protagonismo e o investimento do PCB em sua figura, visto as reportagens jornalísticas e seu possível trânsito regional. Contribuindo com a historiografia social do trabalho, o presente artigo objetivou analisar como as mulheres superaram a esfera doméstica e, em uma perspectiva de classe, requeriram melhores condições de trabalho aos operários. Entretanto, não deixaram de reivindicar questões referentes ao seu próprio cotidiano de vida. Neste processo político, buscamos destacar a liderança de Maria Festa.

[22] Arquivo Histórico Permanente do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul. Comarca de São Jerônimo. Escrivania do cível e crime. Acondicionador F900199765854. Processo nº 579. 1950.

Sua articulação e posicionamento contra as imposições exploratórias do Cadem, mediante entrevistas, ou indiretamente, via as cartas ao interventor e ao Presidente da República, demonstram esta liderança. Além disso, seu prestígio em meio a esta comunidade é notável por meio das fontes. Tal prestígio pode ser atribuído a sua militância e a influência política dentro do PCB, e pela sua dedicação aos cuidados de saúde da família mineira.

A excepcionalidade de sua história é vista aqui pela disponibilidade de fontes que citam seu nome, mas, ao mesmo tempo, esses documentos alargam nossa noção sobre outras mulheres que estavam dispostas a tudo pela melhoria das condições de vida. Carlo Ginzburg, em seu trabalho magistral em *O queijo e os vermes*, alerta que "sabemos muita coisa sobre [o moleiro] Menocchio. De Marcato ou Marco — e de tantos outros como ele, que viveram e morreram sem deixar rastro — nada sabemos" (GINZBURG, 2006, p 192).

Desta forma, o esboço nesse artigo de uma biografia de Maria Siani Festa traz ao presente um conjunto de mulheres invisibilizadas, que agiram, juntamente com ela, em um contexto amplamente masculino. Sabemos muito sobre Festa, sobre as mulheres comunistas de Butiá, que viveram e morreram sem deixar rastros – muito pouco sabemos.

A "notória baixa produção de biografias de mulheres comunistas brasileiras" (NUNES, 2021, p. 19) justifica a presente pesquisa, que ainda tem muitos caminhos a seguir. A biografia nos parece "o desenvolvimento de

um ser orgânico totalmente imerso no espaço social e determinado pelas relações ali presentes" (GRIBAUDI, 2021, p 193). Tendo este espaço e essas relações em mente, surgem inúmeras possibilidades de análises que corroboram com a imersão de Festa nesta sociedade. Seja a discussão dos direitos abortivos de mulheres na região carbonífera e sua ligação com o PCB, seja o confronto das propagandas assistencialistas da empresa mineradora, ou quem sabe, a sua formação política anterior a viagem às minas, potentes caminhos de microanálise frente a disponibilidades de fontes dessa personagem, que aos nossos olhos do presente, é, de muitos modos, excepcional. Assim sendo, escrever a história de Maria Siani Festa pode contribuir para que o seu nome continue sendo uma festa aos oprimidos, e sua trajetória, um exemplo de periculosidade aos opressores.

Fontes

Arquivo Histórico da Mineração do Museu Estadual do Carvão

Abaixo-assinado das parentes femininas dos mineiros de Butiá ao Presidente da República, 9 mai. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

Carta da Comissão da Mulher Mineira de Butiá ao Interventor Militar Capitão Ezebener Cabral de Mello, 3 mar. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

Carta de Luiz Dorvalino Feijó a Anaurelino Baptista Dornelles, 25 mai. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

Cópia de termos de declarações prestado ao D.O.P.S, 27 mai. 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

Elementos estranhos à CCMB que se destacaram nas greves de 3/1/46 e 30/1/46 nas minas de Butiá, 1946. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.01.

Portaria 14/49, 30 abr. 1946. Caixa de Aposentadoria e Pensões dos Mineiros, Porto Alegre. Arquivo Histórico da Mineração-Museu Estadual do carvão, caixa 3, série cartas do Sindicato, 08.02.

Arquivo Histórico Permanente do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul

Arquivo Histórico Permanente do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul. Comarca de Porto Alegre. 2ª Vara de Família e Sucessões. Arrolamento de Bens de Maria Siani Schmidt. Acondicionador F9001998844189. Processo nº 685. 1982.

Arquivo Histórico Permanente do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul. Comarca de São Jerônimo. Escrivania do cível e crime. Acondicionador F900199765854. Processo nº 579. 1950.

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Comarca de Porto Alegre. Vara de Jurisdição Criminal. 1º Cartório do Crime. Processo nº 4720. 1938

Hemeroteca digital da Biblioteca Nacional

COMITÊ distrital do PCB em São Jerônimo. A Tribuna Popular, Rio de Janeiro, p. 1, 17 ago. 1945. Disponível em: https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154547&pagfis=651. Acesso em: 20 fev. 2025.

COMO TRABALHAM os mineiros em Butiá. Voz do Povo, Caxias do Sul, p. 2, 16 dez. 1945. Disponível em: https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=882739&pagfis=6. Acesso em: 27 fev. 2025.

COMUNISTAS presos em Porto Alegre. Correio da Manhã, Rio de Janeiro, p. 2, 13 novembro 1937. Disponível em: https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=089842_04&pesq=%22Maria%20Siani%20Festa%22&pasta=ano%20193&hf=memoria.bn.br&pagfis=43476. Acesso em: 20 jan. 2025.

NO CAMPO de concentração dos mineiros do Butiá!. Tribuna Popular, Rio de Janeiro, p. 15-16, 25 maio 1946. Disponível em: https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154547&pagfis=2537. Acesso em: 20 fev. 2025.

SERVIÇO de enfermeira e massagista. A Federação, Porto Alegre, p. 3, 14 fevereiro 1934. Disponível em: https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=388653&pesq=%22Casa%20de%20Corre%C3%A7%C3%A3o%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=74840. Acesso em: 03 mar. 2024.

Referências bibliográficas

ALVES, Iracélli da Cruz. “Mulheres, PCB e feminismos: disputas e tensões (1930-1937)”. Revista Esboços, Florianópolis, v. 25, n. 40, p. 435-452, dez. 2018.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). Usos & abusos da história oral. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996.

FRACCARO, Glaucia Cristina Candian. Uma história social do feminismo: diálogos de um campo político brasileiro (1917-1937). Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 31, n. 63, 2018, p. 7-26.

FREITAS, Tassiane Mélo de. Das minas de carvão para os clubes de futebol e sociedades recreativas: experiência de classe entre o operariado da indústria carbonífera do Rio Grande do Sul (1930-1950). Tese (Doutorado em História) - PPGH-UFSM, RS, Santa Maria, 2021.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução: Maria Betânia Amoroso. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRIBAUDI, Maurizio. Percursos individuais e evolução histórica: quatro trajetórias operárias na França do século XIX. *In*: CARNEIRO, Deivy; VENDRAME, Maíra Ines (org.). Espaços, escalas e práticas sociais na micro-história italiana. Rio de Janeiro: FGV, 2021. cap. 7, p. 160-197.

KONRAD, Glaucia Vieira Ramos. Os trabalhadores e o Estado Novo no Rio Grande do Sul: um retrato da sociedade e do mundo do trabalho (1937-1945). 2006. Tese (Doutorado em História) - IFCH-Unicamp, Campinas, 2006.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). Usos & abusos da história oral. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. cap. 12, p. 167-182.

LORIGA, Sabina. A biografia como problema. *In*: REVEL, Jacques. Jogos de escalar: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 225-251.

MANDELLI, Bruno. Greves, repressão e resistência: uma história comparada dos mineiros de carvão no sul do Brasil (1945-1964). 2023. Tese (Doutorado em História) - PPGH, UFRGS, Porto Alegre, 2023.

MATOSO, Caroline Duarte. "NOSSOS CORPOS FORAM BOAS RAÍZES NA FECUNDA TERRA DA LUTA": a agência das mulheres operárias e o PCB (Rio Grande, 1950-1954). 2024. Tese (Doutorado em História) - PPGH-UFRGS, Porto Alegre, 2024.

NEGRO, Antonio Luigi. & SILVA, Fernando Teixeira da. "Trabalhadores, sindicatos e política". In: FERREIRA, J. & DELGADO, L. A. N. (orgs.). O Brasil Republicano vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

NUNES, Guilherme Machado. Mulheres comunistas no Brasil: Elisa Kauffmann Abramovich, Julieta Battistioli e Júlia Santiago da Conceição (1935-1965). 2021. Tese (Doutorado em História) - PPGH-UFRGS, Porto Alegre, 2021.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção social. *In*: REVEL, Jacques (org.). Jogos de escala: a experiência da microanálise. Tradução: Dora Rocha. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. cap. 1, p. 15-39.

SCHMIDT, Benito Bisso. História e Biografia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). Novos domínios da história. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. cap. 10, p. 187-205.

_____, Benito Bisso. Os múltiplos desafios da biografia ao/à historiador/a. Diálogos, [*s. l.*], v. 21, n. 2, p. 44-49, 2017.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade, [s. l.], v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SPERANZA, Clarice Gontarski. Cavando direitos: as leis trabalhistas e os conflitos entre os mineiros de carvão e seus patrões no Rio Grande do Sul (1940-1954). São Leopoldo: Oikos, 2014. 295 p.

_____, Clarice Gontarski. Gênero e classe numa comunidade de mineração de carvão do Brasil em meados do século XX. Revista Latinoamericana de Trabajo y Trabajadores, [s. l.], n. 1, p. 113-136, 2020.

THOMPSON, Edward P. Algumas observações sobre classe e “falsa consciência”. *In*: As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Organizadores: Antonio Lugi Negro e Sergio Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, 269-281.

TILLY, Louise A. Gênero, história das mulheres e história social. Cadernos Pagu, Campinas, n. 3, p. 28-62, 1994.

WILLIANS, Cody A. "To sacrifice the vital rhythms of their being": Impairment, resistance, and industrial crises in São Jerônimo, Rio Grande do Sul, 1944-1964. 2019. 50 p. Dissertação (Mestrado em Artes) - Departamento de História, Universidade de Oklahoma, Norman, Oklahoma, 2019.

XAVIER, Tamires Soares. Nas trincheiras da sobrevivência: a Segunda Guerra Mundial e suas implicações para os trabalhadores no Rio Grande do Sul. 2020. Tese (Doutorado em História) – PPGH-UFSM, RS, Santa Maria, 2020.

ARTIGO

Entre a Razão e a Revelação: Deísmo e Evangelicalismo na América do século XVIII e XIX*

Fernando Cyrillo Júnior**

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p401-417

resumo

Este artigo investiga a relação entre o deísmo iluminista e o evangelicalismo na formação dos Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX. Contesta-se a visão de um triunfo absoluto do revivalismo religioso sobre o racionalismo, no qual o Segundo Grande Despertar representaria a decadência do iluminismo americano. A análise dessas visões permitirá reconstruir disputas e sínteses que moldaram a identidade religiosa e política do país. Enquanto pensadores como Thomas Paine, Thomas Jefferson e Elihu Palmer defenderam uma religião natural baseada na razão, o evangelicalismo em ascensão consolidou-se por meio de estratégias proselitistas e apelo emocional. No contexto político pós-Revolução, a imprensa tornou-se um campo de disputa, no qual os deístas combatiam a religião revelada, enquanto os evangélicos associavam a "infidelidade" à ameaça moral. Este estudo adota uma abordagem da história intelectual para analisar o diálogo entre o deísmo iluminista e o evangelicalismo na formação dos Estados Unidos. Entre os textos analisados, destaca-se o jornal *American Aurora*, obras de deístas, como os expostos em *The Examiners Examined*, e escritos de líderes cristãos, como o Antidote to Deism de Uzal Ogden. Além disso, a pesquisa considera as contribuições de figuras influentes como Lorenzo Dow, James Wilson, Elihu Palmer e Ezra Stiles, cujas ideias e posicionamentos oferecem subsídios para compreender o diálogo e a tensão entre a razão e o apelo emocional na consolidação das correntes religiosas.

PALAVRAS-CHAVES: Deísmo; Evangelicalismo; Iluminismo.

* Agradecimentos ao meu orientador, Dr. Daniel Gomes de Carvalho, pelas valiosas orientações. O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2024/22117-1

** E-mail para contato: fernandocyrillo15@gmail.com. Filiação: FFLCH - USP.

Entre a Razão e a Revelação: Deísmo e Evangelicalismo na América do século XVIII e XIX

Fernando Cyrillo Júnior

Introdução

Este artigo tem como objetivo analisar o cenário político e religioso dos Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX, com ênfase nas disputas entre o deísmo e o evangelicalismo durante a construção da nova nação americana. Embora influenciados por correntes intelectuais externas, tanto o Iluminismo norte-americano quanto o evangelicalismo deram origem a debates próprios, enraizados no contexto local. Nesse sentido, embora a historiografia aponte frequentemente o completo triunfo do evangelicalismo sobre o Iluminismo, este estudo busca explorar novas interpretações a partir da História Intelectual, oferecendo novas perspectivas sobre a construção do evangelicalismo na primeira República norte-americana.

Para alcançar os objetivos propostos, será realizada uma análise dos conceitos e discursos presentes em panfletos e jornais e nas ideias de intelectuais dos séculos XVIII e XIX. O estudo se baseará na investigação de jornais e panfletos, como *Gazette of the United States*, *Porcupine's Gazette*, *American Aurora* e *Temple of Reason*.[1] Além disso, serão examinadas as contribuições de intelectuais como Elihu Palmer, Lorenzo Dow, James Wilson e Ezra Stiles, a fim de compreender as tensões e os diálogos entre os diferentes espectros de pensamento do período.

[1] O Aurora, jornal antifederalista liderado por Benjamin Bache, atacava o governo de Washington e Adams por supostas tendências monárquicas e traição à aliança francesa, sendo por isso rotulado como "sedicioso" por periódicos federalistas como a Gazette of the United States e o Porcupine's Gazette. Paralelamente, o Temple of Reason dedicava-se a popularizar o deísmo, promovendo uma visão racionalista da religião fora das estruturas eclesiásticas.

O início da história dos Estados Unidos foi marcada por intensos debates políticos sobre a religião, resultando na desestabilização das igrejas estaduais e na proibição constitucional de um estabelecimento nacional de religião. Inicialmente, esses debates ocorriam entre diferentes denominações protestantes, mas o Iluminismo começou a ser visto pelas bases ortodoxas como uma ameaça à fé religiosa, trazendo consigo o temor de irreligião, descrença e infidelidade. Havia o receio de que a liberdade religiosa pudesse abrir caminho para que "infiéis" conquistassem influência cultural e política.

Durante a Primeira República Americana, a Era do Iluminismo já vivia seus últimos anos, enquanto o racionalismo começava a perder força diante do crescimento do revivalismo religioso. As pessoas cada vez mais demonstravam uma preferência por um Deus que apelava às emoções em detrimento da razão. No entanto, como argumenta Paul Campbell (2015), o Iluminismo não se rendeu silenciosamente a essa mudança. *The Age of Reason*, de Thomas Paine, por exemplo, causou um impacto profundo em ambos os lados do Atlântico. Na América, pensadores como Elihu Palmer seguiram o caminho de Paine. Os livres-pensadores buscavam levar os princípios do Iluminismo e da razão além dos limites da elite intelectual, tentando alcançar um público mais amplo. Essa intenção se torna clara ao se analisar a linguagem usada em publicações como o *Temple of Reason*, que evidenciava o esforço desses pensadores em tornar acessíveis suas ideias ao público popular (CAMPBELL, 2015).

Como já mencionado, uma das ideias mais difundidas sobre o início da república norte-americana defende que havia um confronto polarizado

entre o evangelismo e os racionalistas – entre a religião revelada e a natural, entre o coração e a razão. Segundo alguns estudos, após um breve flerte com o iluminismo, os americanos teriam optado com vigor pelo revivalismo, fazendo do Segundo Grande Despertar o marco do fim do iluminismo americano. No entanto, para Nathan O. Hatch (1989), a definição rígida de opostos entre racionalistas e evangélicos apresenta dois problemas. O primeiro é que, ao enfatizar essa divisão, corre-se o risco de enxergar os debates religiosos apenas sob uma ótica intelectual, desconsiderando também suas dimensões sociais. Hatch argumenta que as teologias populares incorporaram inusitadas combinações entre elementos da cultura de elite e da cultura popular de um sobrenaturalismo renovado e do racionalismo iluminista, de experiências místicas e literalismo bíblico, além da retórica evangélica e jeffersoniana (HATCH, 1989).

A historiografia protestante americana do século XIX, até recentemente, era amplamente dominada pelo estudo do Segundo Grande Despertar e de seus movimentos missionários e reformistas. Somente nos últimos anos surgiu um interesse crescente pelo estudo do ceticismo e da "infidelidade" nesse mesmo período. Esse novo enfoque tem sido impulsionado por historiadores, cujos trabalhos demonstram que a ascensão do movimento evangélico, no início do século XIX, ocorreu paralelamente a um aumento do papel público do ceticismo. Com a ausência de uma denominação cristã oficial nos Estados Unidos, muitos evangélicos buscaram formas alternativas de combater as ameaças representadas por deístas como Thomas Paine e Elihu Palmer.

Os meios utilizados para debater o deísmo e denunciar o catolicismo eram amplamente divulgados por meio de panfletos, sociedades organizadas, periódicos e jornais. A argumentação persuasiva foi a principal ferramenta para influenciar a ordem cívica. Thomas S. Kidd (2023) aponta que, nesse momento de experimentação americana, não era mais a coerção do Estado, de cima para baixo, que moldava a sociedade, mas sim a mobilização dos próprios cidadãos, de baixo para cima, que influenciava a opinião pública. Assim, em uma esfera pública moldada pela liberdade de expressão, os esforços dos livres-pensadores, que frequentemente atacavam as Escrituras, acabaram provocando uma reação popular em defesa do cristianismo protestante tradicional, que eventualmente prevaleceu (KIDD, 2023).

Em *An Age of Infidels*, Eric R. Schlereth (2013) afirma que, embora a infidelidade na era pós-revolucionária, em teoria, se aplicasse aos não cristãos, na prática, o termo "infiel" era frequentemente associado aos deístas. Um pequeno grupo de livres-pensadores deístas desencadeou uma competição para redefinir os limites da tolerância religiosa. Enquanto vários protestantes procuravam restringir quais crenças poderiam ser publicamente expressas, os deístas defenderam uma inclusão mais ampla. Schlereth (2013), junto com estudiosos como Amanda Porterfield (2012), argumentou que a ascensão evangélica e a consequente desestabilização das igrejas exigiu um esforço para estabelecer limites religiosos, incluindo a denúncia da ameaça representada pelos "infiéis". Assim, pode-se entender o deísmo como um movimento que, por meio de suas filosofias, contribuiu

para desestabilizar o crescimento linear do evangelismo nos Estados Unidos que avançou em diálogos e conflitos com os radicais.

Eric Schlereth (2013), assim como Nathan O. Hatch (1989), prefere não encerrar suas análises a partir do Segundo Grande Despertar. Para Schlereth (2013), o debate entre fiéis e infiéis, deístas e antideístas, desdobra-se de maneira específica, moldado por transformações jurídicas e culturais singulares que redefiniram o lugar da religião na vida pública após a independência. Segundo o autor, narrar a história da "infidelidade" na América exige atenção tanto aos desenvolvimentos no contexto do mundo atlântico moderno quanto ao percurso singular da nova nação, que se transformava cultural e politicamente. Schlereth (2013) analisa o entrelaçamento entre Iluminismo e evangelicalismo como um processo de conflitos e empréstimos mútuos. Um exemplo é a criação da *Theophilanthropic Society*, que imitava a estrutura racional e burocrática das sociedades deístas. Além disso, os evangélicos responderam ao "livre exame" defendido pelos deístas adotando uma abordagem que valorizava a investigação bíblica, embora dentro de limites teológicos bem definidos.

Em *Conceived in Doubt: Religion and Politics in the New American Nation*, Amanda Porterfield (2012) argumenta que o crescimento do evangelicalismo no século XIX também foi impulsionado pelo papel que a religião passou a exercer como fonte de autoridade moral em regiões onde o Estado ainda era frágil. Nesse contexto, as igrejas funcionavam como centros de poder local. Assim, compreende-se que essa função não era meramente antagônica ao Iluminismo, mas representava uma resposta prática ao vazio institucional. Outro elemento relevante é a intensa disputa

partidária da época. Tanto federalistas quanto jeffersonianos instrumentalizaram a religião para atacar seus adversários, associando o ceticismo à imoralidade e a religiosidade à virtude cívica. Nesse sentido, o evangelicalismo não se apresentava somente como uma reação filosófica ao Iluminismo, mas também como uma ferramenta retórica e prática em um jogo de poder marcado pela desconfiança generalizada.

Richard Brubaker (1998) faz um extenso estudo do jornal *American Aurora* e revela um período de intensa polarização política nos EUA no final do século XVIII, no qual a imprensa se tornou um campo de batalha entre republicanos e federalistas. Além do conflito partidário, a imprensa refletia divisões filosóficas mais profundas, como o embate entre iluminismo racionalista (representado por Thomas Paine e o deísmo) e o conservadorismo religioso dos federalistas. Enquanto o Aurora defendia ideais da Revolução Francesa e ridicularizava proclamações religiosas de Adams, seus adversários o acusavam de “ateísmo jacobino” (BRUBAKER, 1998).

Nesse cenário de disputa, intensificam-se os embates nos jornais, nos debates públicos e nas produções literárias. John Robison (2015), professor de filosofia natural na Universidade de Edimburgo, argumentou em seu tratado *Proofs of a Conspiracy Against All the Religions and Governments of Europe* (1798) que sociedades secretas, como os Illuminati, estariam orquestrando eventos em escala global, incluindo a Revolução Francesa. Sua teoria foi amplamente aceita por clérigos nos Estados Unidos, resultando em uma onda de sermões no final do século XVIII que

propagavam a crença na existência de sociedades secretas operando no país (CAMPBELL, 2015).

Os escritores cristãos nos Estados Unidos como Uzal Ogden (2018) em *Antidote to Deism* usaram como argumento que a superioridade moral dos americanos, devido às convicções religiosas, era imune a "desastres" como os ocorridos na França. Dessa forma, percebe-se a estratégia adotada para desencorajar os deístas e lançar crenças morais nos cidadãos americanos contra a infidelidade, ou melhor, contra a descrença nas bases religiosas do catolicismo.

Ademais, Christopher Grasso (2018) afirma que, no cerne da luta antideísta, estava a convicção de que uma cidadania virtuosa pressupunha que questionar a revelação não era apenas heterodoxo, mas também antiamericano. No entanto, apesar da abertura de espaço para a liberdade religiosa, muitos americanos ainda hesitavam em se lançar na liberdade espiritual e religiosa, muitos até mesmo se sentiram na obrigação de se lançar à ofensiva contra essa liberdade.

Já o outro lado nessa guerra de panfletos, de acordo com Paul Campbell (2015), produziu menos publicações. O pensamento livre, em sua forma mais militante durante o período, pode ser encontrado nos escritos de Elihu Palmer e Thomas Paine. Ambos sustentaram que a alma era imortal e os acontecimentos mundiais avançavam inevitavelmente em direção a um estado de perfeição secular (GANNON, 1996). Publicações como *The Examiners Examined* (1794), de Elihu Palmer, escrito com o propósito principal de defender *The Age of Reason*, de Thomas Paine, expressava uma confiança na vitória final do Iluminismo tão certa quanto

Antidote to Deism expressava em relação ao cristianismo. De novembro de 1800 a fevereiro de 1801, Elihu Palmer trouxe longos anúncios sobre seus discursos, cujo teor demonstrou sua contínua dedicação aos preceitos do deísmo e às críticas contra as bases religiosas do catolicismo.

O jornal *Temple of Reason* foi uma vanguarda na tentativa de popularizar o deísmo e levá-lo ao público geral. No entanto, como destaca Gordon Wood (1993), quando o poder chegou às mãos dos cidadãos comuns, o Iluminismo não exerceu grande atração sobre eles. Elihu Palmer (1801, p.393, tradução própria) observou que "o privilégio de raciocinar e acreditar por nós mesmos começa a ser exercido",[2] mas, quando os americanos tomaram suas próprias decisões, muitos optaram por um Deus do destino e da emoção, em vez do Deus da Razão.

Palmer acreditava que um dos maiores obstáculos para os deístas foi a divisão política e religiosa existente entre eles. Essa fragmentação impediu uma frente unificada e coesa que pudesse competir de forma eficaz com a mobilização evangélica, dificultando assim sua influência sobre a população marginalizada (APONTE, 2012).

Nessa perspectiva, o uso adequado da educação e da ciência conduziria os homens a uma vida virtuosa, que não seria guiada somente pelo desejo de autossatisfação. Essa prática virtuosa, por sua vez, revelaria a verdade. Contudo, essa verdade não dependia de uma religião revelada, nem do uso da Bíblia ou da vida de Cristo (GANNON, 1996).

[2] No original: "But the times are now changing; the privilege of reasoning and believing for ourselves, begins to be exercised".

Nesse contexto, a questão da "falta de sucesso" dos deístas em comparação aos evangélicos na conquista da população marginalizada pode ser explicada por vários fatores. Embora ambos os grupos oferecessem um aumento no poder individual, sem a interferência direta de outras forças, Paul Campbell (2015) aponta que a principal distinção residia na atuação proselitista dos evangélicos. Eles conseguiram mobilizar e envolver as comunidades de forma mais efetiva, transmitindo suas mensagens de maneira acessível e marcante. Em contrapartida, os deístas continuaram associados à ideia de que o Iluminismo era uma filosofia exclusiva das classes mais cultas. Essa associação limitou sua capacidade de alcançar um público mais amplo e diversificado.

A ambiguidade de Lorenzo Dow, Ezra Stiles e James Wilson

O livro *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* de Mark A. Noll (2002) explora profundamente como o evangelicalismo protestante nos Estados Unidos se fundiu com o republicanismo e o racionalismo iluminista para criar uma identidade religiosa distinta. Para Noll (2002), o evangelicalismo americano não era simplesmente uma versão do protestantismo europeu transplantado, mas uma adaptação radical às condições do Novo Mundo, na qual a religião se tornou parceira da liberdade política e da razão democrática.

Lorenzo Dow (1777–1834) é uma das figuras mais emblemáticas do evangelicalismo popular no início dos Estados Unidos. Descrito por Nathan Hatch (1989) como um pregador itinerante, Dow combinava fervor sobrenatural e retórica democrática, simbolizando a revolução religiosa da época. Sua trajetória ilustra a transformação do cristianismo

norte-americano em um movimento acessível e profundamente enraizado na cultura popular.

Sua história ilustra o argumento central de Hatch (1989): a fé nos Estados Unidos foi remodelada de baixo para cima, impulsionada por figuras marginais que desafiaram o *status quo* e redefiniram a experiência religiosa no país.

Nascido em Connecticut, Dow rejeitou a formação teológica formal. Sua pregação dramática, marcada por ataques aos clérigos elitistas e relatos de visões divinas, contrastava com a formalidade das igrejas estabelecidas. Politicamente, ele era um ardente jeffersoniano, utilizando a linguagem da Revolução Americana para criticar hierarquias religiosas e defender a autodeterminação do povo na fé. Dow desempenhou um papel fundamental na democratização da religião, desafiando a autoridade clerical e enfatizando a acessibilidade do evangelho a todos. Ele ridicularizava os ministros educados, acusando-os de serem "tiranos" que oprimiam o povo, ecoando o anticlericalismo da Revolução Francesa. Sua crença na liberdade religiosa era expressa de maneira incisiva: "Não vejo nenhuma lei do evangelho que autorize qualquer homem, ou grupo de homens, a proibir ou impedir alguém de pregar o evangelho" (DOW, 1816, p. 574–76, tradução própria).[3]

Suas reuniões eram marcadas por sinais e maravilhas—alegava ter sonhos proféticos e visões, e suas pregações provocavam respostas emocionais intensas, incluindo gritos, lágrimas e convulsões. Esse estilo

[3] No original: "I see no gospel law that authorizes any man, or set of men, to forbid, or put up bars to hinder or stop any man from preaching the gospel."

vibrante contrastava fortemente com a liturgia formal predominante nas igrejas tradicionais. Suas técnicas foram adotadas por metodistas e batistas, consolidando uma nova forma de culto coletivo. No entanto, sua abordagem não era bem recebida por todos—enquanto líderes como Francis Asbury o toleravam, clérigos tradicionais, como Lyman Beecher, o viam como um "fanático" que ameaçava a ordem eclesiástica. Ainda assim, Dow teve grande sucesso na disseminação de suas ideias por meio de panfletos e autobiografias vendidas a preços baixos, tornando-se um exemplo da cultura impressa popular associada à democratização religiosa. Nathan Hatch (1989) destaca o paradoxo presente na figura de Dow: por um lado, ele representava um ideal democrático ao pregar que qualquer pessoa poderia interpretar a Bíblia sem depender de uma elite teológica; por outro, suas visões e profecias conferiam-lhe uma autoridade quase infalível, mostrando como o populismo religioso poderia gerar novos dogmas. Esse contraste reflete a ambiguidade do evangelicalismo popular, que simultaneamente promovia a autonomia do indivíduo e criava figuras carismáticas com forte influência sobre seus seguidores. A trajetória de Lorenzo Dow exemplifica como o evangelicalismo americano rejeitou as elites e deu origem a uma cultura religiosa vibrante, porém caótica, na qual a "voz do povo" frequentemente falava em nome do divino.

Além da figura de Lorenzo Dow apresentado por Hatch, Noll (2002) apresenta Ezra Stiles como um dos mais influentes líderes religiosos e intelectuais dos Estados Unidos no período pós-Revolução Americana. Como pastor congregacionalista, acadêmico e presidente de Yale College (1778–1795), ele personificou a fusão entre o protestantismo tradicional e os

ideais republicanos que marcou a identidade nacional emergente. Stiles exemplificou como o evangelicalismo americano se adaptou ao novo contexto político, tornando-se parceiro do projeto nacional. Sua visão de uma sociedade baseada na virtude cívica cristã ajudou a moldar a cultura dos EUA no século XIX. Portanto, Ezra Stiles, assim como outros pregadores, ligaram a virtude cristã à sobrevivência da república, criando uma "teologia pública" americana.

Figuras como o escocês James Wilson exemplificam o conservadorismo moderado na década de 1790. Advogado por formação e discípulo de John Dickinson, que lhe transmitiu os princípios do Iluminismo Moderado, Wilson destacou-se, segundo Henry May (1978), como o mais eficaz opositor da Constituição radical da Pensilvânia, o que lhe rendeu a oposição dos setores mais radicais. Posteriormente, tornou-se um fervoroso defensor de uma democracia avançada e de uma constituição que valorizasse a participação cidadã (MAY, 1978). Dessa forma, mesmo em meio à polarização, é possível identificar figuras que transcendem pensamentos rígidos e imutáveis. Wilson simboliza a reconciliação e a união, revelando uma vitória parcial do conservadorismo — uma síntese entre a moderação da tradição inglesa e o espírito democrático e revolucionário.

Elihu Palmer (1801, p. 105, tradução própria) nos dá um panorama interessante acerca das disputas entre a religião e a filosofia ao dizer que:

> Iniciou-se um conflito que ainda não terminou, alternando entre as esperanças e os temores humanos os meios de satisfazer uma e destruir o outro. Contudo, a verdadeira consolação não foi oferecida à mente humana pela virulência dessas discussões. Era de se

> esperar, em um caso tão complexo, que as especulações fossem infinitas e as conclusões, extremamente variadas.[4]

Por fim, Porterfield (2012) ressalta que o evangelicalismo não eliminou o Iluminismo nem o deísmo, mas marginalizou expressões de ceticismo mais radicais, como as de Thomas Paine; ao mesmo tempo, absorveu elementos racionalistas — como o "senso comum" de Witherspoon — e conviveu com formas moderadas de deísmo e liberalismo religioso, como o unitarismo.[5]

Entre conflitos e convergências: Evangelicalismo na Nova República Americana

Apesar da polarização política, não devemos adotar visões dicotômicas sobre as ideias e conclusões.

Um "novo cristianismo" emergiu, no qual qualquer pessoa podia se tornar especialista nas escrituras, e todos eram considerados iguais aos olhos de Deus, uma ideia que encontrou grande ressonância nos Estados Unidos (CAMPBELL, 2015). Christopher Grasso (2018) destacou como as polêmicas públicas sobre as polaridades entre crença e descrença mascarou o movimento de muitos americanos ao longo de um espectro entre fé e ceticismo.

---

[4] No original: "A contest commenced which has not yet terminated, and which presented alternately to the hopes and fears of man, the means of satisfying the one, and of destroying the other. Real consolation, however, was not furnished to the human mind by the virulence of their diversified discussions. It was to be expected in a case embarrassed with so many difficulties, that speculations would be endless, and decisions extremely variant."

[5] Para saber mais sobre Thomas Paine acessar: https://www.cafehistoria.com.br/thomas-paine-contra-a-biblia-e-as-igrejas/.

Assim, o avanço da democracia ocorreu *pari passu* ao crescimento do evangelicalismo. Apesar dos esforços do deísmo e do livre-pensamento, a ortodoxia cristã acabou prevalecendo nessa disputa.

No entanto, Hatch (1989) conclui que a oposição binária racionalistas-evangélicos simplifica indevidamente os debates religiosos, desprezando seu substrato social. Ressalta-se em sua análise a fusão orgânica entre cultura erudita e popular, racionalismo e sobrenaturalismo, misticismo e literalismo, além das retóricas evangélica e jeffersoniana (HATCH, 1989). Embora se observe certo recrudescimento das práticas religiosas nos Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX, inferir que tal fenomênica representa uma falha do projeto fundacional de racionalização e contenção institucional da religiosidade popular constitui um equívoco analítico (STEWART, 2015).

Além disso, ao estudar o Segundo grande Despertar como um movimento autônomo também dificulta a apreciação do caráter eclético das crenças populares. Hatch (1989) nos apresenta que temas apocalípticos, por exemplo, presentes na cultura popular há muitos anos ressurgiram misturados com o pensamento jeffersoniano.

Referências biográficas

APONTE, Ryan Nicholas. Dharma of the Founders: Buddhism within the Philosophies of Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, and Elihu Palmer. Georgetown: Georgetown University, 2012.

BRUBAKER, Richard. American Aurora: A Democratic-Republican Returns; The Suppressed History of Our Nation's Beginnings and the Heroic Newspaper That Tried to Report It. St. Martin's Griffin, 1998.

CAMPBELL, Paul. America's Temple of Reason: Proselytizing Deism in the Early Republic. Temple University, 2015. Disponível em: http://dx.doi.org/10.34944/dspace/2641.

DOW, Lorenzo. History of Cosmopolite: or the Four Volumes of Lorenzo's Journal, Concentrated in One. Philadelphia, 1816.

GRASSO, Christopher. Skepticism and American Faith: from the Revolution to the Civil War. Oxford University Press, 2018.

HATCH, Nathan O. The Democratization of American Christianity. New Haven: Yale University Press, 1989.

HAZARD, Paul. European Thought in the Eighteenth Century from Montesquieu to Lessing. Traduzido por J. Lewis May. Harmondsworth, 1965.

KIDD, Thomas S. Nothingarians: The Fear of the Unchurched in Early National America. Journal of the Early Republic, v. 43, n. 2, p. 269-299, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1353/jer.2023.a897986.

MAY, Henry F. The Enlightenment in America. Oxford: Oxford University Press, 1978.

NOLL, Mark A. America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln. Oxford: Oxford University Press, 2005.

OGDEN, Uzal. Antidote to Deism. The Deist Unmasked: Or, an Ample Refutation of All the Objections of Thomas Paine Against the Christian Religion, As Contained in a Remarks on Boulanger's Christianity Unveiled. Franklin Classics Trade Press, 2018.

PALMER, Elihu. Principles of Nature. First written in 1801. [Ebook]. Global Grey, 2022. Disponível em: globalgreyebooks.com/principles-of-nature-ebook.html.

PALMER, Elihu. The Examiners Examined. Temple of Reason (Philadelphia), 23 dez. 1801.

PORTERFIELD, Amanda. Conceived in Doubt: Religion and Politics in the New American Nation. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

ROBISON, John. Proofs of a Conspiracy: Against all the Religions and Governments of Europe, Carried on in the Secret Meetings of Freemasons, Illuminati and Reading Societies. Martino Fine Books, 2015.

SCHLERETH, Eric R. An Age of Infidels: The Politics of Religious Controversy in the Early United States. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

STROMBERG, Roland N. Religious Liberalism in Eighteenth-Century England. London, 1954.

STEWART, Matthew. Nature's God: the heretical origins of the American Republic. New York: W. W. Norton & Company, 2015.

VAN DEN BERG, Jan. The Development of Modern Deism. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, v. 71, n. 4, p. 335-356, 2019.

WALTERS, Kerry S. Revolutionary Deists: Early America's Rational Infidels. Amherst, NY: Prometheus Books, 2010.

WOOD, Gordon S. The Radicalism of the American Revolution. Vintage Books, 1993.

ARTIGO

Entre História e literatura: o processo de urbanização brasileira e Belo-horizontina presente em *Hilda Furacão*

Thamiles Lessa dos Santos*

Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p418-447

resumo

Este artigo estabelece um diálogo entre literatura e história brasileira, tomando como ponto de partida o romance *Hilda Furacão* (1991), de Roberto Drummond. O objetivo central é analisar a fictícia "Cidade das Camélias", um projeto de urbanização destinado a deslocar as prostitutas do centro urbano, e sua relação com as campanhas de higienização e os processos de urbanização promovidos no Brasil nas décadas de 1950 e 1960. A partir dessa comparação, o texto explora como os projetos de modernização, sustentados pela ideia de "ordem e progresso", moldaram o espaço urbano e as dinâmicas sociais e culturais, especialmente nas grandes cidades brasileiras. Além disso, o artigo investiga a interseção entre os discursos literário e histórico na representação desses processos, refletindo sobre temas como marginalidade, pertencimento e os impactos sociais, econômicos e culturais das transformações urbanísticas durante o período em questão.

PALAVRAS-CHAVES: Hilda Furacão; urbanização e higienização; História e Literatura

* Graduanda em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Contato: thamileslessa@gmail.com

Introdução

Este artigo propõe uma reflexão sobre as interseções entre literatura e história, a partir da análise do romance *Hilda Furacão* (1991), de Roberto Drummond. Ambientada em Belo Horizonte nos anos 1950, a narrativa traz à tona questões relacionadas à marginalidade, ao controle dos corpos e às contradições dos ideais de modernização no Brasil do século XX. A partir da representação da fictícia Cidade das Camélias, projeto de remoção de prostitutas do centro urbano para um espaço isolado, o estudo busca estabelecer paralelos com as políticas de higienização e os processos de urbanização empreendidos no país nas décadas de 1950 e 1960, marcados pelo discurso de "ordem e progresso". Analisando como a literatura pode funcionar não apenas como um espaço privilegiado de representação e questionamento da realidade histórica, mas também como uma espécie de reflexo dessa realidade a partir do ponto de vista do escritor. Ao elaborar narrativas situadas em determinados contextos sociais, culturais e políticos, o autor projeta sua visão de mundo, seus posicionamentos ideológicos e suas experiências sobre os acontecimentos de seu tempo.

Nesse sentido, a literatura configura-se como uma importante fonte para o historiador, pois, dependendo do lugar social de onde é produzida, pode expressar tensões sociais, políticas e culturais de sua época (BARROS, 2019). Essa perspectiva dialoga com os fundamentos da História Cultural, que compreende as representações simbólicas como parte constitutiva da realidade social e também se aproxima da noção de "reflexividade social" desenvolvida pelo sociólogo britânico Anthony Giddens (2003), que enfatiza que as práticas sociais não são estáticas, mas estão em constante

transformação, pois são continuamente reavaliadas e moldadas pelas interpretações e representações produzidas sobre elas. Ou seja, o conhecimento produzido acerca das práticas sociais, incluindo o produzido pela literatura, exerce um efeito prático sobre a própria sociedade, influenciando comportamentos, normas e relações sociais, segundo a qual as práticas sociais são moldadas pelas interpretações e representações que se faz delas. Assim, como aponta a historiadora Sandra Pesavento:

> No que se refere à instância da escrita ou da produção do texto, o historiador volta-se para saber sobre quem fala, de onde fala e que linguagem usa. Já ao enfocar o texto em si, o que se fala e como se fala são questões indispensáveis. No trato da recepção, visa abordar a leitura de um determinado receptor/leitor ou de um grupo de receptores/leitores, tratando das expectativas de quem recebe o texto, de sua contemplação, ou seu enfrentamento e resistência a ele. (PESAVENTO, 2004, p. 69-70 *apud* BORGES, 2010. p. 95)

Dessa forma, ao analisar uma obra literária, o historiador, como pressuposto metodológico, deve considerar tanto as condições de produção e o contexto social do autor quanto o conteúdo e a forma do texto, bem como a maneira como foi recebido por diferentes grupos em sua época. Essa abordagem permite a compreensão não apenas das tensões e contradições do período, mas também as formas como essas realidades foram representadas, questionadas ou legitimadas por meio da literatura.

A análise literária torna-se ainda mais rica quando aplicada a obras que, de maneira ficcional, refletem aspectos fundamentais da sociedade de sua época. Nas décadas de 1950 e 1960, o Brasil vivenciou intensas transformações urbanas e sociais impulsionadas por projetos de modernização que buscavam alinhar o país ao ideal positivista de ordem e

progresso. Modernização essa que foi profundamente influenciada pelo processo de industrialização iniciado durante a Era Vargas e acelerado pelo governo de Juscelino Kubitschek. Esse período marcou uma fase de rápida expansão dos aparelhos urbanos, do Estado e da infraestrutura econômica, pautada pelo ideal de desenvolvimento nacional. A urbanização acelerada, a construção de Brasília e o estímulo à indústria e aos grandes investimentos foram componentes centrais desta agenda modernizadora, que moldou o espaço social e físico das cidades brasileiras, ao mesmo tempo em que gerou profundas tensões sociais e culturais.

Nesse período, cidades como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, entre outras, foram palco de transformações, incluindo campanhas de higienização urbana, que englobavam a remoção de pessoas marginalizadas dos centros urbanos sob o pretexto de promover um espaço mais organizado, civilizado e até limpo. Tais campanhas revelaram tensões densas entre modernidade e exclusão social, que deixaram marcas na história e na cultura brasileira que ressoam até a atualidade.

Esse cenário histórico serve como pano de fundo para o romance *Hilda Furacão* (1991), escrito por Roberto Drummond, jornalista e escritor mineiro filiado ao Partido Comunista Brasileiro (SOUSA JUNIOR, p. 100). Essa filiação é um dado relevante para a análise de sua obra, uma vez que a ideologia política do autor pode se refletir em diversas camadas do texto, desde a construção de personagens até as escolhas lexicais e temáticas. A obra de Drummond não pode ser dissociada de sua visão de mundo e de seu posicionamento crítico diante das estruturas sociais brasileiras.

Roberto Francis Drummond, natural de Santana dos Ferros (atual Ferros, MG), consolidou-se como um dos nomes mais expressivos da literatura brasileira contemporânea. Ao longo de sua carreira, destacou-se por sua contribuição ao pós-modernismo e à literatura pop no Brasil, combinando linguagem acessível com uma abordagem sensível e crítica da vida cotidiana. Em 1975, foi agraciado com o Prêmio Jabuti na categoria Literatura Adulta – Autor Revelação, pela obra *A Morte de D.J. em Paris* (CALEGARI, 2009). Faleceu em 21 de junho de 2002, deixando um legado literário voltado para as contradições sociais e culturais do país.

Publicado em 1991, *Hilda Furacão* tornou-se um clássico contemporâneo ao narrar a trajetória de Hilda Gualtieri von Eschwege, jovem oriunda da elite tradicional de Minas Gerais que rompe com os padrões impostos à "moça bem-casada" para adentrar a boemia da Belo Horizonte dos anos 1950. A escolha de Hilda por viver no bairro do Mangue como prostituta provoca um abalo nas convenções morais de uma sociedade profundamente atravessada por valores conservadores e pela hipocrisia, pois, historicamente, muitas sociedades que condenam a prostituição também a sustentam de maneira velada. Ou seja, enquanto há um discurso moralista contra essa atividade, na prática, ela é tolerada e até lucrativa para certos setores da sociedade. Isso se reflete, por exemplo, na frequência de clientes de diferentes classes sociais e no papel econômico desses espaços (RAGO, 1993).

O romance de Drummond revela, portanto, as tensões latentes da sociedade brasileira da segunda metade do século XX, marcada pela rigidez dos padrões de classe, moral e gênero, bem como pelas forças que

buscavam romper com essas estruturas. O ápice da narrativa ocorre no contexto do Golpe Civil-Militar de 1964, quando o Brasil ingressou em um regime ditatorial que perdurou por mais de duas décadas, instaurando uma política sistemática de repressão, silenciamento e interrupção de afetos e projetos de vida. Drummond, com seu olhar crítico, não apenas denuncia a violência do Estado autoritário, mas também revela como as estruturas de exclusão são herdeiras de uma longa tradição que remonta à formação colonial do país e à consolidação do Estado burguês moderno.

É importante destacar que *Hilda Furacão* foi escrita e publicada décadas após o período em que os eventos narrados se passam. O romance oferece, portanto, não um testemunho contemporâneo, mas uma reinterpretação do passado a partir do olhar do presente. Esse intervalo temporal revela uma camada adicional da obra: ela representa uma tentativa de reconstrução ficcional de um Brasil pré-ditadura, filtrado pela experiência política, cultural e histórica dos anos 1990, iluminando os processos sociais com a lente da memória e da reconstrução simbólica.

Nesse contexto, é pertinente apresentar um breve resumo da narrativa para melhor compreender suas camadas simbólicas e críticas. Como já citado anteriormente, a personagem principal, Hilda Furacão, deixa sua sua vida privilegiada para viver como prostituta no bairro do Mangue, reduto boêmio da cidade nas décadas de 1950 e 1960. A história é contada sob o ponto de vista do narrador-personagem, um jornalista apaixonado por Hilda desde a juventude e que acompanha sua trajetória com fascínio e espanto. O romance se desenvolve entre a memória e a imaginação, com forte carga afetiva e crítica social, revelando as

contradições de uma sociedade mineira marcada pelo moralismo, pelo patriarcalismo e pela repressão.

Hilda transforma-se rapidamente em um mito urbano: sua beleza estonteante, sua decisão radical e sua postura desafiadora a tornam uma figura quase lendária, admirada e temida por homens e mulheres. Mais do que uma prostituta, ela se torna um símbolo de rebeldia e liberdade frente a uma ordem social opressiva. Sua figura atrai, entre outros, o Frei Malthus, um jovem frade carmelita, austero e devoto, que se vê dividido entre sua vocação religiosa e o amor profundo e inesperado que desenvolveu por Hilda. A relação entre os dois é o núcleo emocional do romance. Enquanto Hilda representa a mulher que desafia os limites impostos pela sociedade, Frei Malthus encarna a luta interna entre fé, desejo e moralidade.

É nesse contexto de tensão moral e controle social que surge o projeto da chamada Cidade das Camélias, uma proposta de remoção das prostitutas da região central de Belo Horizonte para um local afastado e segregado, sob a justificativa de preservar a moral urbana. Esse projeto, arquitetado pelas elites conservadoras da cidade e apoiado por setores da Igreja e do poder público, evidencia a tentativa de higienização do espaço urbano e o desejo de ocultar o que incomoda a ordem vigente, como a própria Hilda. A paixão entre os dois, portanto, não é apenas escandalosa, mas profundamente subversiva, pois coloca em xeque os valores instituídos, desafiando tanto o discurso religioso quanto o projeto de cidade “limpa” e controlada.

A história é entremeada por personagens secundários que representam tipos sociais diversos: políticos corruptos, religiosos

moralistas, jornalistas idealistas, prostitutas com trajetórias trágicas, militares e membros da alta sociedade. Cada personagem, à sua maneira, contribui para a construção de um painel complexo da sociedade mineira e brasileira, com suas hierarquias, exclusões e resistências

Embora pertença ao universo ficcional, a proposta de criação da Cidade das Camélias ecoa práticas reais de higienização urbana implementadas em diversas capitais brasileiras ao longo do século XX, sobretudo em contextos de modernização acelerada, um problema que já se delineava desde o período imperial. Como destacam os historiadores Ana Carolina Silva da Costa e Delmo de Oliveira Arguelhes:

> Ao mesmo tempo em que a República se apresentava como um novo regime repleto de promessas de progresso nos âmbitos político, econômico e social, muitos problemas vigentes no Império permaneceram como desafio aos republicanos. Antes mesmo da Proclamação da República e da implantação do novo sistema, os republicanos herdaram os problemas do fim do Império: crescimento popu lacional, que ocasionava problemas de habitação; marginalidade; problemas econômicos; aumento do custo de vida, ocasionado pelas imigrações, que ampliavam a oferta de mão-de-obra e acirravam a luta pelos escassos empregos disponíveis. Dentre os diversos problemas de ordem política, econômica e social, os problemas de ordem sanitária das cidades preocupavam a elite e a República recém-nascida. A própria capital republicana era espaço constituído de epidemias durante a maior parte do ano. As doenças afugentavam a elite, que tinha que viajar para Petrópolis, no verão, a fim de se conservar saudável ou até mesmo viva. Desde os tempos do Império, o precário ou praticamente inexistente sistema de esgotos e de abastecimentos de água no Brasil constituía-se em adversidades e problemas à classe política e à sociedade. (COSTA; ARGUELHES, 2008. p. 111 - 112)

Simbolicamente, essa iniciativa de higienização urbana revela os esforços das elites para ocultar as contradições sociais geradas pelo próprio processo de modernização advindo desde o nascimento da República no

Brasil, negando a presença da marginalidade nos espaços centrais e reforçando padrões excludentes de pertencimento urbano.

Conforme afirma o historiador Roger Chartier:

> O texto, literário ou documental, não pode nunca anular-se como texto, ou seja, como um sistema construído consoante categorias, esquemas de percepção e de apreciação, regras de funcionamento, que remetem para as suas próprias condições de produção. A relação do texto com o real (que pode talvez definir-se como aquilo que o próprio texto apresenta como real, construindo-o como um referente situado no seu exterior) constrói-se segundo modelos discursivos e delimitações intelectuais próprias de cada situação de escrita. O que leva, antes de mais, a não tratar as ficções como simples documentos, reflexos reais de uma realidade histórica, mas a atender à sua especificidade enquanto texto situado relativamente a outros textos. e cujas regras de organização, como a elaboração formal, têm em vista produzir mais do que mera descrição. (Chartier, 2002. p. 63)

Nesse sentido, a obra não deve ser tratada como um mero reflexo histórico, mas analisada em sua especificidade enquanto construção textual. No caso de *Hilda Furacão*, Roberto Drummond cria um real que dialoga com as tensões históricas da sociedade brasileira, mas também extrapola essas questões, ao construir um universo literário próprio, onde os limites entre realidade e ficção se entrelaçam para provocar questionamentos e visões mais amplas, ampliando o olhar crítico sobre a modernização e suas contradições. Dessa forma, a obra transcende a simples descrição dos eventos, oferecendo uma interpretação criativa e reflexiva que evidencia os paradoxos da modernização e da exclusão social no Brasil do século XX.

Portanto, este artigo tem como objetivo traçar paralelos entre a construção literária da Cidade das Camélias e os processos históricos de

urbanização no Brasil, destacando as interseções entre literatura e história na representação desses fenômenos. A partir de uma análise da obra, busca-se compreender como a narrativa literária de Roberto Drummond reflete, questiona e critica as dinâmicas sociais, políticas e culturais de seu tempo. Através de sua escrita, o autor expõe os impactos das transformações urbanísticas ocorridas no Brasil, entre as décadas de 1950 e 1960, evidenciando as contradições e desigualdades geradas pelo avanço da modernização e pelo crescimento desordenado das cidades. Dessa forma, a literatura do Roberto Drummond não apenas retrata a experiência urbana, mas também promove uma reflexão crítica sobre os desdobramentos econômicos, sociais e culturais dessas mudanças, revelando tensões entre tradição e progresso, centro e periferia, memória e esquecimento.

Cidade das Camélias: higienização urbana e os contrastes em Belo Horizonte

As reformas urbanas realizadas entre o final do século XIX e o início do século XX, como descritas por Maricato lançaram as bases de um urbanismo que conjugava saneamento, embelezamento e segregação:

> As reformas urbanas, realizadas em diversas cidades brasileiras entre o final do século XIX e início do século XX, lançaram as bases de um urbanismo moderno " à moda" da periferia. Eram feitas obras de saneamento básico e embelezamento paisagístico, implantavam-se as bases legais para um mercado imobiliário de corte capitalista, ao mesmo tempo em que a população excluìda desse processo era expulsa para os morros e as franjas da cidade. Manaus, Belém, Porto Alegre, Curitiba, Santos, Recife, São Paulo e especialmente o Rio de Janeiro são cidades que passaram, nesse período, por mudanças que conjugaram saneamento ambiental, embelezamento e segregação territorial. (MARICATO, 2000. p. 22)

Essas mudanças, atreladas às ideias de desenvolvimento e progresso, que incluíam obras de saneamento básico, criação de áreas paisagísticas e a organização de um mercado imobiliário voltado à lógica capitalista, refletiam um processo que, ao mesmo tempo em que buscava modernizar as cidades, expulsava a população mais pobre para os morros e periferias urbanas, consolidando um urbanismo excludente, que priorizava a estética e a funcionalidade para determinados grupos sociais, em detrimento da integração social e territorial.

No governo de Juscelino Kubitschek, esse modelo de urbanização encontrou continuidade e foi amplificado pelo projeto desenvolvimentista. Seu Plano de Metas, lançado em 1956, tinha como lema "50 anos em 5" e visava acelerar o crescimento do país por meio de investimentos em áreas estratégicas, como energia, transporte, indústria, educação e alimentação. O plano buscava modernizar a infraestrutura brasileira, atrair capitais estrangeiros e impulsionar a industrialização, com destaque para a construção de Brasília, a nova capital federal, como símbolo do progresso nacional. Esse projeto marcou um período de intensa transformação econômica e social, embora tenha gerado também endividamento externo e desequilíbrios regionais

Esse Plano de Metas de Kubitschek visava integrar essas duas realidades, o centro e a periferia, por meio de políticas que impulsionaram a industrialização, o desenvolvimento de infraestruturas e a urbanização, como apontado pelas historiadoras Schwarcz e Starling:

> A chave para construir esse novo país chamava-se “desenvolvimentismo” e defendia a ideia de que nossa sociedade, defasada e dependente dos países mais avançados, repartia-se em

> duas: uma parte do Brasil ainda era atrasada e tradicional; a outra já seria moderna, e estava em franco desenvolvimento. Ambas, o centro e a periferia, conviveriam no mesmo país, e essa era uma dualidade que se devia resolver pela industrialização e pela urbanização. (SCHWARCZ; STARLING, 2015. p. 417)

Neste mesmo período, o economista Celso Furtado havia publicado o seu primeiro livro "A economia brasileira" (1954) e ele ajudaria a embasar e complementar o plano de metas do presidente.

> Segundo Furtado, para ultrapassar tal situação, dependia-se de um conjunto de reformas básicas a serem implantadas pelo Estado — agrária, fiscal, bancária, urbana, tributária, administrativa e universitária. (SCHWARCZ; STARLING, 2015. p. 418)

Segundo Celso Furtado, a superação da dualidade estrutural do Brasil exigia um conjunto de reformas fundamentais conduzidas pelo Estado, sendo a reforma urbana uma das mais urgentes em meio ao processo de industrialização e modernização do país. Com o crescimento acelerado das cidades durante o governo JK, impulsionado pelo êxodo rural e pela concentração das atividades econômicas nos centros urbanos advindas do plano de metas, surgiram sérios desafios relacionados à habitação, infraestrutura, transporte e serviços públicos. A reforma urbana, do ponto de vista governamental, seria essencial para enfrentar problemas como o déficit habitacional, que levou à proliferação de favelas, e para promover a integração social nas cidades, que se tornavam cada vez mais marcadas por desigualdades entre as populações de alta e baixa renda.

Enquanto o crescimento econômico se manteve alto, o modelo desenvolvimentista parecia alcançar sucesso ao criar uma nova classe média urbana e consolidar setores industriais e de serviços. No entanto, esse progresso ocorreu de maneira desigual, deixando grandes

contingentes da população sem acesso a direitos sociais e civis básicos, como legislação trabalhista, previdência social, moradia digna e saneamento. A modernização econômica e urbana não foi acompanhada por políticas inclusivas suficientes para atender às necessidades das classes mais baixas, o que aprofundou as desigualdades sociais e regionais, criando uma realidade marcada pela exclusão de grande parte da população do projeto de desenvolvimento nacional. (MARICATO, 2000)

Esse período também é conhecido como as “décadas perdidas” (1950 - 1960) ou também como a “tragédia urbana brasileira” assim descrito pela arquiteta e pesquisadora Ermínia Maricato:

> As décadas perdidas não são as ùnicas a registrar as origens do que podemos chamar de tragédia urbana brasileira, enchentes, desmoronamentos, poluição dos recursos hídricos, poluição do ar, impermeabilização da superfÌcie do solo, desmatamento, congestionamento habitacional, retorno de epidemias, violência, etc. O crescimento urbano sempre se deu com exclusão social, desde a emergência do trabalhador livre na sociedade brasileira, quando as cidades passam a ganhar nova dimensão e tem início o problema da habitação. (MARICATO, 2000. p. 23)

Já na cidade de Belo Horizonte (MG), local dos acontecimentos do livro, a realidade não era diferente. Desde 1900, agências públicas já se encarregavam de estabelecer padrões para moradias, com o objetivo de criar um modelo homogêneo de urbanização (SANTIAGO, 2007). Contudo, com o intenso processo de industrialização que teve início no final da década de 1940 e se intensificou nas décadas seguintes, a população urbana cresceu exponencialmente, trazendo consigo um aumento significativo das desigualdades sociais. Nesse contexto, a resposta das autoridades foi marcada pela perspectiva do desfavelamento, que consistia

na remoção dos moradores de favelas para conjuntos habitacionais periféricos, distantes do centro urbano. Essa prática, alinhada a políticas higienistas que visavam "limpar" os espaços centrais para atender às demandas de modernização, contribuiu para a segregação socioespacial, deslocando as pessoas marginalizadas da sociedade para áreas periféricas marcadas pela ausência de saneamento básico, transporte público eficiente, escolas, hospitais e outros equipamentos urbanos essenciais, enquanto os centros das cidades eram reservados às elites e às atividades econômicas mais valorizadas.

O processo de urbanização em Belo Horizonte, carregado de desigualdades sociais, encontra eco na ficção, no projeto de criação da 'Cidade das Camélias', em *Hilda Furacão*, que é citada pela primeira vez logo nas páginas iniciais pelo próprio Roberto Drummond, que é o narrador personagem.

> Bom, não aconteceu guerra nem guerrilha, mas surgiu um tema apaixonante e eu tinha a ilusão de que estava num front: a ideia de criar a Cidade das Camélias em Belo Horizonte; os jornais abriam generosos espaços para um assunto que foi apaixonando, dividindo, roubando nosso sono: a ideia era tirar a Zona Boêmia do coração de Belo Horizonte, ali, onde a Rua Guaicurus era o centro das atenções, e levar prostitutas, hotéis, pensões, bares e até mesmo o mitológico Montanhês Dancing e o não menos mitológico Maravilhoso Hotel (o templo erótico onde Hilda Furacão enfeitiçava os homens) para a Cidade das Camélias, que seria construída longe, na periferia. (DRUMMOND, 2024. p. 36)

Essa proposta, no âmbito da ficção, de criar a Cidade das Camélias retrata não apenas uma tentativa de reconfigurar o espaço urbano, mas também um esforço para segregar socialmente um grupo específico: as prostitutas e aqueles que orbitam seu universo. A Rua Guaicurus, cenário

emblemático do romance e da história real de Belo Horizonte, torna-se o epicentro de um debate que transcende questões de urbanismo. Trata-se de um embate moral, econômico e cultural, em que a proposta de deslocar a Zona Boêmia para a periferia revela disputas sobre quem tem o direito de ocupar o "coração" da cidade, um espaço central marcado pela intensa circulação de pessoas e pela convivência de diferentes mundos sociais.

A escolha do nome Cidade das Camélias não é acidental e tampouco neutra. A camélia, flor associada à “beleza da alma” e ao arrependimento, carrega significados ambíguos que a tornam especialmente simbólica em contextos de exclusão e resistência (PEDROSA, 2022). No campo literário, a flor se eternizou na obra *A Dama das Camélias* (1848), de Alexandre Dumas Filho, onde está vinculada à figura feminina marginalizada, porém sensível, atravessada por amores impossíveis e pela hipocrisia moral da sociedade burguesa. No espaço urbano, o nome remete também à cidade do Porto, em Portugal, conhecida como Cidade das Camélias, conferindo um verniz de beleza e delicadeza que contrasta ironicamente com a função excludente do lugar em questão, destinado a afastar os indesejáveis dos centros urbanos. Mas é sobretudo na História do Brasil que a camélia adquire um peso político interessante: na segunda metade do século XIX, tornou-se símbolo da Confederação Abolicionista, criada em 1883 no Rio de Janeiro. As camélias cultivadas no quilombo do Leblon, que abastecia a cidade com flores, serviam não apenas como ornamento, mas também como código secreto. Usadas discretamente no decote ou na lapela, as camélias identificavam membros e apoiadores da ala radical do

movimento abolicionista, aqueles que arriscavam suas vidas ao promover fugas, esconder escravizados e desafiar o regime escravista. (SANTOS, 2016)

Na página posterior do livro, num contexto de enquetes de rua promovidas pelo jornal sobre opinião das pessoas em relação a construção dessa cidade, um personagem, o vereador comunista Orlando Bomfim afirma: “A cidade das Camélias não passa de uma brutal e cruel especulação imobiliária” (DRUMMOND, 2024. p. 37). Essa crítica denuncia um padrão recorrente nos processos de urbanização e modernização das cidades brasileiras ao longo do século XX. A construção de novos conjuntos habitacionais muitas vezes era justificada pelo discurso da modernização e do combate às favelas, mas, na prática, esses projetos frequentemente serviam aos interesses do mercado imobiliário, beneficiando grupos privilegiados, enquanto a população de baixa renda era empurrada para regiões afastadas, marcadas pela exclusão social, pela dificuldade de mobilidade urbana e pelo distanciamento dos principais centros de decisão, trabalho e cultura.

A luta a favor da construção dessa cidade fictícia também foi adotada, no romance, pela ala conservadora da capital mineira, que além de pertencerem a classes mais altas, eram religiosos fervorosos.

> [...] Na verdade, crescia a campanha pela Cidade das Camélias e ao mesmo tempo contra a Zona Boêmia e Hilda Furacão. Depois de algum suspense, Dona Loló Ventura, da Liga de Defesa da Moral e dos Bons Costumes, convocou os filhos de Adão e Eva para a grande manifestação em pleno território inimigo, no próprio coração do pecado, a Rua Guaicurus. E o movimento acabava de ganhar uma grande adesão: a do bispo Dom Cabral, na sua cadeira de rodas; ele, que colocou no índex a igreja moderna da Pampulha que Juscelino Kubitschek construiu quando prefeito, porque o autor do projeto — Niemeyer — e o autor dos murais — Portinari —

> eram comunistas; numa entrevista coletiva, a que Felipe Drummond e eu estivemos presentes, no Palácio Cristo Rei, Dom Cabral apoiou a construção da Cidade das Camélias e acusou a Zona Boêmia de ser uma sucursal do pecado; causou furor, no dia seguinte, o editorial que o Estado de Minas publicou, de autoria de Hermenegildo Chaves, o Monzeca, sob o título "A Madalena, o que é da Madalena", em que defendia o direito das Madalenas de exercerem sua profissão, sim, mas não no coração de uma metrópole que ganhava foros de capital do mundo. (DRUMMOND, 2024. p. 47)

Assim, na narrativa ficcional, a defesa da construção da Cidade das Camélias, pela ala conservadora de Belo Horizonte, evidencia em uma realidade concreta, como os debates urbanos no Brasil do século XX estavam profundamente imbricados em questões ideológicas e morais. O romance, ao retratar esse episódio, recupera tensões sociais e discursos que já circulavam no imaginário e na memória urbana da capital mineira, especialmente no que diz respeito à relação entre modernização, moralidade e exclusão. As elites locais, aliadas a setores religiosos, enxergavam na urbanização um instrumento de controle social, associando a modernização da cidade à erradicação de espaços considerados imorais, como a Zona Boêmia.

A campanha liderada por Dona Loló Ventura e apoiada pelo bispo Dom Cabral reflete essa perspectiva, em que a defesa da moralidade se sobrepunha às necessidades sociais da população marginalizada. A manifestação convocada na Rua Guaicurus, tradicional reduto da prostituição e da vida boêmia, simboliza o embate entre diferentes concepções de modernidade: de um lado, aqueles que, como Orlando Bomfim, denunciavam a Cidade das Camélias como um projeto de

especulação imobiliária excludente; de outro, setores conservadores que viam nela uma oportunidade de "higienizar" o espaço urbano e reafirmar valores tradicionais. Esse processo se insere em um contexto mais amplo, em que reformas urbanas foram frequentemente utilizadas como justificativa para remover populações indesejadas dos centros urbanos, consolidando a segregação socioespacial e reafirmando o domínio das elites sobre o espaço público, como apontado anteriormente. Além disso, a crítica feita pelo personagem Dom Cabral à Igreja da Pampulha evidencia, no plano da ficção, a resistência dos setores conservadores à modernização arquitetônica, sobretudo quando ela se articulava a intelectuais e artistas associados a correntes ideológicas de esquerda, como Oscar Niemeyer e Cândido Portinari. Ao incluir essa cena em sua narrativa, Drummond representa o conservadorismo reacionário que, historicamente, também se fez presente durante os projetos de modernização urbana do século XX.

Um ponto importante dessa história é que o Roberto Drummond, em função de personagem narrador, faz algo considerado inusitado à época. Para não voltar de mãos vazias ao editorial ele pergunta a uma prostituta que vivia na zona boêmia a sua opinião sobre a Cidade das Camélias e ela afirma que "Mais melhor é eles levar Maria Tomba Homem para a cidade dos pés juntos, que daqui da Guaicurus não saio, daqui ninguém me tira." (DRUMMOND, 2024. p.50) A postura do narrador personagem Roberto Drummond ao registrar a fala de uma personagem marginalizada revela uma abordagem importante dentro do jornalismo da época, que geralmente privilegiava as narrativas das elites e das autoridades.

Essa escolha do autor pode ser interpretada como um viés crítico, próximo a uma perspectiva comunista ou progressista, pois no contexto de uma sociedade conservadora da década de 1960, não era comum um jornalista dar voz aos marginalizados, ainda mais evidenciando que os impactos da modernização não eram neutros, atingindo de forma mais severa as populações excluídas. O discurso da prostituta Maria Tomba Homem ao rejeitar a remoção e afirmar sua permanência, contrapõe-se diretamente à visão higienista da cidade defendida no romance pelos setores conservadores. Sua fala irônica e desafiadora não apenas reafirma sua identidade e pertencimento ao espaço urbano, mas também desestabiliza o discurso oficial que justificava a remoção das camadas populares sob o pretexto de ordem e progresso. Ao dar voz a uma personagem marginalizada, o romance insere uma crítica às políticas urbanas excludentes, revelando os impactos desiguais da modernização. Essa abordagem dialoga com perspectivas historiográficas que reconhecem os sujeitos populares como agentes ativos na disputa pelo espaço urbano.

Logo após a ida de Hilda para a zona boêmia, período onde esse lugar teve mais visibilidade por pura curiosidade em torno a ida e a presença dessa mulher, os debates sobre moralidade e urbanização se intensificaram, culminando em manifestações conservadoras contra a permanência da prostituição na região. Nesse contexto, a campanha em prol da Cidade das Camélias ganhou um caráter quase messiânico, reforçado por elementos religiosos que buscavam associar a Zona Boêmia à degeneração moral. A cerimônia de exorcismo, realizada diante dos

principais estabelecimentos da região, ilustra essa tentativa de purificação do espaço urbano por meio do discurso religioso e moralizante.

A cena descrita reforça o embate entre tradição e modernidade que permeava a disputa pelo espaço urbano. A tentativa de exorcizar a Zona Boêmia reflete a postura das elites conservadoras, que buscavam reconfigurar a cidade sob um ideal de moralidade cristã, removendo aqueles que destoavam desse projeto. O personagem principal desse evento é o Frei Malthus, "também conhecido como santo" (DRUMMOND, 2024. p. 26). Um representante da pureza que os conservadores desejavam impor ao espaço e que a pedido da Loló Ventura, acabou aceitando realizar o exorcismo:

> — Frei Malthus? — disse Dona Loló. — Eu o imaginava mais velho. Tão novo e com essa aura de santo. Pois é de um santo que precisamos, Frei Malthus. Ora, o Santo estava em crise, como foi falado, e quando Dona Loló convidou-o para assumir o comando da campanha a favor da Cidade das Camélias, aceitou; é bem verdade que, desde Santana dos Ferros, posicionava-se contra a Zona Boêmia. [...] ele mesmo ia realizar a cerimônia de exorcismo: ia exorcizar aquela usina de pecado, livrar a Rua Guaicurus e adjacências da presença do demônio que, segundo estava informado, assumia a face de anjo — por isso mais diabólica — de Hilda Furacão. (DRUMMOND, 2024. p. 51)

A convocação para o exorcismo de Hilda foi amplamente divulgada pela mídia local e revela o tom espetacular e moralizante das ações promovidas pelos setores conservadores da cidade, trazendo até o slogan de "Deus sim, diabo não" (DRUMMOND, 2024. p. 53). No dia do exorcismo, que aconteceu na rua guaicurus em frente ao Maravilhoso hotel, surgiu a presença de um cão solitário, interpretado como símbolo da culpa, e o escurecimento do céu devido a chegada de uma tempestade, que

adicionaram uma atmosfera simbólica ao evento, sugerindo que a luta pelo controle da cidade não se dava apenas no plano material, mas também no imaginário social.

> A cerimônia de exorcismo vai acontecer diante dos dois principais templos do pecado da Zona Boêmia: o Montanhês Dancing e logo ao lado o Maravilhoso Hotel, lá, onde no quarto 304 fica a própria encarnação do demônio; até a esquina de Guaicurus com Rio de Janeiro a multidão comandada pelo Santo não encontra obstáculo pelo caminho: só um cão, que Freud já dizia que é o símbolo do sentimento de culpa — pensa o Santo, como confessaria mais tarde —, só um cão late para a multidão, da janela de uma casa vazia; quando a manifestação deixa para trás a esquina de Rio de Janeiro e segue pela Guaicurus, o céu começa a escurecer. (DRUMMOND, 2024. p. 54)

Dessa forma, a narrativa constrói a argumentação de como o processo de urbanização era atravessado por discursos que transcendiam a esfera econômica, incorporando elementos religiosos e morais na legitimação das reformas excludentes.

A votação do projeto da Cidade das Camélias na Câmara de Vereadores representou o ápice da disputa entre os diferentes grupos que reivindicavam o futuro de Belo Horizonte. De um lado, a ala conservadora, composta por membros da elite, setores religiosos e defensores da moral e dos bons costumes, argumentava que a nova cidade era essencial para a modernização urbana e a erradicação da Zona Boêmia, vista como um espaço de degradação moral. Do outro, figuras como o vereador comunista Orlando Bomfim denunciavam o projeto como uma estratégia de especulação imobiliária que beneficiaria apenas as camadas privilegiadas, ao mesmo tempo em que aprofundaria a segregação social ao remover os trabalhadores e marginalizados para áreas periféricas distantes,

geralmente carentes de serviços básicos como saneamento, transporte e saúde:

> [...] O vereador comunista Orlando Bomfim Junior; faz uma grave denúncia: vai provar com "documentos irrefutáveis" que a especulação imobiliária, "tendo à frente o notório Antônio Luciano", está por trás da campanha a favor da Cidade das Camélias, de olho na valorização dos imóveis da Zona Boêmia em toda a região da Rua Guaicurus e adjacências, no coração de Belo Horizonte. De posse de documentos e fac-símiles mostra que Antônio Luciano e seus comparsas, acumpliciados com as empreiteiras interessadas em construir com o dinheiro do povo a Cidade das Camélias, tal como prevê o projeto do Padre Cyr, financiam a campanha contra a Zona Boêmia desde a impressão de cartazes até a de folhetos de publicidade lançados por aviões. Tudo é pago por empresas de propriedade do notório Antônio Luciano, como a Fayal, e até a casa no bairro dos Funcionários, onde funciona a sede da Liga de Defesa da Moral e dos Bons Costumes, presidida por Dona Loló Ventura, pertence à Fayal, assim como a sala do comitê das mal-amadas, a ala feminina do Clube da Lanterna; é estrepitosamente vaiado. (DRUMMOND, 2024. p. 70)

Em contraste com o Padre Cyr que articula sua defesa da Cidade das Camélias sob um viés moralista, de regeneração urbana e ainda com o "fantasma do comunismo" presente em seus discursos. Orlando Bomfim Júnior expunha as reais intenções por trás do projeto, denunciando a forte ligação entre o poder econômico e a política de remoção da Zona Boêmia. O envolvimento de figuras como Antônio Luciano e suas empresas, que financiavam a propaganda contra a Zona Boêmia, demonstrava como os interesses da elite empresarial se camuflavam sob a retórica do progresso e da moralização. No entanto, a tentativa de Bomfim de trazer à tona essas contradições não encontrou apoio entre a maioria dos presentes, sendo recebida com vaias devido a questão moral e religiosa, mas também, de forma implícita, reflete a resistência das elites em admitir a manipulação política e econômica por trás das reformas urbanas. Sua denúncia, apesar

de embasada em documentos, contrastava com a narrativa dominante que vinculava o desenvolvimento urbano à ordem e ao progresso, silenciando os impactos sociais da remoção da população marginalizada.

Durante a sessão da votação, os debates acirrados refletiram o embate entre uma visão de cidade pautada pelo desenvolvimento excludente e uma perspectiva crítica que evidenciava os impactos sociais da proposta. A imprensa acompanhou de perto o processo, com jornais alinhados aos interesses conservadores exaltando a necessidade do projeto, enquanto setores mais progressistas ressaltavam as contradições do discurso modernizador. O clima de tensão se intensificou à medida que a votação se aproximava, revelando como a decisão ia além de uma simples questão urbanística, tornando-se um símbolo da luta por poder e controle sobre o espaço urbano.

A votação na Câmara de Vereadores atingiu seu momento decisivo quando Kafunga, vereador responsável pelo voto de desempate, foi chamado a se pronunciar. O empate de sete votos favoráveis e sete contrários à Cidade das Camélias, somado às três abstenções, criou uma atmosfera de tensão, em que cada gesto e cada silêncio carregavam um peso simbólico. A expectativa era palpável, refletindo não apenas um impasse político, mas o choque entre duas concepções de cidade: uma voltada para os interesses da especulação imobiliária e da moralização dos espaços urbanos, e outra que denunciava os impactos excludentes desse projeto.

> Quando Kafunga foi chamado a votar havia um empate: sete votos pelo SIM, sete pelo NÃO e já três abstenções; no silêncio que houve, a respiração de gordo de Babaró (ele era tão gordo quanto Emecê)

> foi ouvida por todos, [...] Fazendo suspense, Kafunga, enfim, anunciou ao microfone: — **Voto pelo NÃO, Senhor Presidente Álvaro Celso da Trindade!** Foi um delírio nas galerias e nas ruas, onde todos ouviram pelo rádio. (DRUMMOND, 2024. p. 127. grifo nosso)

A hesitação e o suspense criados por Kafunga antes do anúncio final intensificaram a dramaticidade do momento, até que seu voto pelo "NÃO" desencadeou uma explosão de reações tanto dentro da Câmara quanto nas ruas, onde a população acompanhava a votação pelo rádio. O delírio das galerias revela o engajamento popular em torno da questão, sugerindo que, apesar da tentativa das elites de conduzir o processo em benefício próprio, havia resistência e mobilização dos setores sociais impactados pela proposta.

A rejeição do projeto da Cidade das Camélias, consolidada pelo voto decisivo de Kafunga, marcou não apenas a derrota de um plano urbanístico pautado pela especulação imobiliária e pelo moralismo conservador, mas também a resistência de setores populares diante das tentativas de reconfiguração excludente do espaço urbano. O desfecho da votação sugere que a modernização das cidades brasileiras no século XX não foi um processo homogêneo ou linear, mas sim um campo de disputa entre diferentes agentes sociais, cujos interesses muitas vezes se mostravam conflitantes (SANTOS, 1993).

Ao narrar esse episódio dentro de sua história ficcional, Roberto Drummond evidencia as tensões entre progresso e exclusão que também foram presentes na história do Brasil, expondo como projetos urbanísticos, sob o pretexto de desenvolvimento e ordenação do espaço, frequentemente serviram para atender às demandas das elites, enquanto

as populações marginalizadas foram relegadas à periferia. Nesse sentido, o embate político em torno do fictício projeto da Cidade das Camélias transcende a conjuntura específica de Belo Horizonte fictícia, inspirada na Belo Horizonte real e se insere em uma problemática mais ampla da história urbana brasileira: a luta pelo direito à cidade em um contexto de forte desigualdade social e econômica.

Considerações Finais

Revisitar a literatura como fonte histórica é uma prática essencial para compreender diferentes períodos e contextos sociais de maneira ampla e aprofundada. Como apontado anteriormente, as obras literárias não apenas refletem os acontecimentos de seu tempo, mas também capturam percepções, tensões, valores e imaginários que moldaram a sociedade em determinados momentos. Dessa forma, a literatura oferece aos historiadores um acesso privilegiado às mentalidades e experiências subjetivas que muitas vezes não estão registradas em fontes documentais convencionais.

Roger Chartier (2002) argumenta que os textos literários devem ser analisados como construções discursivas que dialogam com outras formas de produção do conhecimento. Revisitar obras literárias, portanto, não apenas auxilia na compreensão dos eventos históricos, mas também permite perceber como esses eventos foram representados, reinterpretados e ressignificados ao longo do tempo. Essa abordagem é fundamental para a história cultural, pois revela aspectos simbólicos e cotidianos que dificilmente aparecem nos documentos oficiais. Além disso, a literatura desempenha um papel crucial na amplificação de vozes

frequentemente silenciadas. Como destaca Pesavento (2004), as narrativas literárias possibilitam o acesso ao universo de grupos sociais que, historicamente, não costumavam produzir documentos escritos, como camadas populares, mulheres e outras minorias. A análise dessas obras permite recuperar fragmentos de subjetividades e ampliar a compreensão sobre as relações de poder, os conflitos sociais e as dinâmicas culturais de uma determinada época.

A obra *Hilda Furacão*, de Roberto Drummond, constitui um exemplo relevante dessa relação entre literatura e história. Ao retratar a proposta da Cidade das Camélias, o romance dialoga com debates concretos que permearam a organização das cidades brasileiras na segunda metade do século XX, particularmente no contexto do crescimento urbano acelerado e das políticas de higienização dos centros urbanos. Como pontuam Schwarcz e Starling (2015), a modernização das cidades no Brasil seguiu um modelo paradoxal, no qual avanços na infraestrutura coexistiram com o aprofundamento das desigualdades sociais.

A tentativa de remoção das prostitutas do centro de Belo Horizonte, retratada na obra, insere-se em um processo histórico mais amplo, no qual as elites urbanas buscaram modelar os espaços públicos sob uma perspectiva moralizante e funcionalista, relegando as populações indesejadas às periferias. Segundo Maricato (2000), a urbanização brasileira foi marcada por um modelo segregacionista, que combinava saneamento e embelezamento com a exclusão social. Nesse sentido, a Cidade das Camélias simboliza um projeto que, sob a justificativa da modernização,

refletia os interesses de grupos privilegiados na manutenção de determinados setores da população afastados dos centros urbanos, fenômeno recorrente em diversas cidades brasileiras.

Além do aspecto urbanístico, a obra evidencia o entrelaçamento entre política, especulação imobiliária e religião na conformação dos espaços urbanos. A articulação entre setores conservadores, representados na narrativa por personagens como Dona Loló Ventura e Dom Cabral, e interesses econômicos ligados à valorização imobiliária, demonstra como o discurso moralista foi utilizado como justificativa para intervenções urbanísticas excludentes. Em diálogo com Chartier (2002), que observa que os discursos morais e políticos desempenham um papel essencial na construção das representações sociais, influenciando a maneira como determinados grupos são marginalizados ou legitimados dentro de uma sociedade.

O desfecho do romance, com a rejeição do projeto da Cidade das Camélias após intensos debates políticos, ilustra como a modernização urbana foi um campo de disputas no qual diferentes agentes sociais reivindicaram seu espaço na cidade. Se, por um lado, elites e setores religiosos defendiam um modelo excludente de urbanização, por outro, vozes como a do vereador Orlando Bomfim denunciavam os interesses subjacentes ao projeto, revelando que a exclusão dos marginalizados não era apenas uma questão de ordem pública, mas também um mecanismo de especulação imobiliária. Essa dinâmica não se restringiu à ficção. Conforme Santiago (2007) aponta, políticas de remoção de favelas e reconfiguração dos espaços urbanos em Belo Horizonte foram

frequentemente utilizadas para atender aos interesses das elites, muitas vezes sob o discurso do progresso.

A literatura, nesse contexto, desempenha um papel importante na interpretação dos processos históricos. Como enfatiza Sandra Pesavento (2004), as obras literárias não devem ser vistas apenas como reflexos da realidade, mas como construções que dialogam com as tensões e contradições de seu tempo. Em *Hilda Furacão*, Drummond não apenas narra eventos fictícios, mas elabora uma crítica social que expõe os paradoxos da modernização e da exclusão social presentes no Brasil do século XX. A presença de personagens que resistem às tentativas de remoção e reconfiguração do espaço urbano sugere que, mesmo diante de forças hegemônicas, existiram formas de contestação, luta e resistência pelo direito à cidade.

Assim, ao traçar paralelos entre a Cidade das Camélias e as políticas urbanas brasileiras, este estudo revela como a modernização das cidades foi um processo marcado por disputas políticas, econômicas e culturais, refletidas também na literatura brasileira. A análise de *Hilda Furacão* demonstra que a urbanização não pode ser compreendida apenas como um fenômeno técnico ou arquitetônico, mas como um reflexo das relações de poder e das desigualdades estruturais que moldaram – e ainda moldam – o Brasil. Ao mesclar ficção e realidade, o artigo contribui para uma leitura crítica dos impactos sociais da modernização e reafirma a importância da literatura como fonte para o estudo da história social, cultural e urbana.

Referências Bibliográficas

BARROS, José D'Assunção. Fontes históricas – uma introdução aos seus usos historiográficos. ANPUH - História e Parcerias. Rio de Janeiro, 2019

BORGES, Valdeci Rezende. História e Literatura: Algumas Considerações. Revista de Teoria da História Ano 1, Número 3. Goiânia: Junho, 2010. Disponível em: História e Literatura: Algumas Considerações | Revista de Teoria da História. Acesso em: 14 Mar. 2025

CALEGARI, Lizandro Carlos. Do social ao estético: notas sobre "Hilda Furacão", de Roberto

Drummond. Letras (UFSM), v. 19, n. 1, p. 101 - 115, 2009. Disponível em: https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11998. Acesso em: 20 jul. 2025

COSTA, Ana Carolina Silva da.; ARGUELHES, Delmo de Oliveira. A higienização social através do planejamento urbano de Belo Horizonte nos primeiros anos do século XX. Universitas Humanas, Brasília, v. 5, n. 1/2, p. 109-137, jan./dez. 2008. Disponível em: https://www.gti.uniceub.br/universitashumanas/article/view/878/612. Acesso em: 20 jul. 2025

CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações.2° ed. Lisboa: Difel, 2002.

DRUMMOND, Roberto. Hilda Furacão. São Paulo: Geração Editorial, 2024. 295 p.

GIDDENS, Anthony. A constituição da sociedade. São Paulo, Martins Fontes, 2003

HOELZ, Maurício; BOTELHO, André Pereira. Sociologias da literatura: do reflexo à reflexividade. Tempo Social, São Paulo, Brasil, v. 28, n. 3, p. 263–287, 2016. DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2016.106017. Disponível em: https://revistas.usp.br/ts/article/view/106017.. Acesso em: 20 jul. 2025.

MARICATO, Ermínia. Urbanismo na periferia do mundo globalizado: metrópoles brasileiras. São Paulo em perspectiva, v.14/ n°.4/ Out-Dez, 2000.

Disponível em: https://www.scielo.br/j/spp/a/fZCnFGwPC3Yks9tXCg4MP8B/. Acesso em: 14 Mar. 2025

PEDROSA, Douglas. Flor Camélia: Saiba Tudo Sobre Essa Espécie e Cuidados. 2022. Disponível em: <https://blog.uniflores.com.br/flor-camelia/>. Acesso em: 3 fev. 2025.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & história cultural. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

RAGO, Margareth. "Prazer e Sociabilidade No Mundo Da Prostituição Em São Paulo, 1890-1930." *Luso-Brazilian Review*, vol. 30, no. 1, 1993, pp. 35–46. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/3514195. Acesso em: 14 Mar. 2025.

SANTIAGO, Carla Ferretti. O problema da habitação popular em Belo Horizonte: 1894 - 1960. Cadernos de história, Belo Horizonte, v.9, n. 12, p. 53 - 67, 2° sem. 2007. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/cadernoshistoria/index. Acesso em: 14 Mar. 2025

SANTOS, Maria Emília Vasconcelos dos. Antes do 13 de maio: o 25 de março no ceará e o movimento abolicionista em Pernambuco. Afro-Ásia [online]. 201, 149-183. ISSN: 0002-0591. Disponível em: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77051153004. Acesso em: 20 de Jul. de 2025

SANTOS, Milton. A urbanização brasileira. São Paulo: Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia HUCITEC, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloísa Murgel. Brasil: uma biografia. 2° ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2015.

SOUSA JUNIOR, Sebastião Soares de. Militância erótica e militância comunista em Hilda Furacão. In: SILVA, Claudicélio Rodrigues da (org.). Todos os corpos desejam - 1. ed. - Fortaleza, 2021.

ARTIGO

Entre o não evento e o evento da Revolução Haitiana: análise do filme *Queimada!* (1969) sob o apagamento epistêmico da nação negra nas Américas

Isabela Elmer Vorique*

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p448-471

resumo

A Revolução Haitiana marcou um momento fundamental de luta pela abolição e fim do colonialismo nas Américas, resultando no primeiro Estado fundado sob a afirmação da humanidade plena com a erradicação da escravidão e da presença colonial. O acontecimento na ilha de Saint Domingue desafiou completamente as categorias de pensamento da época, onde o protagonismo da liberdade e da independência, partindo dos escravizados e não do homem branco, era impensável. Dessa forma, o movimento historiográfico que se observa é uma tentativa de apagamento, minimização ou distorção não só da própria revolução, mas também das reverberações dela no mundo ocidental, corroborando com a análise de Michel-Rodolph Trouillot da Revolução Haitiana como um "Não evento". A produção cinematográfica de Gillo Pontecorvo, *Queimada*! (1969), traz a discussão entre um protagonismo dos escravizados e um protagonismo europeu, auxiliando no pensamento de um evento e um não evento haitiano.

PALAVRAS-CHAVES: Revolução Haitiana; Michel-Rodolph Trouillot; Não evento; Queimada!

* Graduanda em História Licenciatura pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail para contato: isabelaelmerr@gmail.com

Saint Domingue e a construção da nação negra

A Ilha de São Domingo no início do século XIX passava por um momento na história que tencionava explicitamente os ideais do mundo ocidental: uma revolta organizada por escravizados defendendo a independência do território e seu direito à liberdade. A impensabilidade desse acontecimento, ou seja, Sugestão: A ideia de que esse acontecimento pudesse de fato ocorrer revelava-se incompatível com a visão de mundo da época, na qual a agência de um povo subalterno e o colapso de uma colônia sob domínio europeu eram considerados inconcebíveis. A colonização da ilha pelos espanhóis no século XV foi marcada pela intensa violência contra a população indígena de tradição Arawak que já habitava o espaço, exterminando-a com os intensos regimes de trabalho, doenças e castigos. Durante o tempo de ocupação europeia da ilha, a população nativa foi reduzida a 60 mil indígenas (CORREA, 2022, p. 228). A disputa pela dominação do território culminou na sua repartição entre os séculos XVI e XVII, marcado pelo embate entre as potências espanhola e francesa, nascendo assim a ilha Saint Domingue a oeste, que viria a ser uma das colônias mais ricas e exploradas das Américas, pela mão da França.

A necessidade de mão de obra para o desenvolvimento econômico da ilha fez com que a França, assim como os outros países colonizadores, procurasse na África, escravizados para o trabalho nas plantações de açúcar. Com a intensificação do tráfico na ilha ao decorrer das décadas, a população negra em Saint Domingue passou a ser superior à população

branca. As sociedades que utilizavam da mão de obra escrava não eram sociedades que continham escravos, ou seja, a escravidão não era algo velado ou minimizado, principalmente pelo fato da superioridade populacional negra mas, sim, sociedades escravocratas (TROUILLOT, 1995, p.18), isso implica dizer que a escravidão definia a economia, a cultura e a política de um lugar, e todas as relações eram perpassadas pela questão escravista. O Haiti era uma sociedade escravista e, por isso, a vitória da revolta e a ideia de uma nação conquistada por indivíduos escravizados era impensável.

A "Pérola das Antilhas", como ficou conhecida Saint Domingue pela plantação açucareira, era a principal colônia no mercado internacional no final do século XVIII. Consequentemente, Saint Domingue tinha um expressivo fluxo de pessoas, tanto pelo tráfico de escravizados, como já apontado, quanto pelos europeus que iam se estabelecer na ilha. A Revolução Francesa (1789-1815) e os resultados dela não ficaram isolados no continente europeu.

Discussões pautadas sobre a defesa da liberdade como um direito natural de todo ser humano e a mobilização de uma revolta popular, dispersaram-se junto com as migrações e o comércio (NORONHA, 2010, p.5) chegando em Saint Domingue e fomentando a percepção de que as denúncias dos revoltosos franceses pela igualdade e liberdade, caberiam na luta pelo fim da escravidão no Haiti. Porém, ao mesmo tempo que na França e na Inglaterra, se pensava na liberdade como estado natural do

homem e seu direito inalienável, a manutenção da escravidão nas colônias se avançava.

Nos seus "Dois Tratados sobre o Governo" (1689), Locke demonstra como era possível que a discussão sobre liberdade de direitos pudesse caminhar junto com a expansão do regime escravocrata. Ao mesmo tempo em que Locke denunciava a escravidão como *"uma condição humana tão vil e miserável e tão diretamente oposta ao generoso temperamento e a coragem da nossa nação que seria difícil conceber que um inglês, fosse capaz de defender"* (LOCKE, 1689, p.52), a denúncia não estava ligada a escravização de africanos mas sim serve como uma metáfora para a tirania legal no regime absolutista que limitava a liberdade do homem – esse sendo o homem branco europeu – que se tributados sem consentimento, seriam escravos (BUCK-MORSS, 2011, p.135). Sendo um acionista da *Real Companhia Africana,* que investia no mercado negreiro, a escravidão era considerada justificável principalmente porque a liberdade de direitos estava muito ligada ao direito de propriedade privada, e os escravizados eram considerados como tal. Portanto abolir a escravidão ia de encontro ao direito de propriedade, pois retiraria a posse sob os trabalhadores que os homens livres tinham.

Outro fator que não pode ser ignorado era a lucratividade do comércio de escravizados. A crescente econômica do território com as *plantations* açucareiras, demandava cada vez mais mão de obra e essa mão de obra era de escravizados. Portanto o açúcar e o mercado escravo eram os pilares econômicos da ilha (FONTELLA, MEDEIROS, 2016, p.65).

Libertar os escravizados significaria uma baixa nos lucros tanto pelo fim do tráfico quanto pelo pagamento pela mão de obra. Sendo a sociedade de Saint Domingue escravocrata, acabar com esse regime era desestruturar a sociedade construída pelos europeus, e não era de interesse que isso acontecesse.

Exemplificando o Tratado de John Locke, como um dos teóricos iluministas que influenciou o contexto revolucionário, pode-se percebe a forma que as contradições coexistiam: a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão na Europa que defendia a liberdade da população francesa, e o Code Noir ou Código Negro nas ilhas do Caribe, que era o legislativo que se aplicava aos escravos negros e legalizava a escravidão, o tratamento a eles como propriedade e a violência. O pensador iluminista Rousseau estava correto em um ponto: *"O homem nasce livre e por toda parte vive acorrentado"* (ROUSSEAU, 1762, p.141)

No entanto, pensar a Revolução Haitiana como apenas uma consequência dos acontecimentos na França em 1789 é trivializar "a percepção autônoma dos escravos de seu direito de liberdade e de seu direito de alcançá-la pela força das armas" (TROUILLOT, 1995, pg.174), e por isso ela não é suficiente para explicar a luta dos haitianos. Os escravizados mantinham suas redes de comunicação no qual discutiam os acordos de demandas de liberdade e jornadas de trabalho, além também de terem um aparato religioso que alimentava essa autonomia. Colocar uma influência europeia como fio condutor da revolução, corrobora com o apagamento do protagonismo dos escravizados.

Portanto, a revolta se iniciou não imediatamente com o desejo pela independência da França, mas sim pelo direito à liberdade ligado à condição de escravizado que a população se encontrava. Em agosto de 1791, os negros e mulatos se organizaram e começaram a revolta queimando as plantações de açúcar, capturando os senhores e se recusando a trabalhar até que sua liberdade fosse garantida. Em 1793, com a intenção de atrair os escravizados para lutar na guerra ao lado da França, a escravidão foi abolida na ilha. No entanto, como integrar os ex-escravizados a uma sociedade em que a cidadania e os valores eram definidos pela posse de propriedade? Foi necessário ressignificar o conceito de cidadania, já que essa população não tinha acesso à terra ou bens. A exportação açucareira não podia paralisar e, por isso, a maneira que se encontrou para que os ex-escravos medissem sua cidadania o trabalho nas lavouras, ou seja, o acesso a terra, e a possibilidade de serem camponeses livres, foi minada (FICK, 2004, p. 367), colocando-os mais uma vez em posição de serventes.

Dentro dos campos a cidadania era exercida de forma controlada: ex-escravos tinham direito a parte da colheita mas só com trabalho árduo de 6 dias por semana tal qual quando se encontrava na condição de escravizados. Mesmo com a suspensão do Code Noir, isso não significava que os direitos dos ex-escravizados fossem garantidos. Semanas após a proclamação da abolição, aqueles que fossem encontrados sem propriedade, ligação com a terra ou que não estivessem cadastrados no exército, eram mandados para a prisão (FICK, 2004, p. 366). A frustração em que se encontrava a população nesse recondicionamento ao trabalho na

terra, fez com que as revoltas retomassem dentro dos campos a partir dos modos de trabalho: mesmo quando trabalhavam o faziam de forma *"abandalhada e improdutiva"* (FICK, 2004, p. 369 e ameaçavam fisicamente os fiscalizadores.

A constante ameaça de retorno à escravidão não vinha somente de tensões internas. Em 1801, Toussaint Louverture, um dos líderes da revolta assumiu cargo de gorvenador, assinou uma constituição que reafirmava a abolição da escravidão, igualdade racial, garantia à propriedade e jurava lealdade a França, desde que os franceses entendessem que a ilha não se subordinaria a administração do governo francês, *"Toussaint somente toleraria os brancos se estes compreendessem que eram totalmente dependentes dele."* (POPKIN, 2008, pg. 307) O sentimento separatista nasce em 1802, quando Bonaparte, mesmo com a declaração constitucional no ano anterior que manifestava lealdade ao governo francês, decidiu enviar tropas para o Haiti com o objetivo de restaurar o domínio administrativo e reestabelecer a escravidão. Nesse contexto, Louverture foi preso e levado para França, onde veio a falecer (CORREA, 2022, p.240).

É quando Jean Jaques Dessalines, ex-escravizado, assumiu a liderança revolucionária que a independência se tornou a única alternativa para garantir a liberdade da população de Saint Domingue. A declaração de independência feita pelo líder, evidencia o ódio ao homem branco e denunciava as práticas coloniais violentas feitas na ilha, indicando que não mais seria tolerada qualquer subordinação aos franceses. A vontade de

acabar com um governo tirano que os subjugava e os mantinha em posição de humilhação e restrição levou ao sentimento de que se não fossem independentes, que lutariam até a morte por isso.

> Por fim, é necessário viver de forma independente, ou morrer. Independência ou morte! Deixem que estas santas palavras sirvam para nos arregimentar; deixem que se tornem sinais de batalha e de nossa reunião. [...] Quando nos cansaremos de respirar o mesmo ar que eles? O que temos em comum com aquele povo sedento de sangue? [...] vingativo: tudo isso nos diz claramente que eles não são nossos irmãos; que nunca o serão; e se encontrarem asilo em nós, serão ainda os incitadores de nossos problemas e de nossas divisões. (ARMITAGE, 2011, p.1)

Dessa forma, a independência da ilha de Saint Domingue foi declarada em 1804 por ex -escravizados. A ilha tornou-se a primeira colônia independente da América e a primeira nação a ser fundada sobre o ideal de igualdade por uma população majoritariamente negra e livre. Muitos fatores fizeram com o que a Revolução Haitiana fosse única: o uso dos próprios ideais sobre liberdade, a abolição da escravatura e o fato o de movimento de independência ter sido encabeçado por negros e mulatos, e não por uma elite *criolla. "A liberdade universal não se realizou por meio das ideias ou ações revolucionárias francesas; ela se realizou graças a ação dos próprios escravos* (BUCK-MORRS, 2011, pg. 138). Por conta disso, a dispersão do acontecimento se tornou tão perigoso para os colonizadores, e suas posteriores tentativas de silenciamento do que tinham acontecido na ilha contribuíram para um apagamento na História.

Entre o evento e o não evento: apagamento epistêmico

A ideia de uma mobilização entre os escravizados na época era impensável. Eles eram vistos pelos colonizadores como "obedientes e tranquilos", não se via a capacidade de um agrupamento entre eles, não somente pela questão das diferentes nacionalidades - escravos trazidos de diferentes regiões da África - e barreiras linguísticas, mas também por serem considerados inferiores e incapazes intelectualmente. Mesmo com as revoltas, acreditava-se que os europeus seriam capazes de conter a agitação, e que a revolução de escravizados não se concretizaria. Por isso a Revolução Haitiana "*entrou na história com a característica peculiar de continuar sendo impensável mesmo enquanto acontecia.*" (TROUILLOT, 1995, p. 73)

Além de uma população majoritariamente negra e escravizada e o ódio contra os colonizadores - expresso na declaração de independência de Dessalines –, outros fatores contribuíram para a homogeneização e a consolidação do movimento. O mais importante deles, é o elemento cultural formado pelas diferenças étnicas que unidas, formaram um símbolo da nação africana na América. Essa união era expressa, por exemplo, nas práticas religiosas. O Vodu haitiano nasceu do sincretismo do catolicismo com religiões de matriz africana como forma de resistência perante a imposição do catolicismo romano como religião oficial. Funcionava como elemento unificador de raça, promovendo a concepção de vida harmônica conjunta.

> Ao servir os espíritos, o voduista busca conseguir a harmonia com sua própria natureza individual e o mundo em torno dele, parte desta harmonia é preservar o relacionamento social dentro do contexto da família e da comunidade. Uma casa ou uma sociedade

> de Vodu é organizada pela metáfora da família extensa, e os noviços são os 'filhos' de seus iniciadores, com o sentido da hierarquia e da obrigação mútua que implica. (JOSEPH, 2015, pg. 20)

Na história do Haiti, ficou marcada a cerimônia do Bwa *Kayiman* realizada em agosto de 1791 (início da revolução), que através de uma manifestação de um espírito familiar, foi responsável por consagrar espiritualmente a luta dos negros haitianos pela liberdade (SOARES, SILVA, 2006, p.5). Esse sentimento de pertencimento e identificação fez com que a mobilização para a revolta fosse possível, e está inclusive refletido no que seria a vir o hino do Haiti, trazendo a ancestralidade como fator importante para o levante armado e a marcha rumo à libertação.

Os resultados da Revolução eram ainda mais impensáveis do que a sua mobilização, e por isso, o medo de que isso acontecesse em outras colônias foi se alastrando. Luiz Mott (1982, pg. 60) apontou para um "mau exemplo" vindo do Haiti para o Brasil, estimulando o questionamento ao escravagismo no Brasil e impulsionando revoltas na Bahia um receio de que o acontecido nas Antilhas se repetisse no território brasileiro. Porém, ao mesmo tempo que se via revoltas escravas inspiradas pelos acontecimentos no Haiti e a reverberação do debate sobre a liberdade, o tráfico negreiro ganhou um novo impulso ao fim da revolução.

Com a necessidade de substituir a produção de açúcar do Haiti, países como Cuba, Brasil e Estados Unidos foram alvos dessa expansão, com investimentos para a criação de novas plantações e consequentemente, importação demais mão de obra dos portos do continente Africano (NISHIKAWA, 2005, pg.15). Além disso, o Haiti sofreu

um boicote comercial vindo das potências europeias e seus aliados, como por exemplo os Estados Unidos. Esse boicote visava a economia e a política da ilha, na tentativa de provar do mundo que uma nação comandada por ex-escravizados não era capaz de se manter, servindo como exemplo disciplinador para outras nações colonizadas (VITÓRIA, DOURADO, 2022, pg. 37).

O acontecimento singular derrubou por terra a ideia defendida pelas potências imperialistas de que as populações negras não podiam se organizar por si só e que não podiam assumir protagonismo na história. O que ocorreu no Haiti contradiz a narrativa que o Ocidente conta de si mesmo e colocava em destaque as contradições ontológicas que consolidaram a ascensão dessa sociedade. Admitir o curso revolucionário do Haiti seria admitir que tinha algo de errado na Europa que precisava ser mudado. Por isso o esvaziamento político das revoltas foi algo tão frequentemente propagado no continente europeu, colocando as revoltas como algo controlado ou como se fossem fruto de um desentendimento entre senhor e escravo, e não como um movimento conjunto de revolta (TROUILLOT, 1995, pg.141).

É a partir dessas considerações que a percepção da Revolução Haitiana como um “não evento” se consolida Em sua obra Silenciando o passado: poder e a produção da história (1995), Trouillot demonstra como a escrita da história está profundamente ligada às relações de poder, especialmente às desigualdades no acesso à produção e à circulação de narrativas O autor argumenta que a simples ocorrência de um fato não

garante sua legitimação como evento histórico. O modo como os acontecimentos são narrados, bem como os meios de produção que permitem (ou impedem) sua inserção na historiografia, determinam se eles serão lembrados ou apagados.

A "impensabilidade" significava que a Europa não era capaz de conceber um levante de escravizados, que seriam capazes de se organizar e criar consciência sobre si e sobre conceitos como o direito à liberdade e a propriedade. Mesmo quando a revolução estava em andamento, não se acreditava na possibilidade dela culminar na independência, porque não se queria acreditar na força política que ela representava. Mesmo quando tais rebeliões eram concebidas, procurava-se ressignificá-las dentro de um quadro europeu de compreensão (SOUSA, 2019, pg.142), pois suas categorias de entendimento não conseguiam conceber uma revolução escrava.

Segundo Trouillot, os silenciamentos acontecem de duas formas: rasura e banalização (TROUILLOT, 1995, pg. 161). A primeira das formas de silenciamento consiste em apagar diretamente o fato da revolução, sendo essa estratégia comumente associada a generalistas e popularizadores. A rasura ocorre por meio das próprias produções historiográficas, como por exemplo no bicentenário da Revolução Francesa (1989) onde as produções se dedicaram a pensar a Europa revolucionária e silenciaram questões como a colonização, o racismo e a Independência da colônia haitiana (TROUILLOT, 1995, pg. 171).

A outra maneira ocorre pela trivialização do evento, minimizando sua importância, algo mais frequente entre especialistas. Ambas as abordagens recorrem a artimanhas narrativas para moldar suas interpretações. No caso da banalização, observa-se o uso de frases ambíguas, a negação de temas como racismo e colonialismo em países ocidentais, a defesa de interesses nacionais e nacionalistas, a escolha cuidadosa dos termos empregados para se referir à revolução, o controle arquivístico sobre o que deve ou não ser mencionado, e o esvaziamento do protagonismo. Teorias conspiratórias de que franceses ou ingleses teriam sido os agentes fomentadores da rebelião, circundou a historiografia europeia e contribuiu para a ideia de que os escravizados não eram capazes de se organizar, lutar pelas próprias vontades e que dependiam de um europeu para guiá-los.

> Pois, se homens e mulheres no século XVIII não concebiam a "igualdade fundamental da humanidade" em termos não raciais, como "alguns de nós fazemos hoje", pelo menos eles sabiam o que estava acontecendo; hoje em dia, quando a revolução dos escravos haitianos pode parecer mais pensável, ela é mais invisível, devido à construção dos discursos disciplinares por meio dos quais herdamos o conhecimento sobre o passado. (BUCK-MORRS, 2011 pg. 143)

Pensar na Revolução Haitiana como um “não evento” é denunciar a posição que ela ocupa na historiografia moderna, que mesmo com toda a importância que ela exerceu e exerce nas Américas e na Europa, ainda é um lugar de periferia mesmo com toda a importância que ela exerceu e exerce nas Américas e na Europa. Ela denuncia o modelo eurocêntrico de considerar importante, ou seja, considerar como evento aquilo que não deturpa a imagem de uma independência vinda da elite, defendida pela

escrita europeia. É colocar como agentes na história mundial, levantando debate sobre sua invisibilidade historiográfica e reconhecer sua força de ter sido a primeira colônia a abolir a escravidão e declarado a independência nas Américas. É de interesse ressaltar as crescentes de produções críticas que procuram resgatar as memórias esquecidas e dar protagonismo aos personagens relegados pelas narrativas oficiais. Através desse movimento podemos perceber como o evento da Revolução Haitiana permanece um dos maiores exemplos de revolta popular na América.

Queimada! (1969): representações de silenciamento

Para pensar e analisar mais profundamente os conceitos de evento e "não evento", o filme *Queimada! (1969)* promove possibilidades de discuti-los. Irei aqui dividir o filme em duas partes: a primeira parte dele foi usada para pensar a discussão do silenciamento do protagonismo dos escravizados e a incapacidade de mobilização pensada pelos europeus; na segunda metade do filme procuro analisar uma nova narrativa de levante e organização de redes para um protagonismo escravizado, trabalhando nos dois momentos com a ideia de evento e não-evento.

A produção cinematográfica de Gillo Pontecorvo feita no final da década de 1960 apresenta um contexto de produção cercado pela Guerra Fria e por uma ditadura espanhola que se reflete no filme. Destaco a ditadura espanhola pois o filme se passa em uma colônia no Caribe denominada como "Queimada" dominada por colonizadores portugueses, uma ilha fictícia, já que nenhuma ilha na América Central foi dominada por portugueses. Acredita-se que o filme retrata os acontecimentos do Haiti

com algumas situações alteradas. Essa escolha provavelmente foi para evitar o boicote da censura espanhola à obra, já que essa mudança não impediria que a mensagem anti-colonialista fosse encaminhada.

Os principais personagens da trama são o Sr. William Walker, britânico que vai à ilha para expulsar os portugueses e fazer com que a Inglaterra tome posse dela; e José Dolores, escravizado nativo da ilha. O encontro entre os dois ocorre logo no início do filme, onde Dolores rouba as malas de Walker, e depois alimenta outros escravizados acorrentados que estavam sendo levados. A partir disso William vê a possibilidade de usar de Dolores para conquistar seus objetivos, já que o antigo escravizado, Santiago, que costumava ajudar a Inglaterra no processo de conquista da ilha, havia sido morto.

Após a consolidação de um acordo entre Walker e Dolores, eles começam a articular maneiras de depor o poder português. O objetivo era transformar José em uma espécie de líder para que os escravizados seguissem os comandos britânicos. Quando a ilha é tomada pelos britânicos, é feita a declaração de abolição da escravidão e José Dolores assume o governo de Queimada junto com um conselho britânico, como maneira de recompensar a ajuda. Porém, Dolores se sente incapaz de administrar a ilha e a entrega para os homens brancos novamente. William Walker retorna a Inglaterra e um dos últimos diálogos com Dolores, o ex-escravizado percebe que a condição da escravidão será restaurada na ilha.

O que mobilizo nesta primeira parte do filme é o fato de que só se vê a capacidade de uma mobilização de revolta por parte dos escravizados a partir da influência de um inglês que aparece repentinamente convencendo-os a participar da luta pela Inglaterra. Isso serve para problematizar o silenciamento por banalização, não nega a participação dos escravizados na luta para tornar a ilha livre dos ingleses, mas coloca um português como o cérebro por trás da revolta.

Segundo Trouillot (1995), a revolta é colocada como consequência de intervenções externas e de má administração de fazendeiros que acabava por ocasionar nessas manifestações. Mesmo quando colocado o desejo de liberdade dos escravos como possível causador dessas turbulências, a possibilidade era rejeitada pelo fato de que se acreditava que as revoltas seriam controladas uma vez que a ordem natural era a hegemonia branca. O filme é então capaz de nos levar a pensar em como o evento da Revolução Haitiana foi tratada pela sociedade européia da época: para que ela fosse crível, era necessário colocar um europeu por trás das ações revoltosas e apagar a luta política dos escravizados.

Percebi também uma narrativa muito voltada às ações do britânico em detrimento da participação dos negros, mesmo com a liderança de Dolores, observa-se que Walker acha Dolores ingênuo e incapaz de perceber as verdadeiras intenções dos ingleses com a tomada da ilha. A retratação dos escravizados como seres bestiais e desprovidos de inteligência também é constante, e assim como todas as questões antes

citadas, retratam a imagem dos europeus sobre a população negra, como seres passíveis às vontades dos homens brancos.

Dessa forma, nesse primeiro recorte do filme podemos pensar em uma visão eurocêntrica sobre o colonialismo, inferiorizando os negros e colocando a incapacidade de mobilização em torno de se revoltar contra os colonizadores, nos ajudando a pensar como o evento se constrói para validar a identidade Ocidental: com o apagamento do protagonismo das ações dos escravizados, sua invisibilidade narrativa perante os europeus e a ressignificação dos acontecimentos, - não negando a presença das pessoas negras, mas colocando-as como não importantes. É dessa maneira que muitas vezes se narra o evento, exaltando o colonizador e abstraindo outros protagonistas. Destaco que em nenhum momento a obra se compromete a reproduzir e a defender uma narrativa eurocêntrica, na verdade em toda a sua construção ela denuncia as práticas coloniais e critica a subjugação escravizada. Por isso as questões que levanto para debate são enriquecedoras para pensar o "não evento".

Na segunda parte do filme, tendo passado 10 anos dos acontecimentos do primeiro recorte, vemos a restauração colonial por parte da Inglaterra e a restruturação da escravidão, mas agora com um fator muito diferente: revoltas de escravizados. José Dolores, nesse intervalo de tempo, estabeleceu uma rede educacional que procura promover o sentimento anticolonial e, dessa forma, os escravizados ganham dimensão do discurso de liberdade e da demanda pela libertação do estado de escravidão. Walker, então, é designado de volta para a ilha a fim de conter

as constantes rebeliões, por conhecer Dolores. Eles conseguem capturar José e decidem executá-lo como exemplo para os outros. Ao ser questionado por um soldado negro sobre as intenções dos brancos – se o deixariam viver ou não - , José responde com o seguinte discurso:

> Se um homem lhe dá liberdade, não é liberdade. Liberdade é algo que você somente você tem que conquistar. Você entende? Bem, você vai um dia, porque já começou a pensar sobre isto. (Jose Dolores, 1:41:43)

Portanto, se vê uma diferença entre as duas partes recortadas do filme, a primeira refletindo a falta de uma consciência em torno do direito de liberdade e a segunda trazendo uma organização entre os escravizados e a percepção de que matar o líder não implica o fim das ideias independentistas.

> Um mito é mais perigoso que um homem porque você não pode matar um mito. Quero dizer, pense no fantasma dele transpassando as Antilhas. Pense nas lendas e nas canções. (William Walker 1:42:58)

De modo análogo ao filme, Trouillot (1995) traz como ponto importante a construção de um discurso intelectual que, diferentemente de outras revoluções europeias, se deu durante o percurso da própria revolta. Assim como representado no filme, a revolta se tornou política e filosófica conforme ia acontecendo e por necessidade. A Revolução Haitiana era impensável no Ocidente não só porque criticava da escravidão e do racismo, mas pela maneira como ela se consolidou: ninguém acreditava que os escravos pudessem de fato se revoltar e que isso aboliria a escravidão.

A construção política e filosófica foi intensificada, como também ocorre no filme, é intensificada pela construção de redes de comunicação e programas (Trouillot, 1995, pg.173) que organizava os escravizados em torno das demandas que seriam exigidas principalmente em torno do trabalho. Essas reivindicações não eram importadas de ideias europeias, mas eram características únicas que viriam a transformar o Haiti em independente.

Um ponto muito interessante a se destacar no filme, que também encontra semelhança com o que foi aqui discutido e apontado como um dos motivos que torna a Revolução Haitiana única, é a religiosidade. Na cena em que os escravizados da ilha derrotam os soldados ingleses, se vê uma comemoração com cantos e danças que expressam a consagração da vitória. Isso ocorre também quando conseguem tomar o governo das mãos dos ingleses, onde aparecem com pinturas corporais, danças e cantos, comemorando a sua liberdade. O filme se compromete em demonstrar como a cultura foi um fator unificador que auxiliará na formação das redes de comunicação que se formaram para o levante.

Portanto, assim como o esperado, a execução de José Dolores não dita o fim da revolução. Ao final do filme, quando Walker vai ao porto para voltar à Inglaterra, ele é abordado por um homem negro para pegar sua mala é assassinado por ele. Em comparação a primeira análise, agora conseguimos dimensionar o papel dos escravizados na luta pela liberdade e protagonismo nas suas ações, que assim como na Revolução Haitiana, é fruto de uma organização muito maior do que a pensada pelos europeus. O filme constrói momentos possíveis de discutir os limites entre o

reconhecimento de uma história como um evento ou não, mostrando de que maneira manipulam acontecimentos para exaltar uma hegemonia, causando o silenciamento de uma produção epistêmica que reconheça uma nação negra.

A concepção da Revolução Haitiana como um evento, por parâmetros europeus, só poderia acontecer se tivesse como protagonista o próprio europeu - que teria instigado a revolta -, se houvesse a consciência de onde ela culminaria – que se acreditava não resultar na independência e na própria organização por parte dos escravos -, e se respondesse aos interesses, no caso haitiano, da França. A partir do momento em que a Revolta do Haiti escancara na Europa as contradições que a assombravam, logo se armam dispositivos historiográficos que procuram apagar a importância anticolonial que a revolução causou pela organização característica dos escravizados, e assim se constrói um "não evento".

O filme nos ajuda a perceber características exclusivas da consolidação de um "não evento" ao mesmo tempo que mostra a força política que nasce de uma revolta. O cinema em si tem a capacidade de "apreender simultaneamente o peso do passado e a atração do novo na história." (LAGNY, 2009, pg. 105) ou seja, tem a capacidade de refletir a partir do passado, acontecimentos que ainda ressoam no presente. O problema da banalização e apagamento do Haiti ressoa ainda na historiografia e por isso, o filme continua a denunciar uma problemática do presente.

Considerações finais

"Se lembra do que você disse? Civilização pertence aos brancos. Mas que civilização e até quando?", José Dolores com seu questionamento a Walker reflete toda a discussão aqui iniciada: até quando os parâmetros europeus irão ditar os rumos e os ideias que as sociedades americanas devem seguir? A influência exercida pelas potências do norte Ocidental guiaram, por muito tempo, os rumos da historiografia mundial, mas com a problematização desses termos, agora vem enfrentando dificuldades. A classificação da Revolução Haitiana como um "não evento" é reflexo de uma ação eurocêntrica de apagamento do protagonismo de ex — escravizados que serviria para alimentar novas revoluções que iriam subverter as normatividades sociais da época.

As obras cinematográficas têm como potência mostrar o que muitas vezes não é percebido na sociedade, têm o poder de ressuscitar histórias e pessoas que nos aproximam de algo que parece distante. Torna humano e real aquilo que parece não ter importância. O filme analisado traz essas perspectivas teóricas transformadas em práticas, sendo possível utilizar as cenas para compreender as características de "não evento" da revolução. Dessa forma, conseguimos perceber a selvageria europeia na conquista do continente americano e reposicionar os países do continente como resistentes a ação do estrangeiro, alimentando uma autonomia e um sentimento de identidade que não perpetue com valores e ideias eurocentradas e norte-americanas onde as histórias da América Latina se encaixam como apêndice deles.

"Como escrevemos a história do impossível? Como podemos depois discutir um evento que não pode ser discutido enquanto acontece?" (TROUILLOT, 1995 pg. 73). Fazer esses questionamentos, mesmo que agora sem resposta, é começar a movimentar novas percepções em torno dos eventos silenciados pelo mundo, é encontrar nesse "não evento" na ilha das Antilhas, a resistência. O impensável aconteceu e não pode ser apagado, e é preciso uma organização por parte dos historiadores para despertar interesse para novos estudos em torno desses conceitos, aqui esboçadas a partir dos autores comentados, para que não mais sejamos guiados pelos ideais revolucionários europeus, mas sim do próprio continente americano. Foi possível que uma revolta de ex-escravizados acontecesse, e fizesse surgir a maior nação negra nas Américas, e isso não pode mais ser silenciado.

Referências filmográficas

QUEIMADA!. Direção: Gillo Pontecorvo. Produção de Alberto Grimaldi. Itália. United Artists, 1969.

Referências bibliográficas

ARMITAGE, David. Declaração de independência: uma história global. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e o Haiti. In: Novos Estudos, 90, 2011.

CORREA, Rubens Arantes. Jacobinos negros: narrativa e interpretação da revolução haitiana em CLR James. Revista Trilhas da História, v. 12, n. 23, p. 227-243, 2022.

FICK, Carolyn. Para uma (re)definição de liberdade: a Revolução no Haiti e os paradigmas da Liberdade e Igualdade. In: Estudos Afro-Asiáticos, Ano 26, n. 2, 2004, pp. 355-380.

FONTELLA, L. G., & MEDEIROS, E. W. (2016). Revolução haitiana: o medo negro assombra a américa. Disciplinarum Scientia | Ciências Humanas, *8*(1), 59–70.

JOSEPH, Jean Anel. Missão e Igreja local: um estudo do Vodu haitiano no contexto do pluralismo religioso. 2015. 127 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

LAGNY, Michèle. O cinema como fonte de história. Cinematógrafo: um olhar sobre a história. Salvador: EDUFBA, p. 99-131, 2009.

LOCKE, John. Dois Tratados sobre o Governo. 1689./ John Locke ; introdução de J.W. Gough ; tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1994

MOTT, Luiz. A revolução dos negros do Haiti e do Brasil. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 4, p. 55-63, 1982.

NISHIKAWA, Reinaldo. O Haiti não é aqui: discurso antiescravista e práticas escravistas no Brasil (1790-1840). MÉTIS: história & cultura, v. 4, n. 7, 2005.

NORONHA, Aline Garcia Chaves. Mesmas ideias, rumos diferentes: um paralelo entre a revolução francesa e a revolução haitiana. 2010.

POPKIN, Jeremy D. Uma revolução racial em perspectiva: relatos de testemunhas oculares da Insurreição do Haiti. Varia História, v. 24, p. 293-310, 2008.

SOARES, Ana Lorym; SILVA, Elton Batista da. A revolução do Haiti: um estudo de caso (1791-1804). 2006.

SOUSA, Paula Layane Pereira. Silenciando o passado: Poder e a produção da história. Quando o passado silencia o presente. Revista Café com Sociologia, v. 8, n. 2, p. 139-146, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. On the social contract. In: The basic political writings. Trad. e ed. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett, 1988, livro I, cap.1

TROUILLOT, Michel-Rolph. Silenciando o passado: poder e a produção da história. 1995. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: huya, 2016. ISBN 978-85-67498-04-1

VITÓRIA, Paulo Renato; DOURADO, Adalberto Davi Cruz Moitinho. O apagamento epistêmico da revolução haitiana no ensino de direitos humanos pelas principais universidades brasileiras. Revista Brasileira de Sociologia do Direito, v. 9, n. 2, p. 31-51, 2022.

ARTIGO

Gênero e movimentos de mulheres no Atlântico: uma categoria de análise em disputa

Isadora Pires Garcia*

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p472-497

resumo

O presente trabalho se propõe a discutir a história do conceito de gênero e suas relações com os movimentos de mulheres, em especial os feminismos negros, os feminismos africanos e outros movimentos idealizados tanto por mulheres africanas — naturais e radicadas no continente africano — quanto na diáspora africana entre meados do século XX e início do XXI em espacialidades distintas. Será analisado, também, de que maneira tais movimentos contribuíram para a emergência, a crítica e o tensionamento do conceito de gênero, compreendendo que este é constantemente disputado entre os movimentos de mulheres. Sem pretensões ilusórias de se esgotar o tema ou contemplar plenamente todas as movimentações organizadas por mulheres negras e africanas na contemporaneidade, busca-se apresentar ao leitor questões e provocações que o auxiliem a mapear algumas possibilidades de debates.

PALAVRAS-CHAVES: África; Diáspora africana; Feminismos negros; Gênero; Movimentos de mulheres.

* Graduanda em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e bolsista de iniciação científica pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) no projeto "Cultura e Nação na Présence Africaine (1955-1957)", sob a orientação da Profa. Dra. Raissa Brescia dos Reis. E-mail: isahistoriaufrj@gmail.com .

Introdução

O presente trabalho dedica-se a analisar a história do conceito de gênero e suas ligações com os movimentos de mulheres pelo Atlântico a partir de meados do século XX e início do século XXI. Algumas das pesquisadoras escolhidas para abordar a história deste conceito, defendem que os movimentos feministas — neste caso, os europeus e estadunidenses — foram centrais para a sua construção. No entanto, seria ingênuo pressupor que a teoria feminista foi, ou é, a única possibilidade de organização ou articulação das mulheres em prol de uma causa comum. Diversos grupos espalhados pelo globo se organizaram e se organizam ao longo da história de maneira simultânea e constante. Deste modo, compreende-se a impossibilidade de se abordar as ações de todos os grupos organizados por mulheres no decorrer da história na temporalidade delimitada por este artigo. Ainda assim, busca-se ressaltar, para além dos feminismos, a relevância de outras teorias, pesquisas e movimentações idealizadas por mulheres negras, africanas e terceiro-mundistas[1] para a construção e crítica do conceito de gênero.

Faz-se necessário pontuar, ademais, que algumas das teóricas apresentadas aqui não se alinham, explicitamente, com nenhum movimento de mulheres, o que não as impede de estabelecer diálogos. Outras autoras criaram, ao mesmo tempo em que reivindicam, novos

[1] Parte das autoras mobilizadas neste trabalho, como é o caso de Lélia Gonzalez e bell hooks, por vezes, utilizam o termo "Terceiro Mundo" e seus derivados em virtude do período em que suas obras foram escritas. Assim, preferiu-se utilizar esta terminologia de modo a acompanhar tanto as fontes quanto às bibliografias que subsidiaram a escrita deste trabalho.

"títulos" e movimentos que estão se construindo, haja vista que estes são organismos vivos que se transformam no desenrolar do tempo. Por outro lado, não é possível prever ou controlar as recepções[2] que os demais pesquisadores do tema realizam sobre estas autoras. Em outras palavras, alguns estudiosos podem não se atentar, ou até mesmo não respeitar, a autodeclaração dessas autoras, as "rotulando" de forma que não condiz com suas afirmações e posicionamentos. Para melhor compreensão, esse debate não será antecipado até que seja apresentada a história do conceito de gênero.

Gênero: a "breve" história de um conceito

A antropóloga Adriana Piscitelli, no trabalho Gênero: a história de um conceito (2009), elabora, de maneira sucinta, um estudo acerca da trajetória do conceito de gênero e suas relações com o movimento feminista. A autora, que parte de uma organização analítica eurocêntrica a respeito deste movimento — isto é, por meio da divisão desta produção teórica em "ondas"[3] — e pauta sua análise em categorias ocidentais e nas

[2] O conceito de recepção surge em 1967 no trabalho *A História da Literatura como provocação à Teoria Literária*, do historiador alemão Hans Robert Jauss. Embora este conceito pertença à Teoria Literária, aqui, nos será caro à medida que compreendemos que todo intelectual e pesquisador é, antes de qualquer coisa, um leitor ativo, isto é: alguém que, a depender do tempo e espaço, atribui sentidos diversos às obras que terá acesso. Nesse sentido, nenhuma obra, enquanto objeto, existe por si só. Na realidade, ela depende dos variados sentidos que sujeitos diversos conferem à ela no decorrer do tempo. Nesse sentido, a estética da recepção é, também, um processo de transformação ou recriação, haja vista que é o leitor quem confere sentido à obra lida.

[3] Trata-se de uma possibilidade de organização da história do feminismo que, com frequência, é utilizada por pesquisadores do tema para facilitar a compreensão dos leitores. Em geral, esta forma esquemática de organização apresenta à agência de mulheres não brancas e das classes trabalhadoras como um elemento recente da história do movimento e dos usos do conceito de gênero. Ao olharmos fora dessa classificação, porém, vemos uma grande diversidade de organizações e agentes que não cabem nas

obras de autoras brancas, ilustra o quanto essas "ondas" são importantes no processo de criação desse conceito.

Como demonstra a historiadora estadunidense Joan Scott, o conceito de gênero foi, inicialmente, transposto da gramática para os movimentos sociais (PISCITELLI, 2009, p. 72) e, posteriormente, apropriado, assim como o termo "sexo", pelo campo de estudos da saúde. De acordo com a bióloga e historiadora da ciência Donna Haraway, a palavra gênero teria sido introduzida pelo psicanalista Robert Stoller em um congresso sobre psicanálise em 1963 (HARAWAY, 2004 apud PISCITELLI, 2009, p. 121). Nesse ínterim, o sexo passou a ser vinculado à biologia e, o gênero, à cultura, ou seja: as maneiras de ser homem ou mulher não derivariam de condicionantes biológicos, mas, sim, de aprendizados culturais que se modificam de acordo com o período histórico, o lugar e a classe social (PISCITELLI, 2009, p. 122).

Contudo, para Piscitelli, é o pensamento feminista - a partir da década de 1960 - que atua decisivamente na formulação do conceito de gênero. Para comprovar tal afirmativa, a antropóloga analisa os diferentes momentos dessa teoria no Ocidente, de modo a identificar seus principais objetivos e mobilizações. Entre o final do século XIX e início do século XX ocorria, de acordo com a autora, na Europa e América do Norte, a chamada "primeira onda" do movimento feminista. Neste primeiro momento, suas

narrativas esquemáticas ligadas à divisão em ondas. Além disso, não há consenso entre os pesquisadores em relação ao início ou ao fim de cada onda, assim como as obras ou autoras de maior destaque. A filósofa Djamila Ribeiro, por exemplo, no livro *Quem tem medo do feminismo negro?* (2018), apresentou uma forma de periodização das ondas distinta da forma de organização da antropóloga Adriana Piscitelli.

mobilizações reivindicavam direitos iguais à cidadania e, a partir da década de 1930 — munindo-se de um arcabouço teórico antropológico — passam a defender que não há algo "naturalmente" feminino ou masculino. Por meio do conceito de "papel social", desenvolvido, em especial, nos trabalhos de Margaret Mead, compreende-se que as noções de feminilidade ou masculinidade não eram fixas e se modificam de acordo com a cultura, a maior determinante dos papéis sociais entre os homens e as mulheres (PISCITELLI, 2009, pp. 125-127).

Os estudos realizados durante a "primeira onda", foram importantes à medida que apontaram o caráter de construção cultural da diferença sexual. No entanto, as desigualdades e as relações diferenciadas de poder entre as mulheres e os homens se perderam nessa abordagem. Tal cenário se modificará nos anos seguintes, sobretudo, a partir da publicação do livro O segundo sexo (1949), da filósofa francesa Simone de Beauvoir, considerado o precursor da "segunda onda" a começar em 1960 (PISCITELLI, 2009, p. 131). Este período será lembrado pelo processo da universalização do conceito de gênero e da defesa de uma "opressão comum" responsável por unir todas as mulheres. Aqui, a subordinação feminina, mesmo que variável no tempo e no espaço, será compreendida enquanto um fenômeno universal e trans-histórico em que a opressão feminina ultrapassa as questões de raça e classe, atingindo igualmente a todas as mulheres (PISCITELLI, 2009, p. 134).

Por outro lado, a década de 1980, isto é, a "terceira onda" do feminismo, se dedicou a revisar e contestar os conceitos e abordagens centrais elencados pela "segunda onda" como, por exemplo, a noção de

patriarcado e opressão, ambas vistas enquanto fenômenos universais e atemporais. Embora o gênero, enquanto categoria de análise, possua como seu berço a Europa e os Estados Unidos, derivando de experiências ocidentais — sobretudo de mulheres brancas da classe média-alta — isso não significa dizer que mulheres ao redor do globo, sejam elas negras, indígenas, habitantes do Terceiro-Mundo ou africanas, tenham se apartado dessas discussões.

De acordo com a educadora e teórica feminista bell hooks[4] (2019), o feminismo hegemônico ou liberal seria aquele que não se compromete com a mudança estrutural, de feições burguesas, biologizante e "branco", ou seja: que se nega a dialogar com a metodologia da interseccionalidade e invisibiliza o entrelaçar dos marcadores de gênero, raça e classe, de modo a beneficiar-se dessa opressão. A genealogia do conceito de gênero, pensada em articulação com a história do movimento feminista, elaborada por Piscitelli, privilegia esta ramificação do movimento, que se apresentou de maneira muito clara durante a década de 1970. De outra parte, os anos subsequentes serão marcados pela produção de mulheres não-brancas e não-ocidentais que buscaram revisar, contestar e se apropriar tanto do conceito de gênero quanto do pensamento feminista, seja para tecer críticas ou ressignificar.

No entanto, é necessário salientar que tais movimentações e elaborações teóricas contra-hegemônicas ocorreram por formatos variados

[4] bell hooks, pseudônimo de Gloria Jean Watkins, ao longo de sua obra, manifestou a preferência da grafia de seu nome com letras minúsculas para que se desloque o foco da figura autoral para as suas ideias. Aqui, sempre que possível, busquei respeitar a proposta da escritora.

ao longo da história, não sendo, portanto, uma especificidade dos anos finais do século XX, como a antropóloga faz parecer. Em outras palavras, a história do conceito de gênero não inicia ou encerra a história dos movimentos de mulheres. A tentativa de historicizar o conceito de gênero decorre desse reconhecimento, ou seja: é preciso separar o campo dos estudos de gênero dos movimentos feministas e dos movimentos de mulheres. Isso porque, tais estudos devem buscar compreender os agentes diversos que se esforçam em pensar e idealizar projetos e movimentos variados no tempo, mesmo antes do surgimento deste conceito.

O conceito de gênero emerge em um contexto de "crise da humanidade". Desde os anos de 1960, o mundo experienciava a aceleração do processo de independência dos países africanos, a derrubada do regime de segregação racial nos Estados Unidos, a proliferação dos movimentos estudantis, a criação da Década da Mulher e o mundo "bipolarizado" do pós-Segunda Guerra Mundial. Essa "crise" ou "desencantamento" da humanidade, consubstanciou uma mudança nos paradigmas que regiam as pesquisas acadêmicas, possibilitando uma "subversão" desses estudos causada pela vivência com a periferia (SLENES, 2010).

Para além dos movimentos sociais, é preciso pensar os usos e a história do conceito de gênero, também, no mundo acadêmico. De acordo com Joan Scott (1990), inicialmente, o gênero passou a ser utilizado de maneira descritiva, buscando substituir o termo "mulher" na academia. Aqui, almejava-se sugerir a erudição e seriedade do trabalho acadêmico,

que passa a possuir uma conotação mais objetiva e neutra do que caso utilizasse o termo "mulheres", vocábulo já muito "politizado" e estigmatizado (SCOTT, 1990, p. 75). Um outro aspecto do uso de "gênero" apresentado pela autora, consiste na sugestão de que qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente uma informação sobre os homens. Nesse sentido, o uso inicial desse conceito nada dizia "sobre as razões pelas quais essas relações são construídas como são (...). No seu uso descritivo, o termo 'gênero' é, então, um conceito associado ao estudo de coisas relativas às mulheres" (SCOTT, 1990, p. 76) que denotava passividade e essencialismo. Para Scott (1990, pp. 88-89), o conceito de gênero é uma das formas primárias de se conferir significado às relações de poder e, por isso, é tão útil enquanto categoria para a análise histórica.

Ao voltarmos nossa atenção não mais para o eixo euro-americano, mas sim, para o continente africano, a historiadora bissau-guineense Patrícia Godinho Gomes (2017) aponta a década de 1980 como o período de surgimento de novas abordagens nos estudos sobre gênero e mulheres na África. De acordo com a pesquisadora, o corpus literário criado em 1960 sobre "mulheres heroínas e empreendedoras" africanas, fora substituído nos anos de 1970 por narrativas eurocêntricas aparelhadas com todos os emblemas da legitimidade científica (GOMES; FURTADO, 2017). A grande maioria dos pesquisadores envolvidos no desenvolvimento de tais pesquisas eram externos ao continente e endossaram um discurso profundamente preconceituoso e generalizante em relação à subordinação das mulheres, contribuindo para a invenção de uma ideia de África e das mulheres africanas que revelava mais sobre seus pontos de

vista do que os dos sujeitos do território pesquisado (GOMES; FURTADO, 2017, pp. 08-09; MUDIMBE, 2013).

Sob este prisma, para Gomes, ainda que a produção literária sobre mulheres africanas tenha crescido nos anos de 1980, parcela significativa desta foi escrita por homens e, mesmo as escritas por mulheres, colocavam as mulheres africanas em posição secundária em relação aos homens, que assumiam habitualmente a centralidade (GOMES; FURTADO, 2017, p. 10). Desse modo, é possível caracterizar, assim como faz Joan Scott, tais pesquisas sobre gênero e mulheres africanas enquanto trabalhos descritivos, mas não analíticos em seu sentido crítico. Nesse viés, "as mulheres se tornaram, em vários casos, um 'campo de estudo' no qual o mundo ocidental procurou, a partir de uma perspectiva eurocêntrica, definir os papéis de gênero e as categorias conceituais de análise" (GOMES; FURTADO, 2017, p. 10).

É nesse cenário que a perspectiva africana,[5] sobretudo a perspectiva africana de gênero, passou a questionar sistematicamente "a aplicabilidade e a eficácia de alguns conceitos universalmente usados para definir as realidades históricas e socioculturais africanas" (GOMES; FURTADO, 2017, p. 10). Esse processo, no entanto, não se restringiu apenas à África. Como mencionado anteriormente, mulheres não-brancas,

[5] De acordo com Muryatan Santana Barbosa (2012), a perspectiva africana é um instrumento teórico-metodológico que, baseado em um trabalho empírico e uma visão historiográfica interdisciplinar, busca examinar a agência de sujeitos africanos por meio da proposição de novas temáticas e abordagens científicas a serem investigadas. A perspectiva africana, enquanto um "perspectivismo científico" marcou a produção historiográfica de inúmeros intelectuais africanos durante o período das independências nas regiões do continente africano, tendo sido divulgada sobremaneira no decorrer do processo de elaboração do Projeto *História Geral da África* que contou com o financiamento da UNESCO.

pertencentes à diáspora africana e terceiro-mundistas espalhadas pelo globo empenharam-se em complexificar os debates sobre o conceito de gênero e as propostas dos movimentos feministas que, como veremos, longe de ser uníssono, é múltiplo, sendo, por isso, preferível falar-se em "movimentos feministas", no plural.

Nesse sentido, convém analisar algumas críticas realizadas por mulheres afro-diaspóricas e do Terceiro-Mundo às leituras e prerrogativas dominantes na "segunda onda" do feminismo hegemônico que encontraram sua expressão máxima durante, e posteriormente, a Década da Mulher.

Universalizando o gênero e a categoria "mulher": debates e tensões durante a Década da Mulher (1975-1985)

De 1975 a 1985, a Organização das Nações Unidas (ONU) organizou a chamada "Década da Mulher". O projeto procurou discutir, em escala internacional, as questões e problemáticas que abrangiam as mulheres de todo o globo através de três importantes conferências: a Conferência da Cidade do México (1975), a Conferência de Copenhague (1980) e a Conferência de Nairóbi (1985). Em linhas gerais, os encontros tinham como propósito debater propostas para a redução e eliminação das desigualdades em termos de direitos entre os homens e as mulheres. Nesse sentido, muitos foram os temas discutidos nessas conferências como, por exemplo, "a plena igualdade e eliminação da discriminação de gênero; a integração e a plena participação das mulheres no desenvolvimento; e a maior contribuição das mulheres no fortalecimento da paz mundial" (ONCAMPO, 2020, p. 17).

O período de vigência desta política não foi plenamente explorado pelos países africanos. Isso porque, nesse momento, muitos deles estavam engajados nos processos de luta por independência, não sendo possível, em alguns casos, participar dos encontros. Contudo, a postura adotada pela ONU, no que tange à proposição de agendas, pautas e ações, é de se chamar atenção. As propostas organizadas pela instituição pressupunham a existência de uma categoria universal de mulher, desconsiderando suas especificidades e distinções. É interessante considerar a regulação por parte da ONU à "mulher política" durante o período da Guerra Fria. Ao concederem um espaço para tais discussões acabavam por vigiar e, de certa forma, controlá-las também. Tal ponto será duramente criticado pelas participantes negras, africanas e terceiro-mundistas que transformaram este ambiente em um amplo e importante espaço para a construção de novos paradigmas, arcabouços teóricos e movimentos de mulheres.

Suas argumentações se assentavam na compreensão de que a categoria "mulher" não é um dado natural e, por isso, não poderia ser universal, já que precisaria estar situada tanto no tempo, quanto no espaço. Para além dos debates e projeções de políticas públicas a nível internacional, é importante compreender este ambiente à luz da História Intelectual, isto é: as mulheres que ali se encontravam construíram ideias e um repertório coletivo e pessoal de vivências e lutas, além de reivindicarem um espaço enquanto o criavam. Consoante aos debates aprofundados pela Década da Mulher, intelectuais do mundo todo se empenharam em escrever sobre o tema e pontuar suas críticas à "segunda onda" do feminismo, como será visto no tópico a seguir.

Entre feminismos negros e feminismos africanos: uma resposta à "segunda onda" do feminismo hegemônico

Publicado originalmente em 1984, o livro *Teoria feminista - da margem ao centro* (2019) da educadora e feminista estadunidense bell hooks, apresenta críticas um tanto pontuais e contundentes à "segunda onda" do movimento feminista que, aqui, a autora nominou, em alguns momentos, de "feminismo hegemônico". De acordo com hooks, um dos pressupostos dessa vertente do movimento consistiu na afirmação de que todas as mulheres são igualmente oprimidas, isto é: compartilham um fardo comum em que fatores "como classe, raça e religião, orientação sexual etc. não criam experiências distintas em que a intensidade da força opressiva do sexismo na vida da mulher varia de caso a caso" (HOOKS, 2019, p. 32).

Na busca por desqualificar a noção de uma "opressão comum", a autora evidencia que o ato de excluir grupos e universalizar categorias só é possível inserido em uma lógica de poder, em que a neutralidade é a normalização de uma regra excludente que beneficia grupos específicos, seja no mundo acadêmico ou nos movimentos sociais. Nesse sentido, para hooks, a opressão é um conceito fechado, que implica a impossibilidade de ação dos sujeitos. O ser oprimido, aqui, equivale à ausência de opções (HOOKS, 2019, p. 32). Daí a necessidade de se defender um pensamento feminista radical que valorize a luta coletiva e a mudança sistêmica, e não transformações individuais, como propunha, nos termos da escritora, o "feminismo liberal".

Obras como a de hooks e de outras muitas intelectuais negras e afro-latino-americanas nos permitem vislumbrar como os movimentos sociais são atingidos tanto pelo racismo quanto pelo sexismo. Como apontou a historiadora brasileira Lélia Gonzalez em um congresso feminista latino-americano no ano de 1988, o movimento feminista sofreu um tipo de "esquecimento" em relação a questão racial, um "racismo por omissão" (GONZALEZ, 2020, p. 141), que demonstrou a necessidade dos sujeitos "amefricanos"[6] e ameríndios - seja do Brasil ou da América Latina - se unirem em torno da raça (GONZALEZ, 2020, p. 147). Isso não significa dizer que o movimento negro estivesse imune à reprodução de práticas sexistas do patriarcado dominante, ao contrário, será a opressão sexista existente nesses movimentos que impulsionarão as mulheres a buscarem o movimento feminista (GONZALEZ, 2020, p. 148).

De acordo com Gonzalez, essa busca foi frustrada à medida em que mulheres não-brancas foram "descoloridas ou desracializadas" no movimento, quando não eram, também, colocadas na categoria de "popular" (GONZALEZ, 2020, p. 148). Segundo a filósofa brasileira Sueli Carneiro, tal fato demonstra que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em solidariedade racial intragênero (CARNEIRO, 2003, p. 120), como inferido por muitas feministas brancas durante a "segunda onda". Para Carneiro, essa falsa percepção deu à luz a várias propostas universalistas que apenas serviram para mostrar a fragilidade e inconsistência desse movimento (CARNEIRO, 2003, p. 122).

[6] Em diálogo com a obra do psicanalista M.D Magno, Lélia Gonzalez desenvolve em sua obra o conceito de "améfrica ladina", isto é, uma América Latina que reconhece e valoriza suas origens ameríndias e africanas.

Incansáveis foram os debates de intelectuais africanas que pensavam os limites, as possibilidades e a utilidade na África das categorias de análise criadas no movimento feminista do ocidente. A diversidade do continente africano implicou uma pluralidade de perspectivas africanas sobre a categoria de gênero e de mulher. Autoras como a psicóloga nigeriana Amina Mama (2021) argumentaram que o conceito de gênero, ainda que seja "europeu", não seria externo à realidade da África. De acordo com a escritora, as mulheres africanas lutaram muito para encontrar seu próprio significado do termo "feminismo" e, ao contrário do que se pensa, as mulheres brancas estiveram, durante longo tempo, a procurar no continente africano alternativas à sua "subordinação".

Ainda assim, inúmeras intelectuais, sobretudo a partir da década de 1970, se questionavam se o conceito de gênero ou mesmo o de patriarcado poderiam ser aplicados a culturas não euro-americanas. Como formulado pela filósofa nigeriana Bibi Bakare-Yusuf, o gênero, com frequência, funcionou como um "dado", sendo "considerado um princípio de organização transcultural onde os homens dominam e as mulheres são dominadas" (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 01). Em contraste,

> a partir de exemplos retirados de culturas não européias, o trabalho feminista nas últimas décadas tentou ativamente (com diferentes graus de sucesso) mostrar que, longe da vida social ser organizada em torno da diferença hierárquica de sexo, outros tipos de categoria (raça, sexualidade, idade, classe etc.) são mais significativos (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 01).

Até porque, sendo o gênero uma construção sócio-histórica, é possível inferir que houve um tempo em que este foi "construído" e, portanto, um tempo antes do qual não foi (OYEWÙMÍ, 2021, p. 39), por isso a necessidade de se considerar o tempo e o espaço em que esse debate é construído.

Gênero: um privilégio da teoria feminista produzida no Ocidente?

De acordo com o historiador Robert Slenes, os estudos africanos afetaram profundamente as formulações teóricas e metodológicas de disciplinas como a História, Antropologia, Ciência Política, Filosofia e Literatura no século XX, apresentando novas fontes e métodos de pesquisa e provocando inúmeras revisões nas respectivas áreas (SLENES, 2010, p. 21-22). Com os estudos africanos de gênero não foi diferente. Intelectuais africanas passaram a questionar em que medida os estudos, sobretudo feitos por pesquisadores externos ao continente africano, não "produziam" gênero, haja vista que buscavam este "dado" em sociedades que não necessariamente possuíam ou possuem generificação ou hierarquias sociais generificadas (OYEWÙMÍ, 2021). Questionavam, ainda, o interesse de pesquisadores — como filósofos e antropólogos — e feministas ocidentais em estudar as mulheres africanas quando, na realidade, suas produções só as estigmatizavam e as colocavam em posição de marginalidade (AMADIUME, 1987).

Esses estudos demonstraram como certas abordagens científicas, como as advogam a universalidade dos resultados de pesquisa, são questionáveis à luz de novos objetos e abordagens. Sob este prisma, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, em sua tese de doutorado transformada em livro - *A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (2021) - enfatiza a necessidade de se refletir sobre os locais de produção de conhecimento. Para a socióloga nigeriana, um pesquisador que desconsidera tais demarcações cai, facilmente, nas

armadilhas pregadas pelos quadros teóricos à medida que estes nos impedem de enxergar o outro com suas diferenças e especificidades.

Para Bakare-Yusuf, a tese de Oyěwùmí configura "a articulação mais bem sustentada do argumento contra o gênero" (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 02). Isso porque, de acordo com a socióloga, a diferença biológica de sexo, central na cultura euro-americana, não seria relevante em todas as sociedades africanas como, por exemplo, a sociedade Oyó-Iorubá do sudoeste da Nigéria no período anterior ao colonialismo europeu. Segundo Oyěwùmí, "o Ocidente organiza sua lógica cultural em torno do sentido da visão, (...) identificando, por meio do olhar, as posições sociais destinadas a determinados tipos de corpos" (NASCIMENTO, 2019, p. 10), algo que seria inconcebível para as sociedades iorubás pré-coloniais. Em outras palavras, a cultura ocidental estaria profundamente apegada a um "raciocínio corporal", uma interpretação biológica do mundo social que inexistia na Iorubalândia (OYEWÙMÍ, 2021, p. 30). De modo contrário as sociedades ocidentais, as sociedade iorubás pré-coloniais não se organizavam em torno do gênero, mas sim a partir da senioridade, sendo, portanto, uma relação social dinâmica, relacional e baseada na idade cronológica (OYEWÙMÍ, 2021, p. 44).

Embora Oyěwùmí, no decorrer de sua obra, dialogue com um extenso escopo de autoras feministas, é interessante observar que a socióloga não chega a se autodeclarar parte de um movimento social específico. Na realidade, ao menos em *A Invenção das Mulheres,* este diálogo com teóricas feministas ocorre por meio de sucessivas críticas que Oyewùmí tece às respectivas autoras. Oyěwùmí, investiga o conceito de

gênero com o intuito não de confirmá-lo, mas de questionar e desnudar as suas limitações. Paralelo a isto, não é incomum que a socióloga seja interpretada por muitos pesquisadores brasileiros como uma pensadora "feminista" e, por vezes, como uma "mulherista africana". Tal fato demonstra como há uma disputa teórica em diferentes grupos sociais organizados por mulheres na diáspora brasileira que recepcionam o trabalho da autora de maneira dissonante e complexa, de acordo com suas agendas e pautas políticas.

Para além dos movimentos feministas e suas múltiplas ramificações, é preciso destacar outras possibilidades de organização entre mulheres e outras formas de pensar a operacionalidade do conceito de gênero, como fez Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí. Por isso, proponho o mulherismo africana enquanto um estudo de caso para pensar nessas outras possibilidades que se constroem, paulatinamente, durante a década de 1980. Como demonstrado anteriormente, a Década da Mulher foi um período importante para o fortalecimento dos movimentos de mulheres africanas e a constituição do conceito de gênero. Paralelo a isso, mulheres pertencentes à diáspora e ao Terceiro-Mundo traçaram novos caminhos de contestação e luta coletiva.

O estudo do mulherismo africana no campo da História ainda é um desafio no Brasil. Até o presente momento, seu estudo concentra-se nos campos das Ciências Sociais e da Filosofia. As precursoras do movimento, falantes da língua inglesa, chegaram às prateleiras brasileiras há poucos anos por meio de editoras pequenas ou independentes voltadas à divulgação do trabalho de autoras e autores negros da diáspora africana. É

possível que a tradução tardia e ainda diminuta contribua para a falta de pesquisas neste campo.

Criado ao longo da segunda metade da década de 1980, o mulherismo africana é um movimento construído por mulheres da diáspora nos Estados Unidos como uma alternativa à teoria feminista hegemônica. Sua idealizadora, a professora de língua inglesa Cleonora Hudson-Weems, durante os anos finais da década de 1980 passou a discursar em ambientes públicos acadêmicos sobre suas percepções de raça, gênero e formas de organização das mulheres negras. Como será apresentado, para a autora esses eventos possuem um papel fundamental no processo de refinamento de suas ideias de modo a evidenciar que ambientes como, colóquios, simpósios, conferências entre outras formas de encontro da comunidade epistêmica são espaços centrais para a análise do processo de produção intelectual.

De acordo com Hudson-Weems, o mulherismo africana é um movimento que parte de um paradigma analítico distinto do feminismo e, por isso, não estabelece vínculos com o mesmo. No que tange à sua terminologia — "Africana womanism" em seu idioma de nascença, o inglês, — Hudson-Weems explica:

> Mulherismo Africana, o termo que cunhei e defini em 1987, após quase dois anos debatendo publicamente a importância da autonomeação para mulheres africanas, sob a terminologia de "Black Womanism", uma evolução natural, é um conceito teórico concebido por mulheres africanas e suas descendentes. Seu principal objetivo é criar critérios próprios para avaliar suas realidades, tanto em pensamento quanto em ação. A primeira parte da cunhagem, Africana, identifica a origem étnica da mulher [...]. A segunda parte do termo, o Mulherismo, além de nos levar de volta ao rico legado da feminilidade africana, lembra o poderoso

> discurso improvisado de Sojourner Truth "E eu não sou uma mulher?", em que ela luta contra as forças alienantes dominantes em sua vida como uma mulher africana em dificuldades, questionando a ideia comum de sororidade [...]. Mas há outra questão crucial que explica o uso do termo mulher(ismo). O termo "mulher" e, por extensão, "mulherismo", é muito mais apropriado do que o termo "feminino" (feminismo), já que somente uma mulher da raça humana pode ser uma mulher. (HUDSON-WEEMS, 2019, p. 166).

Em linhas gerais, o movimento compreende a necessidade de mulheres negras, em diferentes espacialidades, se organizarem em torno da questão racial. Por isso, com frequência, teóricas mulheristas africanas tendem a apresentar o movimento enquanto uma proposta de organização coletiva centrada na família e na figura materna, compreendendo que a raça antecede o gênero, pois há males — advindos dos longos anos de escravização e da colonização — que atingiram não apenas as mulheres negras, mas os homens e as crianças negras que, por sua vez, compõem um mesmo povo. Daí a importância de se utilizar o termo “africana”,[7] que surge no movimento atrelado à ideia de uma unidade negra transatlântica imaginada como africana. De outro modo: “o termo se refere aos afrodescendentes e ao seu legado cultural no continente e na diáspora em qualquer parte do mundo” (NASCIMENTO, 2009, p. 29).

Ao contrário de Amina Mama (2021), Hudson-Weems defende a necessidade de se construir novos movimentos que tenham como norte

[7] Embora não tenha sido colocado pela autora, a partir da década de 1960 - fruto, sobretudo, das lutas políticas de inclusão protagonizadas por intelectuais e ativistas negros - surgiu nos Estados Unidos um novo campo de conhecimento: os estudos *Africana*. O termo em questão, “usa a forma plural em latim para indicar dois aspectos de seu polivalência: a múltipla abrangência do campo, que estuda os povos africanos e afrodescendentes em todo o mundo, e sua metodologia multidisciplinar” (NASCIMENTO, 2009, p. 29).

teórico as experiências dos sujeitos negros e africanos e, por consequência, que sirvam às suas necessidades, problemas e questionamentos. Sob este prisma, o mulherismo africana nasce como uma alternativa ao paradigma feminista ocidental que, na visão da autora, é insuficiente e limitado para tratar das questões das mulheres negras e africanas. Nesse sentido, Hudson-Weems, afirma que

> Algumas estudiosas africanas vão além, reivindicando que são 'feministas originais', insistindo que as mulheres negras eram feministas muito antes do feminismo, como se o próprio termo fosse essencialmente sagrado a ponto de que devessem ser identificadas ou conectadas a ele (...). Seja como for, a Africana Womanism também lida com questões de gênero, porque as feministas não detêm o monopólio sobre as questões de gênero. Como ainda estamos operando dentro de um sistema patriarcal, atacar os vieses de gênero não pode traduzir-se em obrigatoriedade de identificação com ou dependência do feminismo / feminismo negro como o único meio viável de enfrentá-los, o que é, obviamente, a prática de muitas fiéis feministas negras em suas tentativas de validar a sua identidade (HUDSON-WEEMS, 2012, n.p).

Dessa forma, este movimento busca, também, tensionar o monopólio dos movimentos feministas em torno das discussões de gênero, propondo que existem outras possibilidades igualmente viáveis e legítimas. Compreende-se, também, que o mulherismo africana proposto por Cleonora Hudson-Weems não possui vinculação alguma com as teorias feministas, independente destas serem construídas por mulheres negras africanas ou da diáspora. Isso porque, consoante ao pensamento da autora, os movimentos feministas estão centrados na figura da "fêmea/ mulher" e das questões de gênero, enquanto o mulherismo africana dedica-se à família, à classe e ao gênero, mas, sobretudo, ao "empoderamento da raça" (HUDSON-WEEMS, 2012, n.p).

O diálogo com autoras feministas, contudo, pode ocorrer na obra de algumas teóricas do mulherismo africana, como é o caso do trabalho *Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira* (2019), de autoria das filósofas Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro. Njeri e Ribeiro são mulheristas africanas que muito contribuíram para o processo de divulgação deste movimento no Brasil seja no âmbito acadêmico ou em espaços públicos. Neste trabalho, por exemplo, as autoras dialogam com Hudson-Weems para conceituar e apresentar as bases do movimento, pois pretende-se divulgar as atividades de discussão do grupo Ciclo Mulherismo Afreekana do Rio de Janeiro, coordenado pelas autoras. Por outro lado, na contramão de Hudson-Weems, as filósofas escolhem também dialogar com grandes nomes do feminismo negro brasileiro e estadunidense: Lélia Gonzalez e bell hooks, respectivamente, nomes que compõem o cronograma de leituras a ser debatido no Ciclo cujo principal objetivo é a divulgação do mulherismo africana.

Nesse sentido, é interessante observar a existência de correntes no mulherismo africana que, embora seja um movimento que se propõe a não estabelecer vínculo algum com os feminismos, possui autoras que consideram relevantes as obras de teóricas feministas negras, ainda que as primeiras estejam dialogando de modo profícuo com a obra de Hudson-Weems.

Considerações finais

À guisa de conclusão, é válido pontuar que, assim como Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, outras intelectuais africanas apontaram os efeitos perniciosos do colonialismo no *status* das mulheres africanas (STEADY, 1981, p. 02). Isso

inclui considerar o colonialismo enquanto produtor de raça, mas também de gênero (OYEWÙMÍ, 2021, p. 186) que, com seu modelo cristão e patriarcal, buscou camuflar a agência das mulheres africanas (SARR, 2019, p. 110). Além disso, como buscou-se demonstrar, o sentido africano que Oyěwùmí confere aos discursos ocidentais de gênero não é o único caminho possível, teóricas nigerianas como Amadiume, Mama e Bakare-Yusuf indicaram percursos completamente distintos. Nesse caso, a crítica e as discordâncias enriquecem e complexificam o debate, evidenciando a existência de perspectivas africanas de gênero, sempre no plural.

Essas autoras também nos instigam a abandonar o habitual e problemático impulso de rotular toda e qualquer estudiosa das mulheres, e até mesmo de gênero, como "feministas". Ao proporem novas abordagens, fontes e métodos científicos para os estudos africanos, especialmente os de gênero, sublinham a importância de se privilegiar questões que façam sentido para a diáspora e o continente africano, pesquisas que serviam às necessidades de seus países e de suas comunidades (HOUNTONDJI, 2008). Parte desse processo exige que se criem e reivindiquem novos espaços de produção de conhecimento, incluindo a proposição de outras formas de organização ou de novos movimentos que podem ser explicitamente nomeados ou não. Em outras palavras, é preciso refratar o ímpeto de se clamar "sejamos todos feministas" sob a pena de se perpetuar "o perigo de uma história única" (ADICHIE, 2015 e 2019).[8]

[8] No ano de 2009 e 2012, a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie proferiu palestras na plataforma *TED Talks*. Em 2015 e 2019, respectivamente, ambas as palestras

Repensar a África e o conhecimento africano, bem como o de sua diáspora, para alguns intelectuais não significará, necessariamente, a rejeição completa do conhecimento europeu (BAKARE-YUSUF, 2003). Talvez esse contato represente a construção de novas pontes e possibilidades. Contudo, a adoção deste ou outro caminho não se traduzirá na inexistência de uma perspectiva africana, mas sim, na tentativa de se estimular o "pensamento de risco", vital para a produção de complexidades, tão essenciais às universidades e às ciências humanas (GUMBRECHT, 2005).

foram transformadas em livro pela editora Companhia das Letras, o primeiro sob o título de "O perigo de uma história única" e o segundo, "Sejamos todos feministas".

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. Sejamos todos feministas. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ASSUNÇÃO, Helena Santos. "Reflexões sobre perspectivas africanas de gênero." In: Cadernos Pagu, n. 58, p. 1-25, 2020.

AMADIUME, Ifi. Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society. Londres: Zed Books, 2015.

BAKARE-YUSUF, Bibi. "'Yorubas don't do gender': a critical review of Oyeronke Oyewumi's The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses". In: African Identities, vol. 1, n.1, pp. 119-140, 2003.

BARBOSA, Muryatan Santana. A construção da perspectiva africana: uma história do projeto História Geral da África (Unesco). Revista Brasileira de História. São Paulo, V. 32, nº 64, 2012, pp. 211-230.

BARBOSA, Muryatan Santana. A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO). 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BARBOSA, Muryatan Santana. A perspectiva africana na História Geral da África (Unesco). Revista Tempo. Niterói, vol. 24, nº 3, 2018, pp. 401-421.

CARNEIRO, Sueli. "Mulheres em movimento". In: Estudos Avançados, 17 (49), pp. 117-132, 2003.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. "A tarefa das ciências humanas, hoje". In: Floema – Ano I, n.1 A, pp. 63-87, 2005.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GOMES, Patrícia Godinho; FURTADO, Cláudio Alves. Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectiva de gênero. Salvador: EDUFBA, 2017.

HOOKS, bell. Teoria feminista: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. Africana Womanism - O outro lado da moeda. In: Universidade Autónoma Preta Popular. 2012. Disponível em: (http://quilombouniapp.files.wordpress.com/2012/03/cleonora-hudson1.jpg). Acesso em: 01/10/2023.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. Mulherismo Africana: recuperando a nós mesmos. São Paulo: Editora Ananse, 2020.

HOUNTONDJI, Paulin. "Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos". In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n.80: pp. 149-160, 2008.

JAUSS, Hans Robert. A história da literatura como provocação à teoria literária. São Paulo: Ática, 1994.

LIMA, Mônica. A África tem uma história. Revista Afro-Ásia, 46, 2012, pp. 279-288.

MAMA, Amina. Amina Mama: sobre feminismos africanos. Buala. 2021. Disponível em: (https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/amina-mamasobre-feminismos-africanos) . Acesso em: 07/04/2023.

MUDIMBE, Valentin-Yves. A Invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda: Edições Pedago 2013.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira. Currículo sem Fronteiras, v. 19, n. 2, pp. 595-608, maio/ago. 2019.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. "Oyèrónké Oyewùmí: potências filosóficas de uma reflexão". In: Problemata, v. 10. n. 2, pp. 8-28. 2019.

ONCAMPO, L. Representatividade das mulheres africanas nas conferências mundiais da mulher (1975-1995). Monografia (Graduação em Relações Internacionais) - Instituto de Humanidades e Letras dos Malês,

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. São Francisco do Conde. p. 57. 2020.

OYEWUMI, Oyeronke. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SZWAKO, José. (orgs.) Diferenças, igualdade. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, pp. 116-148, 2009.

RIBEIRO, Djamila. Quem tem medo do feminismo negro? São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SARR, Fatou Sow. “Entrevista com Fatou Sow Sarr”. In: Capoeira - Revista de Humanidades e Letras, vol. 5, n. 1, pp. 103-110, 2019.

SLENES, Robert. “A importância da África para as Ciências Humanas”. In: História Social, n. 19, pp. 19-32, 2010.

STEADY, Filomena Chioma. The Black Woman Cross-Culturally. Rochester, Vermont: SCHENKMAN BOOKS, 1981.

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. In: Educação & Realidade, 20 (2), pp. 71-99, 1990.

ARTIGO

Histórias da migração boliviana: cotidiano e memória em São Paulo

Mariana Huanca Iacomussi*

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p498-527

resumo

O presente artigo propõe uma reflexão sobre a memória a partir de histórias de vida contadas, em entrevista, por cinco migrantes e filhos de migrantes bolivianos residentes da cidade de São Paulo, tematizadas ao redor de sua cultura alimentar. Para tal, a pesquisa valeu-se, principalmente, de problemas planteados pela História Oral, tomando-a como tensionador entre o que se pode chamar de "trabalho histórico" e "trabalho da memória", bem como de reflexões acerca das articulações entre os modos de ser do indivíduo e sua cultura.

PALAVRAS-CHAVES: História Oral; imigração; Bolívia; memória; alimentação.

* Bacharel em História pela Universidade de São Paulo (USP) e membro do Núcleo de Estudos e Trabalhos Terapêuticos (NETT).. Este artigo foi produzido a partir de uma pesquisa de Iniciação Científica e contou com financiamento do CNPq (2021-2022). Agradeço ao Prof. Henrique Carneiro pela orientação e pelas trocas sobre cultura alimentar. Também registro meu agradecimento à generosidade dos entrevistados; ao Pedro e à Camila, pelas sugestões de escrita; e à Mônica Huanca, pela militância na comunidade andina-migrante. E-mail: marianahuanca05@gmail.com

História, memória e a História Oral

Parte importante da operação histórica se empenha em fornecer uma reconstrução fiável do passado, ainda que aproximada e incompleta. Neste esforço reconstrutivo, exige-se o estabelecimento cognitivo de uma descontinuidade entre passado e presente (MENESES, 1992), ou de um *antes* e um *depois*, de modo que se estabeleça o "agora" *do* acontecimento ou do contexto visado. Por outro lado, sem dever fidelidade ao objeto do passado, a memória pressupõe a manipulação do seu referencial, trazendo-o à tona apenas na medida em que o presente o demanda. Nas palavras de Paul Ricoeur, "Esse 'tendo estado' é o que a memória se esforça por reencontrar. Ela reivindica a sua fidelidade a esse "tendo estado" (RICOEUR, 2003). Como a memória não é um repositório fixo de representações, o passado precisa primeiro ser evocado para que seja satisfatoriamente reconhecido como ausente. E esse trabalho de resgate, aquilo que Aristóteles chama de *anamnesis* ou reminiscência, é um exercício criador, pois ao trazer à tona uma memória, reconfigura aquilo que busca alcançar: distorce, omite, e adultera o passado em nome de ambições atuais (LE GOFF, 2013).

Mas entre reconstrução e reconhecimento, Ricoeur (2003) identifica um "fosso lógico" que se inaugura quando a História se consolida como forma de conhecimento, suplantando a história como contação. Ao mesmo tempo (e cada vez mais), especialmente a partir da difusão de tecnologias de registro audiovisual, a memória em sua forma mais dinâmica — mais precisamente a narração da memória — vem sendo

objetivada pela pesquisa histórica, em particular dentro do campo metodológico da chamada História Oral.

Então, a questão que surge é: como articular estes dois trabalhos, o da história e o da memória, separados por tal abismo "operativo", por assim dizer? Para mencionar apenas alguns pontos da particularidade da História Oral: a importância da fonte para o historiador é que aquela se apresenta como um objeto cujo conteúdo foi capaz de "fixar" um passado em sua materialidade. No trabalho com a História Oral, que se baseia em entrevistas livres ou temáticas, é a própria natureza transitória da memória, e, portanto, o fato de que o sujeito entrevistado se encontra ali *em* atividade evocativa, que desloca o trabalho do oralista de "intérprete" de documentos (neste caso, inéditos) para a posição de testemunha de um devir discursivo, no qual é o movimento, e não a fixação temporal, que está em primeiro plano. Além disso, o oralista deve sempre considerar o caráter não espontâneo do trabalho de memória sobre o qual ele se debruçará, já que este é feito sob um disparador de evocação extremamente específico que é o *setting* da entrevista; o que, por outro lado, torna-se mais um material de interesse. Por fim, mesmo que o oralista apenas transcrevesse as entrevistas, ignorando a etapa da análise, esbarraria de imediato num problema do caráter da transcrição, porque falas e gestos corporais não são contidos pela escrita padrão. Assim, a própria transcrição se mostra um desafio quase que literário, mas não impunemente livre, porque o registro do acontecimento da entrevista — atestado por áudio ou vídeo — assegura seu limite, pressionando o que se pode e o que não se pode fazer dela. Fica evidente por esses breves exemplos que dada a própria natureza de seu

objeto, há certos procedimentos não usuais que o oralista deve tomar ao tentar "objetivar" a memória.

Dos entrevistados e do entrevistador

As análises que seguem se detêm sobre cinco entrevistas individuais, quatro com migrantes de primeira geração e uma com um filho de migrantes bolivianos. Elas foram registradas em gravações de áudio e posteriormente transcritas integralmente. Apesar de utilizar o tema da alimentação como disparador explícito, a presente análise buscou ater-se aos momentos em que a narrativa de si relacionou experiências e lembranças pessoais com a história comum da imigração boliviana em São Paulo.

O primeiro entrevistado foi Ernesto[1], de 40 anos, nascido no Brasil, filho da dona de um dos primeiros restaurantes bolivianos de São Paulo, inaugurado oficialmente em 1985 no bairro do Bom Retiro. Quando a entrevista foi feita, sua mãe havia morrido há cerca de um ano e ele, que já trabalhava no ramo, assumiu seu restaurante.

O segundo entrevistado foi Carlos, que nasceu em La Paz e veio ao Brasil em 1973, aos 7 anos, junto dos pais, que temiam uma piora na situação política da Bolívia. Na década de 90 começou a trabalhar com a cozinha clássica francesa e italiana. Atualmente chefia e cozinha em dois restaurantes de comida "latina".

Clara nasceu em 1993 no município de Tiquipaya, no departamento de Cochabamba. Na época da entrevista, estava no Brasil há 5 anos e era

[1] Todos os nomes foram substituídos por pseudônimos.

cozinheira de um restaurante peruano, do qual pretendia se demitir para trabalhar com comida brasileira.

José nasceu em um *pueblo*[2] chamado Guaqui, na província de Ingavi, La Paz. Ao chegar em São Paulo, em 1985, trabalhou com costura em uma oficina de coreanos no Bom Retiro. Hoje é comerciante e possui uma loja de roupas infantis no Brás.

A última entrevistada foi Marta, que nasceu em La Paz e veio a São Paulo em 1989, com 14 anos, junto da mãe e das irmãs, para encontrar-se com o pai, que havia alugado uma oficina de costura no Bom Retiro. A entrevista foi realizada na Praça Kantuta, onde ela vende produtos alimentícios importados da Bolívia.

"A percepção de um objeto custa exatamente a perda do objeto — a percepção é em si mesma um ganho correspondente ao seu preço", é a epígrafe que abre o artigo "Forma e significação na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade" de Alessandro Portelli (1997). O artigo adverte uma situação inescapável, que é a relação entre igualdade e diferença posta em xeque no decorrer da entrevista, que tensionando os papeis de observador e observado, desbarata a hierarquia operativa que havia sido estabelecida *a priori*. "Parecia que, enquanto eu o estava estudando, ele e as suas respostas, ele tinha permanecido estudando-me", constata Portelli ao falar de uma entrevista com um toscano chamado Alfredo Crimi, que à princípio havia sido encomendada por linguistas interessados na preservação de dialetos da Itália Central. Durante os primeiros minutos da entrevista, solicitados pelos linguistas,

[2] Pequeno povoado que mantém práticas tradicionais com a terra.

Crimi havia se esquivado de qualquer posicionamento crítico ou julgamento político até que, findada a coleta do dialeto, Portelli menciona para ele que estava interessado em conhecer os *improvvisatori*. Alfredo então leva-o para conhecer um amigo seu e, após longas horas de conversa na qual ambos declamam poesias, cantam canções e contam histórias sobre o sindicato, greve e o partido comunista, Crimi pergunta ao amigo: "Você não está contente por eu ter trazido este cavalheiro? Olhe, ele nunca me perguntou a respeito de padres". Ou seja, o senhor Crimi analisara seu entrevistador e vira nele um camarada; tornando possível que irrompesse numa conversa inicialmente protocolar algo de outra qualidade: um pedaço de sua vida, autonomamente determinado, por assim dizer, que a situação heterônoma anterior não permitira.

Por isso oralistas como Alistair Thomson, pensando sobre como tornar as memórias vivas e produtivas (isto é, para aqueles que as contam), propõe a elaboração de um projeto em História Oral que não vise unicamente atingir os objetivos tradicionais de pesquisa (THOMSON, 1997), o que implica em permitir a natural fluidez entre os papeis de observador e observado. O ganho do qual fala Emily Dickinson, autora da epígrafe de Portelli, diz respeito justamente aos ganhos da superação da ruptura entre o sujeito e o objeto, isto é, o fato de que quando postos *em relação*, um torna-se o outro. Esta dinâmica deve ser incorporada radicalmente como parte da pesquisa em História Oral: não apenas como tema de discussão teórica, mas também como elemento experienciável nas entrevistas.

De volta aos procedimentos da presente pesquisa, de modo geral, a abordagem feita aos entrevistados quase não variou: eles sabiam que a

entrevistadora pertencia à USP e que a entrevista era parte de um projeto acadêmico que se interessava pela alimentação e — não menos importante, como veremos a seguir — também sabiam que eu era neta de migrantes bolivianos. Sabiam, portanto, que existia algum elemento de identificação entre eles e eu, o que supus que facilitaria a recepção à conversa e afastaria a hostilidade e o sentimento de "invasão" que uma pesquisa universitária poderia suscitar. Não houve nenhuma entrevista na qual o status de igualdade não fosse introduzido no discurso dos entrevistados, ora de forma latente, como quando me incluíam como parte da comunidade boliviana, pelo uso da terceira pessoa do plural; ora de forma explícita, como quando rebatiam a pergunta para mim. Exponho um exemplo: Ernesto, que teve uma infância fortemente marcada pela estigmatização (ele me conta: "E, imagina, no colégio todo eu cresci onde o pessoal não sabia meu nome porque fui chamado de, não de forma pejorativa, mas de forma... característica, de Bolívia."), me incluiu diversas vezes como parte de "sua geração", a de descendentes de migrantes, cuja "missão", nas suas próprias palavras, era transformar a imagem negativa da comunidade boliviana para que "nossos" descendentes não passassem pelo mesmo que ele e sua mãe passaram:

> Minha mãe sempre viveu na loucura de querer fazer o bem além do que ela poderia. Por quê? Porque era todo dia uma luta diferente pra poder falar que ela, por ser boliviana, também era boa. Sabe, é complicado. E eu cresci com essa coisa da minha mãe de "você tem que se cuidar, porque assim, assim", cheio de toques, porque ela não queria que eu vivesse o que ela tava vivendo, tendeu? E muito por conta disso, eu tenho essa cabeça diferente. Eu até falo que sou um pouco radical em alguns aspectos, mas não é que eu sou tão radical, é que eu vivi com situações que eu acho que pedem determinadas ações pra que a gente não sofra hoje. Eu,

> *você*, meu filho ou quem quer que seja, como *nossos* anteriores passaram. (Grifo meu)

Também houve momentos em que os entrevistados sabiam que eram eles que podiam me ensinar algo. No fim da entrevista com Marta, ela comentou que havia ido com a família a um restaurante boliviano no dia anterior e lamentou não ter me chamado:

> Conoces Coimbra, ¿no ve? Si estás en el medio vas a tener que ir. Hay el restaurante Illimani y hay el Carioca. Pero de los dos más o menos da para comer, ya. Eu fui ontem lá. Ai menina, por que que a gente não foi ontem lá? Eu fiquei de te ligar. Eu podia te mostrar lá como que é. Comi ayer, ai, fiquei chateada porque comi planchita, mas não era tan bueno, había tanta cosa que podía comer de La Paz, que es el plato paceño. Yo me olvidé y no pedí eso! Acabé comiendo otras cosas...

Ela se enxergou como alguém que podia me ajudar a atingir meus objetivos, os quais ela sabia ser acadêmicos, porém, "estudando-me" de volta, deu um outro sentido a sua ajuda e me incluiu numa situação íntima, convidando-me a um almoço de família. Portanto, o que ressalto neste caso é menos a igualdade e mais a diferença, que é algo também pontuado por Portelli no mesmo artigo: "Somente a igualdade faz a entrevista aceitável, mas somente a diferença a faz relevante".

Memória e Sociedade

No início de "Memória e Sociedade: Lembrança de velhos" Ecléa Bosi diz que seu trabalho se situa na "fronteira em que se cruzam os modos de ser do indivíduo e da sua cultura: fronteira que é um dos temas centrais da Psicologia Social" (BOSI, 1979, p. 1). Como ponto de partida para pensar o funcionamento da memória numa sociedade industrial, é apresentada, inicialmente, a noção de memória em Henri Bergson que, em linhas gerais,

supõe esquematicamente uma distinção entre o perceber e o lembrar. O primeiro seria o processo no qual as imagens recebidas pelo cérebro não produziriam ações motoras. A indeterminação criada pelo vácuo entre o estímulo e a resposta corporal seria a zona onde o "pensamento puro", mais complexo, se produziria. A percepção, portanto, seria um ato do presente, atualizado a cada instante. Entretanto, sublinha Ecléa, esta 'percepção pura' por ele apresentada é mais um conceito-limite do que uma realidade experienciável. Nas palavras dele: "[...] não há percepção que não esteja impregnada de lembranças" (BERGSON, 1959. p. 183. apud BOSI, 1979. p. 8). Elas se combinam, de modo que a segunda tem primazia sobre a primeira, e os dados do passado tornam-se os principais deslocadores da percepção, no sentido de encaminhar o sujeito a "reproduzir formas de comportamento que já deram certo". Para Bergson, a memória é essa reserva infinitamente crescente da qual dispõe a percepção concreta.

Daí Bergson parte para o destrinchamento da memória em dois: de um lado, a memória-hábito, que permite que gestos corporais se efetuem mecanicamente, sem exigir para tal uma meditação profunda, e do outro, a memória-imagem, que são as lembranças isoladas, os devaneios, evocadas em momentos específicos. Ecléa Bosi mobiliza esses conceitos para formar hipóteses preliminares sobre a memória dos velhos que entrevistará, mas antes disso confronta-os com uma teoria psicossocial, passando a relacionar a memória, que aparece "pura" em Bergson, à história pública que em certa medida pressiona as experiências de vida e compõe as memórias dos sujeitos em questão. É a partir destas ideias, e

em contraste com elas, que as hipóteses interpretativas apresentadas neste artigo são sugeridas.

Marta e a Feira Kantuta: confecção de uma história comum boliviana

Algumas das considerações orientadoras da pesquisa antecipavam que, naturalmente, os discursos institucionais sobre o que é "ser boliviano"[3] eram capazes de reorganizar as experiências individuais dos migrantes, seus hábitos alimentares, suas opiniões sobre a comunidade boliviana e suas memórias antigas e infantis. Meu intuito ao optar por produzir fontes orais, ao invés de consultar fontes escritas que me aproximariam de uma História oficial da comunidade boliviana em São Paulo, era de me aproximar da singularidade de cada relato. É claro que é impossível que haja discursos plenamente imunes às histórias públicas, mas certamente uma entrevista com o cônsul da Bolívia, por exemplo, se aproximaria muito mais de um discurso oficial do que de um subjetivo, tanto em conteúdo como em forma. Isso porque, ao ser produzido a partir de um alinhamento político e de um certo posicionamento oficial, naturalmente carregaria consigo algumas regularidades retóricas, dando menos espaço para as "percepções impregnadas de lembranças" que são de maior interesse aqui.

Desse modo, foi por casualidade que acabei entrevistando a filha de um dos fundadores da Praça Kantuta, feira semanal boliviana na Armênia,

[3] A inflação da identidade nacional vem sendo denunciada como um modo de apagamento das tradições e culturas indígenas, presentes nas experiências de vida de ao menos parte dos migrantes latinos que chegam à São Paulo. Para acompanhar esse debate, ver as atuações dos grupos AYNI - Articulação Andina de Indígenas Migrantes, Cholitas da Babilônia e Centro Cultural Andino Amazônico, alguns dos movimentos sociais envolvidos com essa pauta.

Centro de São Paulo. Quando vi Marta pela primeira vez ela estava explicando para alguns brasileiros como se preparava cada um dos milhos que vende à granel. Me encorajei a abordá-la porque ela não parecia incomodada frente à curiosidade dos visitantes da praça, ainda que fosse evidente para ela que muitos não comprariam seus produtos. Perguntei se ela poderia me ensinar a preparar *chicha morada*, que é um refresco à base de *maíz culli*[4], e ela me explicou detalhadamente o passo a passo da receita enquanto eu anotava no caderno. Após a compra, expliquei brevemente sobre a pesquisa e perguntei se ela concordaria em conversar comigo a respeito de sua vinda ao Brasil e sobre sua alimentação. Marcamos a entrevista para o domingo seguinte, algumas horas antes do início da feira. No dia combinado, expliquei novamente que gostaria de escutar sobre sua vida e que talvez fizesse algumas perguntas a respeito do que ela costumava e gostava de preparar e de comer. Comecei a gravar enquanto a ajudava a organizar os produtos nas mesas, e ela se apresentou:

> Mi nombre es Marta. Soy de la ciudad de La Paz. Mis papás son paceños. Mi papá es [inaudível], mi mamá Elena. Ellos, los dos, fueron fundadores de la Feria Kantuta. Antiguamente la Feria Kantuta era ubicada allá en la Plaza Padre Bento. Ellos fueron los estimuladores, las personas que comenzaron a hacer eventos aquí en Brasil, mi mamá y mi papá. Ahora mi mamá y mi papá fallecieron en 2021. Ya se han descansado. Mi papá tenía 83, mi mamá 74, ¿ya? Ellos fueron las personas que han motivado a traer los eventos de Bolivia aquí.

Sua vida mistura-se discursivamente com uma história socialmente relevante que a precede, já que, de fato, a Praça Kantuta é um espaço de encontro importante para a comunidade boliviana em São Paulo. Neste

[4] Variedade andina de milho roxo.

contexto, sua narração faz um percurso coerente: de uma breve introdução de quem é, prontamente parte para suas origens, local e sanguínea, e identifica seus pais como figuras socialmente relevantes. Marta conta que a vinda foi muito dura para ela porque teve a adolescência em La Paz interrompida. Diferente de suas irmãs, no Brasil ela parou de estudar e em seguida fugiu com um namorado também boliviano. Apenas voltou a contatar os pais alguns meses depois, e só pôde voltar para casa sob a condição de que se casasse. Nessa época os pais ainda trabalhavam com costura, mas enfrentando dificuldade com o aluguel da oficina, receberam um convite de um parente que estava na Argentina para que aprendessem a administração dos negócios de lá. De acordo com Marta, foi inspirada pelas feiras bolivianas que já existiam na Argentina que a "cabeza emprendedora y trabajadora" de sua mãe resolveu deixar a costura e organizar sozinha uma feira. Construir a feira, para sua mãe, tampouco era uma questão puramente financeira, era uma forma de diminuir o estranhamento de uma nova cultura. "[...] de vez em cuando mi mamá quería hacerse *chuño*[5], mas no daba... No sé podía hacer *chuño*". Na época sua mãe sentia falta de "todo, porque no había nada".

Agora, décadas depois do início da feira, há a vinda regular de produtos locais bolivianos, mas muitos ainda têm preços proibitivos para os migrantes. Ela me conta que eles chegam ilegalmente pela fronteira com o Mato Grosso e muitas vezes são apreendidos pela Polícia. Neste momento da entrevista, um jovem boliviano se aproximou da barraca. Ele ficou muito surpreso quando soube que o queijo exposto ali era de La Paz, mas não

[5] Batata desidratada andina.

quis comprá-lo porque achou muito caro. Depois voltou para levar algumas batatas, perguntou se os produtos eram frescos e indagou como faziam para trazê-los a São Paulo. Gentilmente, Marta respondeu sua curiosidade e achou graça que estivéssemos falando justamente daquilo naquela hora.

A Kantuta foi criada com o intuito de servir os brasileiros[6] — desde sempre —, me disse ela, mas sua frase seguinte, "Nosotros consideramos los brasileros aquí turistas", deixa entrever um ponto significativo: para que a afirmação seja feita, é necessário que os bolivianos se reconheçam como os locais, e a oposição aos turistas, por sua vez, só é firmada através da mediação do espaço da Kantuta. Assim a feira cumpre uma dupla função, externa e interna: a de apresentar a comunidade boliviana aos brasileiros, e o faz majoritariamente através da comida; e a de firmar uma unidade cultural reconhecível pelo e para os próprios bolivianos. Mas o interesse na consolidação da Kantuta e do que ela representa e oferece parece estar sendo cultivado com mais vigor apenas agora, em especial após a pandemia, período no qual a feira quase acabou. Nas palavras de Marta:

> Había poca gente, no había turista, no había brasileño, no había comprador, no había nada. Y ellos estaban queriendo, parece, hacerlo perder la Kantuta. Y a los pocos unas mujeres entraron en la directiva y a los pocos estamos cambiando. Todo domingo intentamos hacer eventos, traer danzarines, para que los brasileros vengan, que sea una atracción, como era antes. Antes era, esa era la feria mãe de todas las ferias.

[6] Apesar da afirmação de Marta, vale mencionar que há visões divergentes a esse respeito. Alguns artigos enfatizam muito mais a função de "ponto de encontro" que a praça Kantuta cumpre no interior da comunidade boliviana. Ver mais em: XAVIER, I. A inserção socioterritorial de migrantes bolivianos em São Paulo. Uma leitura a partir da relação entre projetos migratórios, determinantes estruturais e os espaços da cidade e ALVES, U. Imigrantes bolivianos em São Paulo: a Praça Kantuta e o Futebol. p. 231-256. In: BAENINGER, Rosana. (Org.). *Imigração Boliviana no Brasil*. Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012.

Assim, na ausência de um apoio financeiro vindo de cima, a organização da Kantuta tem-se feito de baixo, nos seus próprios termos. Mas no relato de Marta rapidamente a perspectiva do futuro da feira ampara-se na história exemplar passada, que para ela também é uma história familiar imediata, da qual foi testemunha e partícipe direta: "Fueron los bolivianos quienes pusieron sus barracas en la Rua Oriente. *Hasta en eso mi papá y mi mamá fueron uno de los primeros* que fueron en la Rua Oriente y pusieron sus ropas para vender" (grifo meu).

Num nível pessoal, o sucesso da feira de bolivianos em São Paulo auxiliou Marta a superar a apatia com um mundo estranho, pouco convidativo e com esparsos momentos de lazer, já que o tempo era quase inteiro preenchido com o trabalho ininterrupto. Num nível familiar, a feira foi a possibilidade concreta de transmitir para seus filhos os hábitos corriqueiros com os quais ela havia sido socializada. "No dia a dia ellos comen normal", e não é necessário explicar que o 'normal' que Marta se refere é o normal do *paceño*: *ají de fideo, sopita de arroz, ají de lenteja*[7]... Feijão só no almoço da empresa brasileira onde trabalham.

Não é que faltem elementos que conformem uma história comum aos migrantes bolivianos. Mesmo nessas 5 entrevistas é possível identificar que há bairros-chave para a comunidade, como Pari, Brás e Bom Retiro, e uma cronologia mais ou menos partilhada, que se inicia em meados dos anos 80. Mas o que conta Marta sobre a história da feira pode revelar um tratamento sobre a história da imigração boliviana que, ao menos por ora,

[7] *Ají* é o termo genérico para pimenta ou condimentos, pode referir-se a um molho ou a um tipo de refoga.

é mais artesanal que oficial, mais oral que escrito, mais familiar que público. Entretanto, esta 'artesania histórica' não necessariamente conduz à individualização das práticas, já que, como vimos, frente ao desinteresse público e privado em financiar a reconstrução da Kantuta abriu-se brecha para construir, marginalmente, no lugar onde estaria um discurso hegemônico oficial e positivado, uma série de ações comunitárias que também podem vir a ser utilizadas pelos migrantes na composição[8] de suas representações de si e na construção de sua história.

Trabalho com a cozinha: Ernesto e Carlos

Conjecturo que a paciência de Marta em lidar com os "turistas" que visitam sua barraca e indagam com curiosidade sobre o preparo deste ou daquele milho, sobre o uso das grandes pimentas secas vermelhas e amarelas, ou sobre o conteúdo desconhecido dos saquinhos com pó roxo[9], venha da sensação de que ela está fazendo algo útil para si e para sua comunidade; ou talvez da ideia de que ensinar receitas não é uma interrupção de seu trabalho, mas parte dele. De qualquer forma, o fato é que, neste caso, apenas posso supor que esta seja a justificativa para sua aparente satisfação em repetir todos os domingos as mesmas explicações a respeito da mesma matéria. Em nenhum momento de sua história Marta foi explícita quanto a ideia de que seu trabalho, de alguma forma direta, alinhava-se com a significação da sua vida. O que mais se aproxima disso é

[8] 'Composição' é utilizado aqui como a organização de reminiscências vinda da "necessidade de compor um passado com o qual possamos conviver" e que dê "[...] sentido à nossa vida passada e presente". THOMSON. op. cit., pp. 56-57.
[9] Trata-se do pó para fazer *api morado*, uma bebida quente de milho, típico das regiões andinas.

seu profundo interesse em manter viva a Kantuta. Ela assentiu vigorosamente quando comentei que fiquei feliz de que estivessem revivendo a feira: ‘‘Esto, esto, esta es la palabra. Está reviviendo, porque la feria estaba acabando, se estaba acabando, ninguém, todo vacío’’, mas esta ainda não chega a ser uma síntese intelectual que se manifesta em discurso[10]. Ao contrário, tem como devolução principal atos concretos: reviver a praça significa, efetivamente, eleger uma boa diretiva, participar das reuniões, arrecadar o fundo comum dos sócios, criar eventos para atrair o público etc. O estímulo do seu mundo real gera a ação e não só a percepção.

Da mesma forma que não há pura-percepção nem pura-memória, também a distinção entre ato e discurso é esquemática, oferecendo meramente um parâmetro interpretativo. Assim, se não há ato que exista sem discurso, e vice e versa, com alguns entrevistados é possível encontrar maior recorrência do amparo de suas ações pela retórica. Esse tipo de posicionamento surgiu com particular força nas histórias de Ernesto e Carlos, ambos cozinheiros e donos de restaurantes.

Despido das particularidades, todo restaurante é, no fim das contas, uma empresa onde se vende comida. Ele pode ou não ser construído em torno de ideais, mas, objetivamente, quando estes valores morais não são acompanhados por um retorno financeiro, o empreendimento deixa de ter razão de ser e fecha as portas. Assim, os trabalhos de memória de Ernesto e

[10] A conceituação de ato e discurso como duas formas de síntese intelectual é parte da teoria das práticas de Michel de Certeau, ver: CERTEAU, M. A invenção do cotidiano 1: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2002.

Carlos aparecem fortemente regidos pela função social que exercem enquanto administradores de restaurantes.

Da entrevista com Ernesto, destaco três pontos que me parecem relevantes: o primeiro é o conflito interno causado pelo biculturalismo e a xenofobia, que o impediu, desde que entrou na escola, de identificar-se como brasileiro ou como boliviano. Ele abre a entrevista com a seguinte frase: "O que acontece... Eu sou muito criticado pelo fato de, o seguinte, para os bolivianos eu não sou boliviano, para os brasileiros eu não sou brasileiro"[11]. O segundo, é o emaranhamento forte de sua identidade com a sua profissão de cozinheiro e empreendedor, prosseguindo sua apresentação com um vocabulário vindo do marketing: "Eu fico nesse meio termo de tentar entender quem que é quem nesse perfil". Com "esse perfil", ele está referindo-se a si mesmo e posicionando-se como uma marca. O terceiro ponto é que, para ele, fazer e divulgar comida típica boliviana é um trabalho de transformação da imagem da comunidade boliviana no Brasil e este é, explicitamente, seu grande projeto.

Assim, ele próprio imbui sua vida de um sentido e direciona sua narrativa a um futuro do qual é agente. Não me parece por acaso que a preocupação com a coerência discursiva também seja corrente na cultura gastronômica atual: da escolha da toalha de mesa à cerâmica dos pratos, da música ambiente ao ladrilho do banheiro, tudo no restaurante deve direcionar uma "mensagem" ao comensal. Ernesto demonstrou uma

[11] Para uma discussão expandida acerca da particularidade da situação da segunda geração de migrantes, ver: OLIVEIRA, Gabriela de; BAENINGER, Rosana. A segunda geração de bolivianos na cidade de São Paulo. In: BAENINGER, Rosana. (Org.). Imigração Boliviana no Brasil. Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012. pp. 179-194.

preocupação semelhante quando contou sobre como tem feito para conciliar a antiga clientela, herdada da mãe, que é composta por bolivianos mais velhos e mais "tradicionalistas" (em suas palavras), com a sua clientela, uma maioria de brasileiros vindos pela divulgação do restaurante nas redes sociais ou que o conhecem pelos seus projetos gastronômicos paralelos.

É urgente, de acordo com ele, que os migrantes entendam a importância da apresentação da cozinha boliviana aos brasileiros:

> Da turma que tá chegando recente, porque a gente tem uma comunidade boliviana que é absurdamente enorme aqui dentro do Brasil, ainda mais em São Paulo e... Ao mesmo tempo, o que é muito comum, eles se unem pra manter essas relações mais fortes, mas ao mesmo tempo eles se fecham pra essa outra parte que é o Brasil. E que eu acho que é o grande problema.

Ernesto entende que para isso é necessário fazer algumas concessões culturais, renunciar ao purismo culinário e entender que toda comida feita aqui já não é mais boliviana, mas cozinha migrante. Muitas vezes ao longo da entrevista, ele referiu-se à comunidade boliviana como "público" ou "cliente", o que faz sentido, uma vez que atualmente sua relação com ela é feita principalmente por intermédio do restaurante. Também contou que na infância todo seu círculo social, com exceção dos amigos da escola, era formado por bolivianos. Os hábitos familiares "fechados" e "tradicionais" (palavras que ele usou repetidamente para descrever a mãe) e a ausência de algum elemento externo que reconhecesse positivamente seu estatuto de filho de migrante fez com que, na adolescência, quando finalmente ganhou autonomia para decidir que espaços frequentaria, Ernesto se distanciasse da comunidade

boliviana. Ele me conta: "[...] eu tinha uns 14 anos, a frase ficou muito marcada pra mim, eu falava assim: 'de boliviano já basta me olhar no espelho todo dia de manhã'". Não parece irrazoável relacionar o discurso de Ernesto ao conceito de "passado importante" (THOMSON, op. cit., p. 58), que exige um confrontamento para permitir que se produza, a partir dele, outra significação. Em sua pesquisa sobre veteranos da I Guerra Mundial, Thomson nota que muitas vezes estes se valiam do apoio da história pública da guerra — lendária e ufanista, naquele caso — para conciliarem-se com os traumas vividos em campo. Na escassez de um reconhecimento público sólido (sobre a xenofobia, racismo, injustiça com a comunidade boliviana...), Ernesto posiciona-se como o principal responsável por construí-lo, compondo suas reminiscências e reorganizando seu lugar social a partir do seu trabalho ativo com a cozinha.

O outro entrevistado do ramo da restauração, Carlos, descreveu um processo semelhante de entrelaçamento entre o trabalho e a representação de si:

> Então eu tava passando por uma crise existencial muito grande. Depois que eu fui me entender como pessoa que eu comecei a entender todo meu trabalho. Porque que eu tava, por exemplo, montando restaurantes elitistas, pra servir alta gastronomia. Eu fiquei durante muito tempo atrás de um público errado. Hoje, eu entendo meu público, eu consigo transitar, porque eu entendi que eu não precisava montar restaurantes extremamente caros, eu não precisava cozinhar pra elite. Muito pelo contrário. Eu falava muito de gastronomia e falava pouco de culinária. Entender que na verdade a minha culinária já tava dentro de mim, de tanto acompanhar minha mãe na cozinha, vendo ela fazer as coisas. [...] Aí essa crise, eu passei 15 anos em crise existencial tentando ser o que eu não era, aí eu parei de.. de.. focar nisso, e comecei a fazer comida de rua. E a comida de rua me deu chance de resgatar algumas coisas que eu nem conhecia, que eu nem sabia, e de me aproximar das minhas raízes.

Em sua autoanálise Carlos encadeia os dois acontecimentos, de modo que um novo entendimento de sua própria "pessoa" precede e transforma sua percepção sobre a cozinha e, consequentemente, a forma como administra seus negócios. Me parece que Carlos subordinou, ao menos narrativamente, seu trabalho à sua vida, enquanto Ernesto borrou mais o limite entre essas duas partes. Em determinado momento Ernesto diz:

> Eu vendo salteña a 12 reais, a salteña em outros lugares custam 7, 8 reais. O que tem de diferente da minha pra deles? Mão de quem faz, produtos orgânicos, mas além disso eu quero vender uma história pra quem tá vindo. Pra que a pessoa que está vindo volte mais vezes.

Voltando mais vezes, divulgando para os amigos, ampliando o alcance da cozinha boliviana, Ernesto busca que a "boa impressão" causada aos brasileiros em seu restaurante generalize uma nova imagem da comunidade boliviana, desta vez positiva. Suas falas indicam que suas ações não respondem apenas aos sofrimentos da infância, são também uma tarefa em nome do presente. Em determinado ponto da entrevista Ernesto me contou que havia sido parado na rua fazia pouco tempo: "[...] descobri que tem um par de policiais que tão rodando aqui na região pegando dinheiro de bolivianos ou de migrantes". Frente a isso, seu objetivo é justamente o de *incidir* sobre a memória coletiva, remodelá-la, e o faz com os recursos que dispõe, e que, neste caso, envolvem uma "aposta" no mercado.

Memórias familiares, práticas cotidianas: José e Clara

Quando fala da substância social da memória, Ecléa dedica um tópico às lembranças familiares. Ela diz que, na verdade, as primeiras lembranças que temos não são nossas, mas de nossas famílias, que inadvertidamente incorporamos por termos escutado muitas vezes. A personalidade do indivíduo, diz, ganha seus primeiros contornos no seio familiar, que é frequentemente o espaço onde a valorização das diferenças se demonstra com toda força. Os medos, as inseguranças, as qualidades, os gostos e repulsas, tudo isso ganha contorno de anedota. Pela boca dos parentes a personalidade se ilumina com a força da idiossincrasia. Quando perguntei a José se ele desgostava de alguma comida quando criança, ele me respondeu enfaticamente:

> — Comida detestava? Eu não. Gostava de tudo.
>
> — E das comidas brasileiras?
>
> — Aqui eu gosto de tudo. Eu, practicamente, eu sou bem falado. Na minha família falam que eu gosto de tudo, que como de tudo. Sempre, todos meus tios falaram: "ele está no Brasil, está ali, fala a mesma coisa, igual aymara", eu falo tudo, chego lá, eu falo em aymara com meus parentes de lá. Eu falo em aymara. Aí o que tem eles me dão e eu como... Aqui... que que eu não gosto de aqui? Nada...Não, não, eu como tudo. Como feijoada, como practicamente tudo.

Para sua família, este é um traço importante da sua personalidade, e a valorização de seu prazer em comer de tudo vem acompanhada do fato de que José ainda fala aymara, primeira língua de seu *pueblo*, mesmo vivendo há quatro décadas no Brasil. Ele diz que sua família fica contente que ele tenha se aberto para o mundo sem ter abandonado sua cultura-mãe. Em resposta, José também me pareceu contente ao relatar a impressão positiva que seus parentes têm dele.

Das práticas familiares de cura, Clara menciona um produto chamado Dolorsan ou Mentisan, usado para friccionar dores musculares. Mas ela logo interpela a singularidade dos cuidados de sua mãe: “Mi mamá tenía sus bolsitas de hierba. [...]‘Mami, ¿qué son esas bolsitas?’. Yo encontraba en cada bolsita de ella un tallito. Tenía una horcita, tenía no sé qué. Mi mamá era muy de hierbas, muy de hierbas”. Assim, as qualidades do familiar referido também ganharam descrição cuidadosa e atenta nas entrevistas colhidas. Clara também conta que diferentemente do que é comum em Cochabamba, as sopas de sua mãe nunca levavam macarrão. Na janta

> Ella prefería hacer pizarra, es quinoa tostada como arroz, como si fuese graneado de arroz. Y ella nos daba con huevo frito o con pechugas de pollo cocido. Nada más. Pero también se evitaba de gastar aceite, claro, que para ella era caro. Lo sancochaba el pollo, lo hervía, y en un poquito de aceite lo tostaba. Porque para ella eso era saludable. Rara vez era de darnos el lujo de fritar un aceite, así, en aceite profundo, una fritura profunda.

Na composição dos pratos do dia-a-dia, gosto, dinheiro e saúde se fundem para argumentar em favor do que é preparado. As sopas da mãe de Clara eram “a base de chuño, maíz, maíz molido, arroz con verduras... Cosas así. O choclo fresco, como una mazamorra, que lo llaman *lawa*.”. Em uma família com muitos filhos e pouco dinheiro, a sopa era o alimento base. Eles apenas saíam das sopas para comemorar algum aniversário. As carnes, que eram caras, ficavam reservadas para estes dias especiais ou, quando a situação financeira melhorou, para os finais de semana. Desse modo, por uma limitação objetiva, o que poderia ser banal em outro

contexto, ganha estatuto de ritual familiar, e de acontecimento se transforma em *ocasião*[12].

Uma parte da entrevista se passou com Clara me mostrando fotos da última viagem que fez para Bolívia, no começo do ano, quando visitou o *pueblo* de seus avós, que são quechuas.

Lá eles criam lhamas e ovelhas para venda de pelagem, mas também cultivam batata, *oca*[13] e outros tubérculos para consumo próprio. Foi uma viagem importante para ela, que me explicou zelosamente cada foto. De qualquer modo, não foram as excepcionalidades que mais se destacaram na história de Clara, mas algo do ordinário. No fim, apesar do deslumbramento inicial com a comida, o que ela mais sentiu falta ao chegar aqui foram as muitas sopas que cresceu tomando.

Falando da sociedade paulistana do início do século XX, na qual foram socializados os velhos que Ecléa entrevista, ela nota que muitas de suas lembranças devem-se às meias paredes das casas populares que em alguma medida coletivizaram em duas frentes as experiências infantis rememoradas. Família e vizinhança, ela argumenta, são duas correntes de pensamento coletivo que, ao convergirem sustentam os acontecimentos e oferecem estabilidade às lembranças (BOSI, op. cit. p. 342). Os elos externos de confirmação da memória podem ser a vizinhança, amigos, colegas de trabalho etc., mas quando se emigra perdem-se inevitavelmente alguns desses elementos sociais que vinham acompanhando a formação e a

[12] A respeito da categoria de *acontecimento* e sua transformação "tática" em *ocasião*, ver: CERTEAU, M. op. cit., p. 46.

[13] Variedade de batata andina, pode ser amarela, roxa, rosada, branca.

transformação do indivíduo ao longo do tempo. Posso supor, então, que no caso dos migrantes o que pauta as memórias é a sensibilidade à diferença, entre o antes e o agora, tanto em relação ao mundo interno, subjetivo, quanto ao externo, objetivo. Atendo-me às entrevistas, é possível perceber momentos nos quais a ausência dessas correntes formativas pressionou os entrevistados a forjarem sozinhos a estabilidade de suas lembranças. Destaco dois deles. O primeiro é o *desayuno* de Clara:

> Hm, no quiero olvidarme de algunas comidas que yo también las tengo... No... Yo digo, ¿no? Cuando entro en casa, en mi casa, yo me puedo hacer mi desayuno, tengo una tostada de maíz. Puedo hacer eso, y me gusta, porque mi mamá lo hacía.

Ela é cozinheira de um restaurante com alta demanda, onde o trabalho é muito desgastante, física e psicologicamente, e as chances de evolução na carreira são baixas. Portanto, em casa, ela costuma preparar algo que interrompa o frenesi vivido no trabalho. Quando ela conta do modo de fazer da *tostada* ou da *quinoa*, seu depoimento é simples e descritivo, mas ao mesmo tempo permite que voltemos à discussão das duas memórias bergsonianas, porque elas dialogam entre si numa dinâmica um pouco distinta da que analisa Ecléa em seu trabalho, e que talvez seja específica a quem se encontra vivendo distante da cultura na qual cresceu. Ecléa levanta a hipótese de que por não conseguirem mais utilizar seu corpo para se inserirem no mercado de trabalho, a energia dos velhos tende a direcionar-se à memória-imagem, aos devaneios e à rememoração incansável do passado (BOSI, ibid., p. 12). Penso que aqui, com Clara e com os outros entrevistados, o que ocorre é que na falta de um mundo conhecido ou receptivo que ateste e confirme suas lembranças, o que as estabilizam são suas ações. Ou seja, a mente é requisitada a acessar

essas “memórias-imagem”, da mãe cozinhando, da irmã no mercado, da avó na horta, para que o corpo as transforme em movimentos que, na medida do possível, se tornarão hábitos. Se “A memória teria uma função prática de limitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e de levar o sujeito a reproduzir formas de comportamento que já deram certo” (BOSI, ibid., p. 10), então refazer ou criar hábitos baseados em antigas lembranças é desejável porque eles os reaproximam dos momentos bons do passado pré-migratório (quer sejam fantasiados ou não, o é indiferente aqui), quando o problema da identidade e da diferença era menos ostensivo. Esse encadeamento de uma memória-imagem que se esforça em virar memória-hábito me parece uma via alternativa para a sedimentação da memória quando se escasseiam apoios comunitários sólidos.

Esta interpretação também é possível para o segundo caso, que é bem mais explícito e, nesse sentido, mais exemplar que o primeiro. Sabendo, então, que José “gosta de tudo”, perguntei-lhe, então, qual era seu prato brasileiro favorito:

> De aqui? Eu gosto mais, mais, sempre, eu gostava de virado à paulista. Gostava muito. Porque lembrava muito pra mim da Bolívia aquele... Virado à paulista tem um torrezinho do porco, eso muito gostava porque eu comia eso e falava para o garçom: ‘eu quero com três de eso, coloca eso aí. Pode tirar a banana, mas você coloca o torresmo’. [..] porque um prato de *chicharrón* tinha custo, porque o milho tinha que vir de lá, que é custo, o *chuño* tinha que vir de lá, que é custo, tudo tem custo. Al final, o único que tinha aqui era carne de porco. Pra mim, o *chicharrón* era caro. Então o virado à paulista que eu comia aqui na Ipiranga, eu lembro bem, na Avenida Ipiranga tinha um restaurante ali. Eu ia comer ali e ele me lembrava de *chicharrón*, o torre. E eu comi muito tempo o *chicharrón*, imaginava o *chicharrón* e entrava no barzinho e procurava aquele torresmo. Até hoje tem, né? Aí falava: “eu quero três de esa, mais uma coca-cola”. Aí sentia que estava comendo *chicharrón* na Bolívia

> (rindo). Eso foi, estou falando dos anos 80, 87, 88. Não tinha Coimbra, não tinha Kantuta.

Ainda sem a rua Coimbra e sem a feira Kantuta, pontos de referência atual para a comunidade boliviana em São Paulo, José se aproxima, nas condições possíveis, de suas boas lembranças. Novamente a primazia do familiar sobre o público se faz visível, porque o costume é *dele*; gosto do torresmo daquele restaurante específico na Av. Ipiranga remete-o, a *ele*, ao gosto do *chicharrón*[14] que comia na Bolívia.

Clara e José deixaram seus pais e seu país para trás quando estavam ingressando na idade adulta. A ausência de alguns dos principais suportes da memória e da personalidade, quer pela distância, quer pela morte, em momentos tão cruciais da vida de uma pessoa forçam uma

reorganização muito íntima de gestos que parecem por vezes simples e pequenos, mas que dada sua repetição cotidiana são também muito significativos na construção de uma suposta coerência interna.

Conclusão: os marcos da memória

Borges inventou em um de seus contos (BORGES, 1944) um homem que, após uma queda, perde a capacidade de se esquecer. Esse homem, chamado Funes, não apenas podia lembrar com precisão a forma das nuvens austrais do amanhecer de 30 de abril de 1882, como percebia com uma minúcia aterradora todos os estímulos do presente, de tal modo que para ele um cão visto de frente não podia ser o mesmo cão visto de costas. Assim, Funes criou seu próprio sistema numérico, onde atribuiu signos

[14] O *chicharrón paceño* (carne de porco frita e condimentada), é tradicionalmente acompanhado de *chuño* e *mote*, um tipo de milho grande e esbranquiçado.

completamente arbitrários a todos os números naturais; outras vezes, reconstruiu de memória dias inteiros, mas o fez com tamanha perfeição que cada uma dessas ocasiões lhe custou também um dia inteiro. Findados esses exercícios reconstrutivos, ele acabava sempre apenas com a soma pura das partes: primeiro da percepção, depois da memória, sem que uma fosse capaz de deslocar a outra. Em seu mundo composto apenas pela precisão, Funes era incapaz de dialetizar seus pensamentos e ações, por isso não conseguia inventar a aparência de coisas que desconhecia e tampouco desenvolver planos para o futuro. Todos os estímulos mundanos recebidos condenavam-no a uma precisão impecável, mas, justamente por isso, inútil. Funes personifica os dois conceitos-limite, memória-habito e memória-imagem.

Fora da ficção, como vimos, percepção e memória se entrelaçam e se articulam ininterruptamente. Assim, o esforço desta pesquisa foi no sentido de fazer dialogar o tópico muito amplo da memória com os casos singulares das histórias de vida dos entrevistados. As evocações a respeito da comida durante as falas, que poderiam indicar que esta é, realmente, um eixo importante na vida dos lembradores, entretanto, não o podem atestar, já que o direcionamento explícito da entrevista suprimiu espontaneidades que poderiam ser reveladoras. Não posso estar segura, portanto, se quando Clara impediu o fim da entrevista para aprofundar-se detalhadamente a respeito do café da manhã no *pueblo* dos avós ela estava atendendo à sua vontade (consciente ou não), à minha solicitação temática, ou a uma combinação de tudo. A emergência desses marcos arbitrários da memória, dos quais Funes não dispõe, e que vieram à tona

nos relatos, ficaram condicionados à conjuntura da entrevista. Entretanto, se pergunto, por exemplo, “o que sua mãe te preparava quando criança?", a própria estrutura da ideia de “infância” abre uma imprecisão etária que é aproveitada por cada um à sua própria maneira: “não há evocação sem inteligência do presente” (BOSI, op. cit. p. 39).

Assim, é possível que uma pessoa monte sua cronologia a partir das rupturas e organize suas experiências em blocos, como fez José, que disse muitas vezes ao longo da entrevista “aí já é uma outra história, outro sabor”, “depois já vem uma outra história, já vem o inverno” ou “Depois dos 80 já vem uma outra história, né?”, marcando assim o tempo da colheita das batatas verdes, matéria-prima da sua sopa favorita, ou a melhora nas condições financeiras da família. Também é possível narrar a vida como um fluxo contínuo, dotado de um sentido, como fizeram mais enfaticamente Ernesto e Carlos, que descreveram seu autoconhecimento como um processo; ou ainda como Marta, que inseriu sua vida e a de seus pais dentro de uma história comum que se encontra em pleno curso. Fala-se, por vezes, do desenraizamento como uma condição desagregadora da memória, mas aqui, com os migrantes entrevistados, ele pareceu operar no sentido contrário. Os marcos de significação do passado são necessários à organização da vida humana, e eles irrompem mesmo que nas margens.

Referências bibliográficas

ALVES, Ubiratan. Imigrantes bolivianos em São Paulo: a Praça Kantuta e o Futebol. In: BAENINGER, Rosana. (Org.). Imigração Boliviana no Brasil. Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012. pp. 231-256.

BORGES, Jorge Luís. Funes, el memorioso. In: Ficciones. 1944. Disponível para consulta em domínio público.

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: lembrança de velhos. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

CERTEAU, Michael de. A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2002.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

MEIHY, José Carlos. Palavras aos jovens oralistas: Entrevistas em história oral. Oralidades: Revista de História Oral, v. 1, n. jan./jun. 2007, pp. 141–152, 2007.

MENESES, Ulpiano. A História, Cativa da Memória? Para um Mapeamento da Memória no Campo das Ciências Sociais. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, [S. l.], n. 34, p. 9-23, 1992. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i34p9-23. Disponível em https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/70497 Acesso em: 17 fev. 2022.

OLIVEIRA, Gabriela de; BAENINGER, Rosana. A segunda geração de bolivianos na cidade de São Paulo. In: BAENINGER, Rosana. (Org.). Imigração Boliviana no Brasil. Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012, pp. 179-194.

PORTELLI, Alessandro. Forma e significação na história oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 14, 1997.

RICOEUR, Paul. Memória, história, esquecimento. Conferência “Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism”. 8 mar. 2003. Disponível em:

https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/memoria_historia. Acesso em: 12 dez. 2021

THOMSON, Alistair. Recompondo a memória: questões sobre a relação entre história oral e as memórias. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 15, n. jul./dez, 1997.

XAVIER, Iara. A inserção socioterritorial de migrantes bolivianos em São Paulo. Uma leitura a partir da relação entre projetos migratórios, determinantes estruturais e os espaços da cidade. In: BAENINGER, Rosana. (Org.). Imigração Boliviana no Brasil. Campinas: Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp; Fapesp; CNPq; Unfpa, 2012. pp. 109-154.

ARTIGO

Idealização limitante: a representação da mãe nos Anos Dourados*

Laura Giovana Menezes Nascimento**

Universidade Federal de Sergipe (UFS)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p528-552

resumo

O presente trabalho utiliza dois folhetos publicitários de homenagem para o Dia das Mães, distribuídos pela empresa Refinações de Milho Brasil, produtora da marca Maizena, datadas de 1957 e 1961, para analisar a construção imagética da mulher perpassada pela maternidade. Para tal, recorre a abordagem teórico-metodológica da História cultural, centrada na noção de representação proposta por Chartier (1990, 1991, 2000). Somado a isso, baseia-se em autores como Badinter (1985), Beauvoir (1967), Butler (2018), Bourdieu (2012), Okin (2008) e Tedeschi (2012) para compreensão de como o ideal de mulher e maternidade são construídos e endereçados às mulheres a partir de distinções de gênero. Junto disso, busca-se dialogar com Azzi (1987), Pinsky (2009), Cerezer (2008) e D'Incao (2000) na análise do contexto, a fim de compreender como os anúncios inferem nas conquistas das mulheres na época. Assim sendo, as conclusões apontam para uma representação idealizada, tradicional e religiosa, que em um cenário de avanços femininos no espaço público é uma dissonância explicada pelo tempo cultural de longa duração.

PALAVRAS-CHAVES: Anos Dourados; gênero; maternidade.

* Agradeço a minha bisa, que com seu imenso zelo pela literatura, guardou ao longo dos anos tantos documentos valiosos, como as fontes utilizadas nesta pesquisa. Além disso, desafiou a idealização limitante, abrindo espaço para as gerações que se seguiram a partir dela.

** Graduada em História pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Email: ninagiovana2002@hotmail.com .

Introdução

A História Cultural, campo historiográfico que adquiriu notoriedade no século XX, proveniente da terceira geração da Escola dos Annales, expandiu o olhar e o entendimento da realidade cultural por meio da ampliação das fontes e do diálogo com outras ciências. Assim sendo, compreendendo os sujeitos enquanto produtores e receptores da cultura particular que os cerca, a capacidade intelectual da criação de narrativas é um elemento central na compreensão do contexto histórico, uma vez que "fala das verdades do simbólico, ou seja, da realidade do imaginário de um determinado tempo, deste real construído pela percepção dos homens, e que toma o lugar do real concreto" (PESAVENTO, 2003, p. 40).

Dessa forma, sendo a representação a reconstrução em memória de algo ausente, as estruturas imagéticas partilhadas são historicamente construídas pelos produtores culturais por meio da linguagem, e diversamente apropriadas pelos indivíduos, influenciando as práticas sociais. Posto isso, a construção do sentido do mundo é resultado de um embate de forças, em que uma gama de representações é sobreposta a outras por meio das lutas de representação, que "têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio" (CHARTIER, 1990, p. 17).

Portanto, destaca-se o texto literário enquanto uma demonstração da poética cultural que, apesar de apresentar singularidades, está em diálogo com o contexto em que foi produzido, apresentando, por meio de alegorias e símbolos, uma poética dos fatos sociais que, através das

representações, reforça ou transgride as instituições sociais vigentes (TEIXEIRA, 2006). Dessa maneira, o âmbito estético da produção artística também não é desencarnado, explicitando a significação da forma como o autor se expressa ou constrói os elementos básicos da narrativa, como os personagens:

> A ideia de pessoa depende, portanto, de um imaginário social. Se cada sociedade veicula uma ideia diferente de pessoa, é de se esperar que tal diversidade se expresse nos textos que as sociedades produzem. Em função disso, encontramos, nos textos literários de cada época e cultura, variações nos modos de conceber e de articular os sujeitos ficcionais (SANTOS, 2001, p.24)

Desse modo, compreende-se a categorização primária da concepção de pessoa enquanto uma questão de diferenças entre os sexos, já que, consoante Judith Butler (2018), a impossibilidade de o sexo e o gênero serem pré-discursivos impede a existência de um corpo que não seja perpassado pelos significados culturais. A noção de gênero é identificada enquanto uma conceitualização constituída a partir e com relações de poder, envolta em um conjunto de símbolos culturalmente construídos e na interpretação desse imaginário, que se tornou dominante ao longo de um processo histórico de conflito (SCOTT, 1995). Posto isso, a partir dos estudos de Joan Scott, historiadora norte-americana que entende gênero como uma categoria analítica, reafirma-se: “para os/as historiadores/as, a questão importante é: que representações simbólicas são invocadas, como e em quais contextos?” (SCOTT, 1995, p. 86).

Assim sendo, o presente trabalho ambiciona responder à questão norteadora, partindo da concepção de que a ideia de mulher, mais especificamente de mãe, presente no imaginário social, está expressa nos

sujeitos ficcionais. Para isso, utiliza como fonte dois folhetos produzidos pela marca de amido de milho Maizena, datados de 1957 e 1961, pertencentes a um acervo pessoal, destinados como forma de homenagem ao Dia das Mães, contendo poemas inéditos. Ambos de distribuição nacional gratuita, tendo como início a divulgação de tal tipo de publicidade no ano de 1945, além de contarem com uma grande quantidade de reedições.

Somado a isso, sendo a Maizena uma empresa do setor alimentício, sua publicidade visa atingir principalmente as pessoas envolvidas nas questões domésticas, ambiente que comumente é categorizado como um âmbito privado. O contexto de surgimento de tais campanhas remonta "à brilhante fase que a economia brasileira atravessou entre 1956-62. De fato, ainda que tenha havido um arrefecimento da trajetória de expansão econômica em 1962 [...] a taxa média de crescimento do PIB nesses seis anos foi de respeitáveis 7,9% ao ano" (GIAMBIAGI, 2016, p. 26). Fato esse que reflete o processo transitório de urbanização e industrialização do país pós-Segunda Guerra Mundial, em que, além da ascensão da classe média, significou uma grande ampliação das oportunidades educacionais e profissionais para ambos os sexos (BASSANEZI, 2009). Assim, com o avançar do setor industrial, a produção de alimentos trouxe inovações ao campo alimentício, agindo de forma ativa na imposição de novas formas de se alimentar, do que consumir e de como adquirir tais alimentos. Nesse processo, os afazeres domésticos voltados à alimentação vão ganhando enlatados, triturados, processados, embutidos, fast foods, dentre outras formas de alimento que devem integrar a prática culinária que as

meninas/mulheres deveriam incorporar no cotidiano familiar (ZALUSKI, 2016).

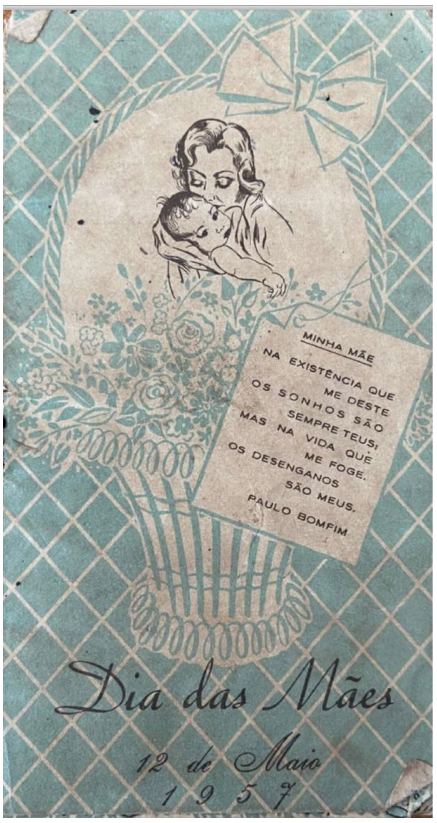
Dessa forma, devido à ampliação do acesso ao espaço público e às diversas mudanças sociais em curso, a análise da representação materna feminina implica a articulação das esferas domésticas e políticas, já que "é a permanência dessa dicotomia que torna possível que os teóricos ignorem a natureza política da família, a relevância da justiça na vida pessoal e, consequentemente, uma parte central das desigualdades de gênero" (OKIN, 2008, p. 307). Logo, as representações das mães nesse período refletem a perspectiva imagética dominante, que expressa simbolicamente as relações de poder no âmbito privado. Além disso, contribuem diretamente para as práticas sociais, sejam as atitudes e cobranças sociais relacionadas às mulheres ou a categorização a que são submetidas pelo sexo oposto, em um cenário de maiores possibilidades de emancipação, a exemplo do acesso à vida universitária.

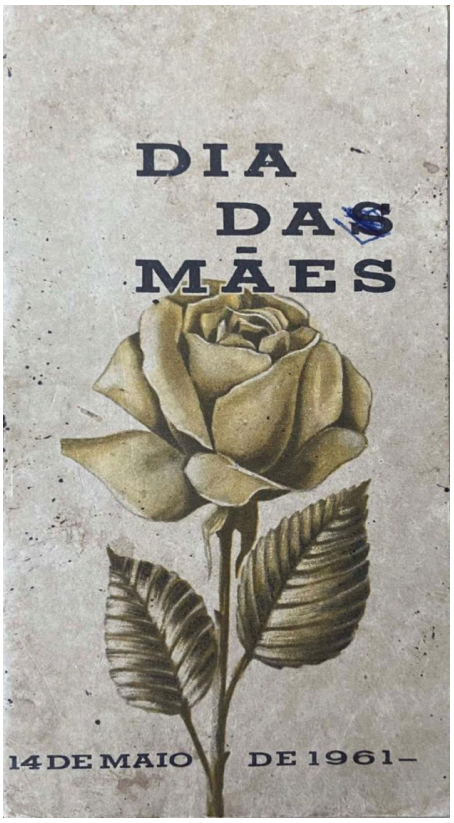
Visando atingir os resultados propostos, a presente pesquisa está situada no âmbito teórico-metodológico da História Cultural, com destaque para Roger Chartier (1990; 1991; 2000). Em um primeiro momento, foi feito um vasto levantamento bibliográfico para a construção de uma base teórica consistente, além da melhor compreensão dos estudos literários e do contexto histórico. Em seguida, realizou-se uma análise minuciosa das fontes históricas selecionadas, para posterior sistematização dos resultados obtidos. O artigo está organizado demonstrando a representação presente dos folhetos e em seguida as relacionando com o contexto histórico, os anos dourados.

Representações evocadas

Os folhetos são descritos em sua última página enquanto uma homenagem publicitária expressa por meio de poemas inéditos, o que engloba o gênero textual propaganda e o gênero literário poema, categorização essa que ressalta as especificidades e a finalidade da obra. Assim sendo, "a função comercial da publicidade de homenagem é a valorização da marca e seu consequente sucesso no mercado. Ao homenagear mães e pais, a empresa 'vende' a marca, buscando associá-la aos supostos valores positivos da maternidade [...]" (CORRÊA, 2011, p. 57). Fato esse que reforça a tese de que a continuidade da campanha, sua quantidade de reimpressões e a busca pelo sucesso comercial indicam que as representações apresentadas possuem um alinhamento com a visão de mundo comum e majoritária.

A capa dos folhetos apresenta elementos convencionalmente relacionados à mulher, a exemplo da presença de flores, o que indica feminilidade e amor. Especificamente, no folheto datado de 12 de maio de 1957, há a ilustração de uma mãe acariciando seu filho, o que evoca grande afetividade dos leitores, rememorando a proteção e o acalento da infância.





Imagens 1 e 2 - Capas dos folhetos publicitários de homenagem ao Dia das Mães.
Fonte: Amido de Milho Maizena (1957; 1961)

Somado a isso, uma segunda característica que merece destaque é a predominância dos poetas masculinos. A campanha de homenagem datada de 12 de maio de 1957 conta com nove poemas inéditos, sendo oito escritos por homens, similarmente à datada de 14 de maio de 1961, que, composta de sete poemas, seis são de autoria masculina. Os poucos de autoria feminina estão em concordância com a representação geral, demonstrando a ambição de seguir passos similares aos da figura materna. Consoante Pierre Bourdieu, em sua obra *A dominação masculina* (2012), compreende-se como a dominação transforma a mulher

em um objeto simbólico, ou seja, submetido à percepção e expectativa do outro sobre ela, o que gera uma constante insegurança e dependência simbólica. Isso fica cristalino na construção das representações feitas pelos poetas: há uma descaracterização da mulher em sua complexidade e uma construção simbólica centrada no maternar:

> SAGRADO NOME DE MÃE
> É o primeiro nome aprendido e o mais alto e sagrado para o povo.
> Quando Patrimônio é uma reunião de utilidades. Matrimônio é origem da vida. da família, da perpetuidade do sangue.
> Aludir-se ao nome é a provocação suprema, de reação imediata. Falar na Mãe!... Afronta inapagável. O nome do Pai não merece ésses resguardos verbais.
> Os indígenas acreditavam que tôdas as cousas, orgânicas e inorgânicas, tinham uma Mãe. Mãe do Sol.
> Guaraci. Mãe do Fogo, Tataci. Mãe do Dia, Araci. Mãe do Terremoto. Tiririma-nha. Mãe da Coceira, Cauici. Animais, astros, vegetais, pedras, fenômenos meteorológicos possuíam a origem materna, somente ela conhecida e venerada. O povo mantém em qualquer parte, essa tradição inviolável.
> Bênção de Mãe obriga a Deus. Praga de Mãe. Deus não tira. Primeira imagem da Divindade vivente e próxima na assiduidade da proteção e do enlêvo.
> Santa canonizada pelo sacrifício quotidiano e sereno. Reza de Mãe vale um inverno. Devemos-lhe o primeiro alimento, a primeira oração, a primeira defesa. Ao redor do vulto, humilde e benfazejo, giram todas as conste-
> -lações populares do afeto. (LUIS DA CÂMARA CASCUDO, 1961, p.3)

A separação dos sexos em masculino e feminino é oriunda de uma cosmovisão dualista do mundo, comumente atrelada aos sistemas opostos presentes na cultura grega (alto/baixo, claro/escuro etc.), em que, partindo das divergências anatômicas, a oposição entre os sexos reveste-se de naturalidade e legitimidade, sendo categorizada como superior e inferior. Valida-se, assim, a dominação masculina e outras diversas questões sociais que dela se originam, como a divisão social do trabalho e a aptidão para o público e o privado (BOURDIEU, 2012). A suposta naturalidade das

incumbências femininas é inscrita no poema com a evocação da cosmologia indígena, ambicionando, assim, a suposta universalidade do maternal, que não estaria sujeita ao relativismo cultural, ou seja, que supostamente está presente nas diversas sociedades. Como indica Rita Segato, o imaginário sobre os povos indígenas foi constituído com base na oposição à ideia de civilidade, construída a partir da perspectiva de gênero e racializada (SEGATO, 2021). Assim, os povos indígenas são vistos como inseparáveis da natureza, não pela valorização de sua cultura e ancestralidade, mas por estarem, a partir da perspectiva colonizadora, em uma condição animalesca.

A concepção de "tradição inviolável" postulada por Cascudo é uma perspectiva relativamente recente, uma vez que a noção de família é construída historicamente enquanto uma instituição sentimental na transição para a Idade Moderna. Segundo Philippe Ariés (1981), em sua obra *História social da criança e da família*, o sentimentalismo familiar foi uma conquista gradual, que se deveu a diversos fatores, entre eles a substituição da aprendizagem por meio do convívio com adultos, comumente distante da família, o que dificultava o desenvolvimento de sentimentos de proteção e apego para com a criança, para a instituição escolar, possibilitando a construção dos conhecimentos adequados à criança e a aproximação com a família. Somado a isso, a redução do núcleo de convívio, as noções de civilidade e reputação abriram espaço para o desenvolvimento da intimidade no seio familiar, ou seja, "o sentimento familiar substitui os outros sentimentos de fidelidade, de serviço, e torna-se preponderante ou, às vezes, exclusivo. Os progressos do sentimento da

família seguem os progressos da vida privada e da intimidade doméstica" (ÁRIES, 1981, p. 238).

Dessa forma, segundo Badinter (1985), simultaneamente nova é a concepção e elevação do afeto materno enquanto natural e de grande relevância para a sociedade. A romantização da maternidade, com a associação a adjetivos positivos, atuou no fortalecimento da concepção de prioridade única feminina, que desencadeou, além da cobrança social, uma autocobrança buscando a felicidade e a valorização social prometidas através da execução da maternidade exemplar. Ou seja, quando o poema apresenta que a "primeira imagem da Divindade vivente e próxima na assiduidade da proteção e do enlêvo" (LUIS DA CÂMARA CASCUDO, 1961, p. 3) é uma caracterização repleta de um valor social que foi gradativamente construído, não uma predisposição inata. Assim sendo, após séculos de grande desvalorização, o fim do século XVII trouxe a argumentação de inúmeros teóricos nos mais diversos âmbitos em defesa da criança e, simultaneamente, na exaltação da boa mãe. Fato este que reflete a importância desse novo indivíduo para o Estado moderno, mais especificamente nas primeiras infâncias, período de maior risco de mortalidade, gerando a gradual transição da autoridade paterna para o afeto materno. Tese essa reforçada no poema quando o autor refere-se ao peso de uma ofensa direcionada à mãe, em oposição à direcionada ao pai: "Aludir-se ao nome é a provocação suprema, de reação imediata. Falar na Mãe!... Afronta inapagável. O nome do Pai não merece ésses resguardos verbais" (LUIS DA CÂMARA CASCUDO, 1961, p. 3). Ademais, "a verdade é que a criança, especialmente em fins do século XVIII, adquire um valor

mercantil. Percebe-se que ela é, potencialmente, uma riqueza econômica" (BADINTER, 1985, p. 152).

Posto isso, uma segunda explicação para a presença majoritária de poetas é o maior apelo emocional quando se trata da função materna na construção do sujeito masculino, uma concepção alinhada com a importância do homem para a vida pública. Já que, partindo de uma concepção similar à oriunda no século XVIII, da importância da criança e do posterior homem para o Estado, com a consolidação da família burguesa cresce a responsabilidade da mulher perante a formação dos filhos. A superação das características do meio rural, em um cenário de crescente industrialização, contava com o crescimento da instrução e da repressão, através do julgamento social, cabendo à mulher a posição de guia, suporte e desenvolvimento dos futuros homens públicos (CEREZER, 2008).

Assim sendo, fragmentos como o do poema de Vinícius de Carvalho, ao evocar o mundo após o falecimento da mãe, expressam esse papel social da mulher: "No mundo, agora, nada mais existe que ver eu possa como, outrora, eu via e o caminho que, para mim, abriste me vê sozinho sem jamais ter guia" (VINÍCIUS CARVALHO, 1961, p. 8), o que é reforçado em outras palavras com significado similar no poema de Paulo Bomfim: "Na existência que me deste, os sonhos são sempre teus [...]" (BOMFIM, 1957, p. 1), correspondendo à possibilidade da vivência do futuro e das realizações através dos filhos, devido ao enclausuramento no âmbito privado (BEAUVOIR, 1967).

A concepção de que o maternar é inato à mulher e sua posição enquanto suporte do homem, sempre nos bastidores, articula a justificativa da diferença entre os sexos e a religiosidade judaico-cristã, lançando as bases do pensamento ocidental. Dessa forma, as representações centrais da mulher dentro do cristianismo estendem-se a todas as demais, categorizando-as enquanto o polo de pureza, que é a imagem de Maria, e Eva como o lado oposto, dotada das fraquezas que levaram a espécie a sucumbir. Desencadeia-se, assim, uma desconfiança generalizada para com a mulher, além do imenso controle social a respeito do corpo, que pode ser utilizado para sedução e pecado, ao se aproximar do comportamento de Eva. Posto isso, a virgindade e a reclusão adquirem um valor social decisivo na categorização das mulheres aptas para o matrimônio e, consequentemente, à maternidade, ou seja, "a sociedade reconhece-lhe a posse desse corpo e ainda o reveste de um caráter sagrado" (BEAUVOIR, 1967, p. 263). O que é expresso no seguinte fragmento: "O sol enfaixa o véu alvinitente, que foi de noiva e que se transfigura agora, numa veste ainda mais pura, que Deus declara como a sarça ardente! [...]" (MARIA THEREZA LIMONGI FRANÇA, 1957, p. 8).

Somado a isso, "há como que uma tentativa de possibilitar à mulher uma espécie de saída para a sua condição de pecaminosa descendente de Eva. Esta possibilidade é, porém, dada através do fornecimento de um modelo ideal e idealizado" (TEDESCHI, 2012, p. 70). Portanto, o processo de idealização ocorre por meio da santidade, uma vez que esta é a manifestação da aproximação com o divino (GAJANO, 2006), tendo seu ápice na afinidade com Maria, que é categorizada principalmente como

mãe. Isso eleva o ambiente doméstico à esfera mais importante da mulher ideal e coloca a maternidade no centro da sua existência. Essa ideia é imensamente evocada nas campanhas publicitárias de homenagem: “partícula integral dessa corte de santas em sofridos nascimentos. Assim foi minha mãe: doce heroína cumprindo sobre a terra a bela sina de dar frutos gerados no seu ventre” (NIDOVAL REIS, 1957, p. 6); “minha mãe, — santa e nobre flor de Lis” (OLEGÁRIO MARIANO, 1957, p. 5); “há na humanidade um ser supremo, que, não sendo Deus, faz o ódio humano a lágrima da paz. Que planta o exemplo, a santidade, o amor” (JOSÉ CARLOS DIAS, 1957, p. 10); “tenho a glória sem par, ó Mãe, de ser seu filho, crendo que és, sobre a terra, a mais pura das santas!” (CARLYLE MARTINS, 1957, p. 4).

Ademais, “o paradigma da santidade se elaborou, como se denota, com elementos hauridos nas imagens do sacrifício, da privação, da renúncia, ingredientes que selaram o destino do personagem como um interlocutor do divino [...]” (GAETA, 1999, p. 60). Consequentemente, a construção imagética da mulher enquanto virgem, casta e, posteriormente, mãe, com o fito de cumprir sua incumbência não só biológica, como religiosa, atrela-se à responsabilidade integral sobre a prole e à expiação dos pecados por meio do martírio, transformando-a assim em uma receptora passiva dos diversos sofrimentos que lhe conferem valor simbólico e admiração dos filhos, maridos e pares. Fato este retratado nos poemas de homenagem: “Era, na vida, a vida imaculada, distribuída pelos zelos mais felizes, entre os filhos que luminavam sua alma torturada” (GEORGENOR FRANCO, 1957, p. 7); “Daquela que, a sofrer, ainda

em prantos, perdoa!" (CORRÊA JÚNIOR, 1957, p. 9); "traço de união entre a alegria e a dor. Superlativo da palavra amor!" (J. G. DE ARAÚJO JORGE, 1961, p. 9). Dessa forma, a maternidade é compreendida enquanto um sacerdócio, uma dedicação integral que a coloca em último plano, destituindo-a de desejos egoístas, já que a criação e o desenvolvimento dessa criança devem ser sua mais alta realização enquanto indivíduo, o que exige da mulher sacrifício e abnegação que, por meio do sofrimento, a aproximam do ideal, a representação de Maria (BADINTER, 1985).

Em síntese, as principais características evocadas nos poemas que compõem as campanhas publicitárias de homenagem são a inclinação natural da mulher para o maternar, a santificação da mãe e a presença do sofrimento cotidiano, o que, em conjunto, constitui uma representação de mulher/mãe tradicional, sempre atrelada à religiosidade e aos cuidados para com os filhos. Assim sendo, com o fito de responder integralmente à questão de pesquisa citada anteriormente, é necessário o entrelaçamento com o contexto histórico, uma vez que "embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam" (CHARTIER, 1990, p. 17).

Anos Dourados

O fim do século XIX e o alvorecer do século XX foram um período de imensas mudanças ocasionadas pelo processo de industrialização. Os grupos correspondentes às antigas sociedades patriarcais, adquirindo progressivamente ideias e comportamentos burgueses, passaram pela transição para a classe média, ocasionando a saída do meio rural para a cidade e modificando os padrões de sociabilidade nesse novo cenário

urbano (AZZI, 1987). Com o surgimento de novos locais para interação social, como cafés e clubes, e o aumento da proximidade dos grupos familiares, houve um movimento duplo: a intensificação da família enquanto local privado e o aumento da vigilância social devido a essa aproximação.

Dessa forma, a valorização do íntimo e do apresentável refletiu nas cobranças acerca das mulheres brancas presentes nesse cenário que, apesar do aumento da vida social, passaram a ter seu comportamento tutelado, uma vez que sua postura nos ambientes era diretamente associada à imagem da família e dos homens que a compõem, além de influenciar nas possibilidades matrimoniais (D'INCAO, 2000). Assim sendo, a cidade era um receptáculo perigoso, propenso a namoros, interações com negros e imigrantes, clubes vulgares, pobreza e uma série de outros comportamentos tidos como incivilizados e inadequados a uma boa mulher.

Tal incivilidade foi considerada incompatível com o processo de modernização do Estado brasileiro que, aliado ao discurso médico-sanitarista, promoveu o processo eugenista, o qual propunha a extinção dos grupos tidos como inferiores e responsáveis pelo atraso e degeneração das cidades. Dessa forma, ocorreu a fiscalização conjunta da igreja e do Estado, incentivando casamentos burgueses por meio da valorização do amor romântico e materno, visando a construção de uma mãe cristã que guiasse, educasse e formasse o homem brasileiro ideal para a pátria (CEREZER, 2008).

O entrelaçamento da moral religiosa com os aparatos estatais, voltado a esses objetivos, é explícito no Código Civil Brasileiro de 1916, em que o Artigo 290 possibilita “ao marido pedir a anulação do casamento, até 10 dias após a cerimônia, caso descubra que sua mulher não era mais virgem, alegando, para isso, erro essencial sobre a pessoa” (apud FERREIRA, 2011, p. 19).

Apesar disso, as mudanças estavam em curso. No cenário nacional e internacional pós-Primeira Guerra, as mulheres exigiam novas oportunidades. O avanço feminino na escolaridade, o inevitável contato com o espaço público e o preenchimento de funções como secretárias, professoras e pianistas possibilitaram uma saída gradual do enclausuramento doméstico. Além disso, a expressiva presença das mulheres e crianças de baixa renda nas fábricas,desprovidas dos privilégios burgueses,as categorizava como intelectualmente incapazes e sempre inclinadas à vulgaridade e prostituição (RAGO, 2009).

O recorte temporal compreendido entre os anos de 1946 a 1964 é comumente conhecido como os “anos dourados”, período que carrega muito do otimismo presente na nomenclatura. Em um cenário pós-Segunda Guerra, com experiências democratizantes, o processo de modernização e industrialização, já em curso, ganhou novo impulso. Houve aumento do poder de compra, presença de novas indústrias e, consequentemente, novos produtos, além das inovações na imprensa, no cinema e na música, o que revestiu o contexto de uma aura de esperança no futuro que estava sendo construído (PINSKY, 2015).

Consoante Briglia (2010), foi um período de destaque para a mídia brasileira, que, acompanhando o progresso da industrialização, promoveu uma expansão na comunicação e nos recursos gráficos — artefatos de significativa importância na construção de uma ideologia que definisse a nação brasileira. Apesar de projetar o país do futuro, as concepções ligadas à figura feminina permaneciam ancoradas na tradicionalidade.

Fato esse explicado pela reação ansiosa de certos grupos sociais que, diante do processo de modificação do cenário, temiam que as mudanças no âmbito público alcançassem o contexto privado. Ou seja, "o menor sinal de flexibilização da divisão sexual das funções no interior da família era repercutido pelos conservadores e reformistas como uma ameaçadora vaga modernizante" (NOVAIS, 2021, p. 384). Dessa maneira, temendo a desconstrução da família centrada na submissão feminina e na integral responsabilidade pela prole, intensificou-se a argumentação sobre o peso da mãe na formação dos indivíduos, reforçando representações maternas de dedicação exclusiva, atreladas a características religiosas que garantem prestígio e admiração social. Afinal, "se a mulher não quer fazer o que é necessário para manter a autoridade conjugal de seu marido, então a sociedade civil está em perigo" (TEDESCHI, 2012, p. 98).

O desenvolvimento econômico e as mudanças no âmbito social apontadas referem-se a acontecimentos que ocorrem em uma ordem temporal distinta daquela da cultura patriarcal de dominação da mulher. A relativa rapidez com que a mulher foi inserida no mercado de trabalho, a abertura dos ambientes laborais e a construção de novos espaços de sociabilidade caminham em descompasso com as representações

religiosas baseadas em supostas justificativas biológicas. Posto isso, há um choque entre as novas possibilidades do contexto e a concepção de mundo dos indivíduos em períodos de transição e transformação, nos quais o novo emerge enquanto o velho se ressente do potencial desaparecimento.

Segundo Braudel (1965), existem múltiplos tempos, destacando-se o da longa duração, composto pela noção de estrutura, que "por estrutura, os observadores do social entendem uma organização, uma coerência, relações bastante fixas entre realidades e massas sociais" (BRAUDEL, 1965, p. 268). Portanto, o âmbito cultural — neste caso, mais especificamente, a representação da mulher, que possui entre suas bases a cultura grega, perpetuando-se e vinculando-se à justificativa religiosa e ainda presente no século XX — pode ser categorizado como uma sobrevivência, de difícil modificação apesar do extenso tempo cronológico.

O que é exposto nos folhetos publicitários de homenagem, que, através de uma expressão repleta de emotividade, forja-se como apenas referente ao âmbito privado, atribui um imenso valor social e moral às representações tradicionais e religiosas que entram em choque com os progressos do contexto. Revela-se assim a busca pela reafirmação da mãe idealizada, apelando para o consenso historicamente construído, de passagem geracional, que é a cultura do determinismo em relação à natureza das mulheres. Bourdieu (2012) ressalta a importância da mulher para o homem, seja o filho ou marido, enquanto uma auxiliar e torcedora do participante do jogo público, devido à impossibilidade de participar. As

representações evocadas fazem o mesmo, elevando a beleza e santidade da posição de torcedora, para que não entre em campo.

Considerações finais

Diante do exposto, constata-se a presença de uma representação materna na publicidade de homenagem da Maizena caracterizada pelo discurso de predisposição biológica para as características tidas socialmente como femininas, com destaque para a maternidade. Atreladas a uma idealização religiosa, devido a presença frequente de adjetivos como “santa” e sinônimos para pureza, além da elevação da importância da posição de guia na vida dos filhos sempre atrelada a um imenso sofrimento cotidiano. Dessa maneira, tais representações dialogam com o contexto, os “anos dourados” brasileiros, em que houveram maiores oportunidades para o gênero no âmbito público, através do desenvolvimento urbano, das maiores possibilidades empregatícias e educacionais. Atuando como um reforço das visões de mundo tradicionais consideradas em risco, em que, apesar das diversas modernizações, sobrevivem inserindo-se na cultura ocidental de longa duração.

É importante frisar que a representação evocada corresponde ao recorte da fonte selecionada, a qual, em um contexto de disputas de narrativas, expressa um posicionamento específico. A necessidade de convencimento revela que a idealização feminina, que restringe a presença das mulheres em diversos espaços, já estava sendo questionada. Ademais, as representações e suas apropriações operam em uma dinâmica mútua: são, ao mesmo tempo, reforçadas e transgredidas pelos comportamentos

femininos, o que demonstra a ausência de uma dicotomia rígida entre o que é real e o que é representado.

Fontes

BOMFIM, Paulo. Minha mãe. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, nona edição, poemas inéditos. [folheto publicitário], São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: s.n., 12 maio 1957. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

CASCUDO, Luis Câmara. Sagrado Nome de Mãe. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, décima terceira publicação, poemas inéditos. [folheto publicitário], São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre; Salvador: s.n., 14 maio 1961. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

CARVALHO, Vinícius. Mãe. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, décima terceira publicação, poemas inéditos. [folheto publicitário], São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre; Salvador: s.n., 14 maio 1961. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

DIAS, José Carlos. Um ser supremo. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, nona edição, poemas inéditos. [folheto publicitário], São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: s.n.,12 maio 1957. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

FRANÇA, Maria Thereza Limongi. Mater. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, nona edição, poemas inéditos. [folheto publicitário], São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre:s.n., 12 maio 1957. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

FRANCO, Georgenor. Minha mãe. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, nona edição, poemas inéditos. [folheto publicitário], São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre:s.n., 12 maio 1957. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

JORGE, J. G. de Araújo. A palavra de Mãe. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, décima terceira publicação, poemas inéditos. [folheto publicitário], São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre; Salvador: s.n., 14 maio 1961. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

JUNIOR, Correa. Oh, doce olhar de mãe. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, nona edição, poemas inéditos. [folheto publicitário], São

Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: s.n., 12 maio 1957. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

MARIANO, Olegario. Palavras de minha mãe. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, nona edição, poemas inéditos. [folheto publicitário], São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre:s.n., 12 maio 1957. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

MARTINS, Carlyle. Mater. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães,nona edição, poemas inéditos. [folheto publicitário], São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre, 12 maio 1957. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

REIS, Nidoval. Minha mãe. In: AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, nona edição, poemas inéditos. [folheto publicitário], São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre, 12 maio 1957. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

Referências bibliográficas

ARIÈS, Philippe. História social da criança e da família. Rio de Janeiro: Libros tecnicos e cientificos editora, 1981.

AZZI, Riolando. Família e valores na sociedade brasileira numa perspectiva histórica (1870-1950). Síntese: Revista de Filosofia, v. 14, n. 41, 1987.

BADINTER, Elisabeth. O mito do amor materno: Um amor conquistado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo: a experiência vivida. São Paulo: Difusão europeia do livro, v. 2, 1967.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. 11.ed. Trad. de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. Revista de História, v. 30, n. 62, p. 261-294, 1965.

BRIGLIA, Tcharly Magalhães; SACRAMENTO, Sandra Maria Pereira do. Percursos da nação e do feminino nos anos dourados. Revista Cadernos de Letras da UFF, v. 40, p. 203-221, 2010.

CEREZER, Larissa. No recato da intimidade reflexões sobre a mulher e a família burguesa no brotar do século XX. PerCursos (Florianopolis), v. 9, n. 1, p. 31-39, 2008.

CHARTIER, Roger; et al. A história cultural. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, v. 1, p. 12, 1990.

CHARTIER, Roger. Literatura e história. Topoi (Rio de Janeiro), v. 1, n.1, p. 197-216, 2000.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. Estudos Avançados, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.

CORRÊA, Laura Guimarães. Mães cuidam, pais brincam: normas, valores e papéis na publicidade de homenagem. 2011. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Comunicação Social. Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2011.

FERREIRA, Priscila Pereira; DIAS, Carlos Alberto. Direito e Sexualidade: Evolução da condição feminina ao longo do século XX. Revista Brasileira de Sexualidade Humana, v. 22, n. 1, 2011.

D'INCAO, Maria Ângela. Mulher e Família Burguesa (223-240). In: PRIORE, Mary Del. História das Mulheres no Brasil. Campinas / São Paulo: Editora Contexto,p. 678, 2000.

GAETA, Maria Aparecida J. V. "Santos" que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. Mimesis, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, Jean-Claude (coord.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. v. II. São Paulo, Edusc, 2006, pp. 449-463.

GIAMBIAGI, Fábio; et al. Economia brasileira contemporânea: (1945-2015). São Paulo: Elsevier, 2016.

NOVAIS, Fernando A.; SEVCENKO, Nicolau (Org.). História da vida privada no Brasil: v. 3, República: da Belle Époque à Era do Rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. Revista estudos feministas, v. 16, p. 305-332, 2008.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. O mundo como texto: leituras da História e da Literatura. Revista História da Educação, v. 7, n. 14, p. 31–45, 2003.

PINSKY, Carla Bassanezi. Mulheres dos Anos Dourados. IN: DEL PRIORE, Mary (Org.). História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2009.

PINSKY, Carla Bassanezi. Mulheres dos anos dourados. São Paulo: Contexto, 2015.

RAGO, Margareth. Trabalho feminino e sexualidade. In M. Del Priore (Org.),História das mulheres no Brasil (pp. 578–606). São Paulo: Contexto,2009.

SANTOS, Luis Alberto Brandão; OLIVEIRA, Silvana Pessôa de. Sujeito, tempo e espaço ficcionais: introdução à teoria da literatura. São Paulo: Marins Fontes, 2001.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SEGATO, Rita. Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

TEDESCHI, Losandro Antonio. As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2012.

TEIXEIRA, Ivan. Poética cultural: literatura & história. Politeia-História e Sociedade, v. 6, n. 1, 2006.

ZALUSKI, Jorge Luiz. Mulheres e a educação: a formação para donas de casa em uma escola moderna (Guarapuava 1971-1983). 2016. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História. Universidade Estadual do Centro-Oeste, Irati, Paraná, 2016.

Imagens

AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, nona edição, poemas inéditos [folheto publicitário]. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: s.n., 12 maio 1957. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

AMIDO DE MILHO MAIZENA. Dia das Mães, décima terceira edição, poemas inéditos [folheto publicitário]. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: s.n., 14 maio 1961. Acervo pessoal de Ana Menezes Torres Nascimento.

ARTIGO

O Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia no século XVIII e início do século XIX: análise de requerimentos de mulheres junto ao Conselho Ultramarino

Beatriz Gomes Guimarães*

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p553-581

resumo

O Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia foi fundado em 1677 por quatro irmãs clarissas originárias do Convento de Santa Clara de Évora, em Portugal. A casa foi a primeira instituição conventual feminina da América Portuguesa e já foi alvo de extensas pesquisas historiográficas, seja tratando dos escândalos e desvios por parte das irmãs, seja versando sobre a instrução, o papel da leitura e da escrita no convento e a vida de religiosas exemplares que ali viveram. O objetivo deste trabalho é empregar fontes históricas ainda não analisadas pela historiografia a fim de compreender a vivência de outras mulheres na instituição: mulheres nem disruptivas, nem de grande notabilidade. Essas figuras femininas não receberam grande atenção no seu tempo e chegaram até os dias de hoje através dos requerimentos que fizeram ao Conselho Ultramarino Tal documentação está presente, atualmente, no Arquivo Histórico Ultramarino.

PALAVRAS-CHAVES: Convento do Desterro; Ordem de Santa Clara; Requerimentos femininos.

* Graduanda em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Email: gomesb28@gmail.com

Ordem das Clarissas: ordenamentos, hierarquias e letramento religioso

A Ordem das Clarissas tem como fundadora Santa Clara de Assis (1194-1253). Seguidora contemporânea de São Francisco, recebeu dele a "Forma de Vida", com as orientações espirituais e comportamentais que norteariam a conduta das religiosas. A partir das orientações de seu pai espiritual, Santa Clara escreveu a primeira Regra das Clarissas, tornando-se a primeira mulher a escrever uma ordenação. A regra data de 1247, e foi aprovada pelo Papa Inocêncio IV (1195-1254) em 1253 (LALANDA, 2000).

Semeando entre suas seguidoras uma tradição de votos de silêncio, Santa Clara de Assis deu início a uma cultura letrada entre as Damas Pobres dentro da clausura, ao passo que a leitura e a escrita seriam habilidades importantes para a comunicação entre si e com o divino. Dessa forma, a primeira Regra propunha uma valorização e centralidade do letramento, prevendo o ensino e aprendizado da leitura para prática do Ofício Divino, feito em latim pelas próprias irmãs, além da realização de orações lidas em determinados horários (LAGE, 2018).

Além dos votos de silêncio, também eram realizados votos solenes de castidade e obediência, comuns às ordens femininas, e votos de pobreza. Esse último destoava das demais ordenações e encarnava bem os pressupostos da regra seguida pelas clarissas: "Viver em inteira dedicação a Deus, em humildade, penitência, pureza, afastamento do mundo secular e despojamento de bens materiais pessoais [...]" (LALANDA, 2000, p. 353).

No entanto, uma nova regra para as clarissas foi proposta em 1263 pelo Papa Urbano IV (1195-1264), que modificou o "privilégio da pobreza", no

qual as religiosas eram desobrigadas a aceitar doações. A nova regra decretada por Urbano IV, baseada na de São Boaventura e do cardeal Ursulini, de 1258, estabelecia que as propriedades e rendas deveriam sustentar financeiramente as comunidades religiosas femininas. Assim, a proposta urbanista também consolidou a obrigatoriedade do dote para o ingresso no convento, tornando-se o principal meio para a subsistência dos mesmos, já que as irmãs professas estavam proibidas de saírem da clausura e pedirem esmolas (LALANDA, 2000).

Diante dessas mudanças significativas, no período moderno, aquelas instituições que seguiram a segunda Regra passaram a ser denominadas "urbanistas", enquanto aquelas que se mantiveram ligadas à regra redigida por Clara de Assis foram chamadas de "descalças". Mesmo com os grandes distanciamentos em relação às proposições iniciais, os conventos urbanistas também estabeleciam a imprescindibilidade das habilidades de leitura para a celebração do ofício divino e a importância desta para a conexão com Deus (LAGE, 2014).

A centralidade da leitura se impunha, inclusive, na hierarquização das irmãs que habitavam os conventos da Ordem de Santa Clara. Portando véus negros, as mulheres que sabiam ler e/ou escrever e que fossem, assim, capazes de celebrar o ofício divino, foram chamadas de Irmãs de Coro. Aquelas que não tinham essa instrução portavam o véu branco e se denominavam Irmãs Conversas. A diferença entre os dois grupos não se restringia, porém, à capacidade de ler. As mulheres de véu preto também eram aquelas com recursos, cujo ingresso na instituição se dava através de

dotes. Já as Irmãs Conversas, na maior parte das vezes, não tinham tal status social e econômico, sendo levadas a trabalhar principalmente no serviço doméstico das casas conventuais.

A hierarquização das irmãs, fundamentada na capacidade de ler e nas diferenciações socioeconômicas, não impedia, no entanto, que as irmãs de véu branco estivessem inseridas em um contexto de letramento religioso. Partindo da definição de Marildes Marinho, entende-se que o letramento não se restringe às habilidades de leitura e/ou de escrita, mas compreende "todos os possíveis aspecto de envolvimento social e individual com práticas de leitura e escrita" (MARINHO, 2010 apud LAGE, 2014, p. 109). Ana Maria Galvão entende, ainda, que o letramento corresponde aos usos sociais dessas práticas, inseridas em relações de poder dentro da sociedade (GALVÃO, 2010). Assim sendo, ao aplicar esse conceito ao contexto religioso, Ana Cristina Pereira Lage propõe examinar de que maneira as práticas sociais de leitura e escrita contribuíam para a constituição de uma cultura religiosa no interior de um convento feminino. Nesse contexto, mesmo as irmãs não alfabetizadas integravam essa cultura letrada, uma vez que eram envolvidas em dinâmicas de memorização de orações e na observância das prescrições da regra conventual. (LAGE, 2013).

Apesar disso, é importante destacar que a leitura era considerada fundamental para uma conexão mais direta com Deus entre as clarissas. Dessa forma, mesmo inseridas em uma cultura letrada e tendo seu dia a dia mediado pelo escrito, as irmãs de véu branco não poderiam alcançar a

perfeição religiosa, pelo menos não de acordo com a obra do padre franciscano José de Jesus Maria, *Espelho de perfeytas religiosas*, de 1718. O livro em questão é uma interpretação da segunda Regra das Clarissas e teve grande repercussão entre as instituições conventuais de Portugal nesse mesmo período, como também no Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia. Para o autor, as religiosas somente alcançariam esse estado de perfeição mediante a leitura em latim. Sem essa capacidade, a união em espírito com Deus estaria impossibilitada (LAGE, 2014).

O Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia

O Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia pertence à Ordem das Clarissas e está, portanto, inserido na tradição religiosa especificada acima. Criada em 1677, a instituição recebeu a Regra urbanista (LAGE, 2021) e constituiu-se como importante espaço para a sociedade soteropolitana, especialmente para as famílias da elite baiana (SOEIRO, 1974). No entanto, apesar de guardar grandes proximidades com o quadro social, mental e cultural retratado anteriormente, o Convento possuía algumas especificidades, ao passo que se referia à Idade Moderna e à vida claustral na Colônia portuguesa.

A modernidade é caracterizada por algumas transformações quanto aos conventos femininos, tendo o Concílio de Trento (1543-1563) como um marco significativo. Ocupando-se da vida religiosa das mulheres, o concílio reforçou o princípio da clausura e a observância aos votos de castidade e obediência (CONDE; LALANDA, 2017). Nesse sentido, a reforma tridentina nos mosteiros femininos ia de encontro com medidas

disciplinadoras da vida claustral, que diziam respeito não apenas à contemplação e devoção a Deus, mas também à preservação da virtude das enclausuradas. Na perspectiva de salvaguarda do corpo feminino e de sua sexualidade, Leila Algranti caracteriza a Idade Moderna pela:

> [...] ampliação dos espaços destinados ao enclausuramento de mulheres [...] tanto através dos conventos que acolhem cada vez mais mulheres leigas, educandas e irmãs conversas, como a partir da fundação de instituições leigas femininas, onde se vive uma vida claustral sem contudo tomarem-se votos solenes. (ALGRANTI, 1992, p. 57)

Dessa forma, os conventos e demais instituições de reclusão, ao retirarem as mulheres do convívio com o mundo exterior, não atendiam apenas a finalidades devocionais, mas também atuavam na preservação da honra familiar e na formação moral e intelectual de mulheres não-religiosas.

Tanto o Concílio de Trento quanto a Coroa portuguesa atribuíram às mães e esposas o papel de educadoras dos princípios cristãos. A instituição da família serviria, assim, para o combate à heresia e para a disciplina moral dos colonos na América. A situação na Colônia traçava, ainda, novas especificidades para a questão feminina. A falta de mulheres brancas no além-mar dificultava o projeto civilizador da Coroa, que visava fundamentar aquela sociedade em tradições culturais europeias e católicas. Dessa forma, o governo lusitano incentivou amplamente o casamento na América portuguesa, tomando medidas como o envio de donzelas órfãs da metrópole e a oposição à fundação de conventos femininos no domínio ultramarino. A opção pela vida religiosa foi, com isso,

obstaculizada na colônia, de forma que havia uma total ausência de conventos femininos até o ano de 1677 (ALGRANTI, 1992).

O Convento de Santa Clara do Desterro foi o primeiro a ser fundado na Colônia e foi seguido de apenas cinco outros (ALGRANTI, 1992). Sua criação, porém, não significou o fim da política lusitana de promover impedimentos à profissão religiosa feminina. Ana Cristina Pereira Lage (2014) retoma o documento real de 1665, que autoriza a criação do convento. Nessa Mercê, o Rei D. Afonso VI estabeleceu um limite de 50 vagas para as religiosas de véu preto. Mais tarde, em 1689, D. Pedro II também limitou o número de professas de véu branco para 25. Entretanto, as famílias da elite baiana se mostraram resistentes e enviaram uma série de requerimentos ao Conselho Ultramarino pleiteando vagas supranumerárias para suas mulheres. A Coroa, diante de pedidos de importantes famílias da capitania, se viu constrangida a aceitá-las como Irmãs de Coro. Nesse sentido, em 1761, foram encontradas 95 mulheres de véu preto e apenas uma religiosa de véu branco. Mais tarde, porém, a política metropolitana voltaria a ser mais restritiva.

Para além desses requerimentos por vagas supranumerárias, a elite baiana influenciava de diversas formas no convento e no cotidiano das suas habitantes. Soeiro (1974) identificou em 53 famílias proeminentes da sociedade soteropolitana, pelo menos uma filha religiosa no Desterro (dados entre 1680 e 1795). A popularidade do desterro entre a elite se evidencia na própria construção da casa, que se deu mediante doações de famílias que buscavam garantir um lugar para suas filhas (LAGE, 2018).

Assim, junto a possíveis anseios femininos para ingressar ali e tomar o hábito religioso, as próprias famílias também tinham grandes interesses com a entrada de uma filha no Convento de Santa Clara do Desterro. De acordo com Soeiro (1974), uma mulher religiosa na família significava tanto um ganho religioso e moral (associado à preservação da pureza feminina), como simbolizava um importante status social e econômico. Ademais, o luxo de onde vinham tendia a ser levado até as celas, ingressando na clausura.

O Arcebispo da Bahia, D. Frei Manuel de Santa Iñes em visita ao Convento, em 1764, fez duras críticas à vida que as religiosas estavam levando, entre escândalos e opulência. Esses desvios já foram amplamente tratados na historiografia (NASCIMENTO, 1990; JAVORSKI, 2017; VALIM, 2016; SOEIRO, 1975) e não serão objeto deste trabalho. No entanto, um elemento da denúncia do Arcebispo nos é relevante: D. Frei Manuel de Santa Iñes expôs a ampla presença de escravizadas na clausura, que serviam individualmente às religiosas e se vestiam de forma luxuosa ao andar pela cidade, atestando a pompa da própria senhora a quem obedeciam (NASCIMENTO, 1990; SOEIRO, 1974). Esse ponto evidencia as influências da sociedade escravocrata em um convento de Santa Clara.

Segundo Ana Amélia Nascimento (1990), em 1775, havia 290 escravizadas, 8 escravizados, 81 religiosas, 7 educandas e 17 recolhidas no Convento do Desterro. Diante do quadro alarmante, outra especificidade se faz presente: o baixíssimo número de religiosas de véu branco. Como vimos, as Irmãs Conversas eram tradicionalmente responsáveis pelos

serviços domésticos na casa. Mas com o grande número de pessoas escravizadas, elas passaram a ser consideradas "inúteis", de forma que em 1761 apenas 1 religiosa de véu branco podia ser encontrada naquele convento (LAGE, 2021).

A presença da escravidão no Desterro foi muito estudada por Nascimento (1990) através das cartas de alforria, que revelavam as relações entre senhoras e escravizadas. Diante da documentação, a autora chama a atenção para a "prática de instrução religiosa transmitida aos cativos" (NASCIMENTO, 1990, p. 37). Sem detalhar em que consistiria essa prática, Nascimento entende que a conduta das irmãs era meritória naquele universo religioso:

> Seria, portanto, grande benefício aquele praticado pelas madres do Desterro em favor dos seus escravos, convertê-los à fé cristã e, no conceito da mentalidade religiosa salvá-los para a eternidade, assegurando-lhes, conforme a doutrina, a existência além da morte. Outra integração proporcionada pelas madres, ao alcance imediato dos cativos, foi a vida social dentro da clausura, como as festas que participavam, em homenagem aos santos da devoção das freiras e das irmandades de cor. Pode-se inferir que a integração religiosa e integração social foram as conquistas das cativas do Desterro, sob o patrocínio das religiosas de véu preto, suas principais senhoras. (NASCIMENTO, 1990, p. 37)

Dessa forma, percebe-se a preocupação com a instrução religiosa das escravizadas do Desterro, voltada para a conversão e bom serviço à fé cristã. Ao mesmo tempo, é possível constatar o envolvimento e a agência das próprias mulheres cativas em torno da religiosidade, como as mencionadas festas das irmandades de cor que se devam dentro do convento, durante vários dias (NASCIMENTO, 1990, p. 18).

Assim sendo, é perceptível que a instituição era composta por múltiplas e diversas pessoas: religiosas de véu preto, algumas irmãs de véu branco, escravizadas, servas, mas também noviças e educandas. Essas últimas indicam, mais uma vez, a preocupação com a instrução e educação religiosa que se dava no convento. Como vimos, as práticas de leitura em comunidade e individual eram partes importantes da cultura religiosa das clarissas. A prática era realizada no Desterro durante as refeições, os trabalhos manuais, a celebração do ofício divino, ou, de forma solitária, durante as orações por intermédio de algum livro espiritual (LAGE, 2018).

A educação também é ressaltada no ingresso à instituição. Ana Cristina Pereira Lage (2018) entende que valorizava-se a entrada de mulheres que já dominavam essas habilidades, de forma que o número constante de portadoras de véu preto pode ser um indicativo disso. Nesse mesmo sentido, a autora considera que a limitação do número de Irmãs de Coro pela Coroa pode significar uma forma de controle sobre o domínio da leitura entre as mulheres. Além disso, compreendendo o Convento de Santa Clara do Desterro como uma instituição educativa, constitui-se "como um sistema de práticas, com agentes e instrumentos que atingem as finalidades esperadas para o ordenamento da educação de um determinado grupo social" (LAGE, 2018, p. 79).

Nesse sentido, além do letramento religioso, que abrangia todas as habitantes da casa, havia também atividades pedagógicas mais sistematizadas, principalmente quanto à educação das noviças e

educandas. O cargo de mestra das Noviças era um indicativo disso. Sóror Margarida da Columna, por exemplo, desenvolveu importantes práticas educativas no convento. Na obra *O Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil*, produzido entre 1761 e 1767 por Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, reúne um conjunto de documentos referentes ao Convento do Desterro, nos quais são apresentadas informações sobre essa irmã. É dito que Margarida da Columna promoveu importantes esforços na divulgação do conhecimento, seja com a educação das noviças e ensino do latim (importante para chegar a perfeição religiosa), como também através do ensino da leitura para aquelas reclusas que não tinham tal habilidade. A irmã ainda propunha leituras em voz alta para a totalidade da comunidade. (LAGE, 2018).

Requerimentos de mulheres junto ao Conselho Ultramarino entre 1706 e 1805

A historiografia até aqui analisou o Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia principalmente através de autobiografias e biografias sobre algumas religiosas, textos edificantes e outras documentações custodiadas e produzidas no interior do convento, cartas de alforria, inventários das freiras, registros de batismo e escritos de eclesiásticos sobre a vida de mulheres exemplares que ali viveram, como é o caso do Frei Jaboatão. Nessa direção, pesquisas se voltaram para a presença e o papel da leitura nessa instituição, bem como as diferenciações sociais com base no conhecimento de ler e/ou escrever (LAGE, 2013, 2014 e 2018). Além das figuras femininas de atestada relevância (estudadas por SOUZA, 2011 e MARTINS, 2013) e dos ideais almejados pela Ordem, outros trabalhos se

dedicaram aos desvios e às polêmicas relativos ao Convento de Santa Clara do Desterro, em sua maioria relacionados ao lugar socioeconômico que essas mulheres ocupavam na sociedade baiana. Os escritos de D. Frei Manuel de Santa Ignez (1764) foram fontes importantes nesses estudos (NASCIMENTO, 1990; SOEIRO, 1974).

As pesquisas, inseridas em diferentes campos e com distintas abordagens, nos permitem visualizar um quadro bastante diverso e complexo em relação às mulheres do Convento de Santa Clara do Desterro. Diferentes desejos, interesses e necessidades concorriam naquela instituição, envolvendo não apenas essas mulheres, mas também seus familiares e religiosos próximos à Ordem. Diante desse cenário, a pesquisa aqui desenvolvida busca investigar, nos poucos rastros, os interesses das próprias suplicantes por trás dos requerimentos realizados pelas mulheres desejosas de ingressar no Convento. As fontes foram acessadas através do Projeto Resgate, no Arquivo Histórico Ultramarino e, até então, não foram utilizadas pela historiografia para estudos sobre o Convento do Desterro.

Na correspondência da Colônia ao Conselho Ultramarino, é possível encontrar alguns desses requerimentos que solicitavam a entrada no convento. O "requerimento" é uma modalidade da prática peticionária no Império lusitano em que se estabelece a "comunicação política entre os vassalos do ultramar português e o monarca, a partir de seu Conselho Ultramarino" (FERNANDES, 2022, p. 7). Caracterizado pela escrita burocrática-administrativa e por um conjunto de procedimentos retóricos, os requerimentos, bem como outras modalidades peticionárias,

objetivavam convencer o monarca ou a autoridade a quem se dirigiam em prol daquilo que solicitavam. Ao levar em consideração as fórmulas literárias e argumentativas utilizadas para a escrita desses textos, é preciso destacar a necessidade de conhecê-las para bem redigir os requerimentos. Dessa forma, profissionais da escrita e outros letrados foram frequentemente intermediários na escrita peticionária, o que deve ser levado em consideração na análise desse tipo de fonte histórica (FERNANDES, 2022).

Dezenas de requerimentos foram remetidos ao monarca durante o século XVIII e início do XIX solicitando a autorização do ingresso de determinadas mulheres ao convento enquanto Irmãs de Coro. Devido ao limite de vagas ofertadas para a admissão de religiosas de véu preto, a única alternativa para ocupar uma vaga supranumerária era através da autorização régia, solicitada por meio dos requerimentos. Em sua maioria, as solicitações foram feitas em nome dos pais das candidatas à vida conventual.

No entanto, alguns requerimentos foram feitos em nome das próprias mulheres cuja entrada no convento foi solicitada. Dessa forma, as fontes possibilitam um novo caminho de reflexão em relação à vida claustral no Desterro. De acordo com Miriam Moreira Leite, a mulher é registrada raramente na documentação oficial, exceto quando transgride a ordem estabelecida (1980, apud ALGRANTI, 1992, p. 66). No entanto, essas fontes históricas não dizem respeito, ao que parece, a essas mulheres disruptivas. Mesmo contendo poucos e tímidos detalhes, os requerimentos

nos dizem, de forma nebulosa, sobre mulheres comuns, talvez despercebidas. Mesmo que esse tipo de fonte não traga muitas informações sobre esses sujeitos, e contendo possíveis interferências dos escrivãos que redigiram os requerimentos, ela pode nos dar algumas pistas sobre os interesses e as agências dessas mulheres, que falam em nome delas mesmas, e não por intermédio de seus pais.

A imprescindibilidade de uma mercê real para adentrar à instituição diante das lotações permitiu que chegasse até o presente algumas informações sobre quem eram essas mulheres. É o caso, por exemplo, da noviça de véu branco, Clara Custódia (REQUERIMENTO, 1768). Em 1768, ela fez um requerimento à Sua Majestade solicitando um dos lugares que vagaram para nele professar. No entanto, o ponto interessante da fonte é que Clara propôs uma "mudança de véus", ao passo que pretendia se tornar Irmã de Coro. Esse pedido pode parecer descabido para a época, principalmente tendo em vista as rígidas hierarquias que compunham o Convento do Desterro. No entanto, Clara, ao adentrar na instituição, satisfez todo o dote e propina necessários para o serviço do Coro e parecia ter boa educação. Assim, por falta de vagas para religiosas de véu preto, Clara Custódia se tornou Noviça de véu branco, na esperança de ocorrer uma vacância. Esse não parece ser um caso excepcional. Ao analisar os inventários das religiosas do referido convento, Ana Amélia V. Nascimento (1994, apud LAGE, 2018) identificou uma irmã de véu branco que possuía um número expressivo de livros. Diante das restrições de leitura impostas às Irmãs Conversas, essa situação pode ser compreendida a partir da escassez de religiosas de véu preto, únicas oficialmente autorizadas a

exercer a leitura de forma plena no interior da clausura. Dessa forma, de acordo com Ana Cristina Pereira Lage (2018), para a sua permanência no convento, seria necessário assumir o véu branco. Outra alternativa foi aquela encontrada por Dona Maria Francisca. Em um requerimento ao rei em 1747, explicou que, por completar 25 anos de idade, caducou o seu Breve de Educanda. Por conta da falta de vagas para o Coro, e para continuar enclausurada, Maria Francisca foi obrigada a se acomodar com uma religiosa que havia alcançado uma permissão para "ter" uma serva. A requerente foi, portanto, instalada no aposento destinado às criadas. Tal condição revelou-se inaceitável tanto para Maria Francisca e para a religiosa quanto para a própria Abadessa do convento, uma vez que ambas pertenciam a destacadas famílias da capitania e, nessa situação, não faziam uso de servas.

As cartas de Clara Custódia e Maria Francisca, além de esclarecer sobre a forma como reagiram diante da falta de vagas para tomar o véu preto, são importantes para despertar algumas perguntas em relação a quem eram essas mulheres, por que o requerimento estava em nome delas mesmas e por que pareciam desejar se recolher. Em relação aos dois primeiros questionamentos, encontramos nas fontes analisadas referência à orfandade ou ao desamparo parental (casos de Maria Francisca e Clara, respectivamente). Maria da Torre, em requerimento de 1730, também relatou ser órfã e parecia ser membro de uma família importante. As referências às famílias de origem, feitas por Maria Francisca e Maria da Torre parecem ser mobilizadas para apoiar seus requerimentos, mesmo em estado de orfandade. Dessa forma, o interesse de ingressar no

convento pode estar relacionado à provável única alternativa que tinham de sobrevivência. A vida em comunidade seria uma saída interessante para essas mulheres desamparadas em uma sociedade patriarcal (LAGE, 2020).

No entanto, não podemos reduzir os interesses dessas mulheres em entrar para a instituição apenas a uma possível desproteção familiar. Esse é um questionamento bastante complexo, em que concorrem diferentes motivos. Inicialmente, é necessário ultrapassarmos a dicotomia "opressão x devoção" ao tratar sobre a vida conventual na modernidade. É evidente que inúmeras mulheres de fervorosa devoção tinham desejos concretos de se professar. A própria Clara Custódia demonstrava forte vocação religiosa: mesmo tendo seu requerimento indeferido e se achando desolada, se manteve persistente nas obrigações do noviciado, ainda que em um estado hierárquico muito inferior ao que tinha almejado. Da mesma forma, também é atestado que muitas mulheres foram, por exemplo, obrigadas a ingressar nos conventos por seus pais, ou foram recolhidas compulsoriamente pelos seus maridos. Algumas dessas mulheres realmente não tinham inclinação ou interesse numa vida celibatária e de oração (LAGE, 2014). No entanto, esses casos levaram erroneamente a estereótipos que tomam a clausura e o recolhimento como uma atitude necessariamente opressora e de submissão, entendendo o convento como espaço de opressão. Dialogamos, assim, com uma nova perspectiva apresentada por Paula Barata Dias, que entende que:

> [...] estes lugares de reclusão e de emparedamento, dispostos em lugares-chave das comunidades, são espaços de mérito, de atenção, e da presença possível na comunidade, integradas numa

> ordem política, social e religiosa do universal humano. (DIAS, 2015, p. 26)

A instituição conventual na modernidade aparece, assim, como um espaço múltiplo de devoção, controle, liberdade, poder, punição, hierarquia, intelectualidade, educação, entre muitos outros. O requerimento de Maria Luiza do Sacramento, endereçado ao rei em 1805, é bastante representativo desses diferentes interesses que levariam essas mulheres ao recolhimento voluntário. Em carta, a requerente pediu a sua transferência do Recolhimento do Senhor dos Perdões para o Convento de Santa Clara do Desterro. Porém, "com a condição e privilégio de não ser jamais ocupada no serviço dos Atos Religiosos do dito Convento" (REQUERIMENTO, 1805). Maria Luiza pretendia, então, recolher-se como secular em uma casa conventual e se abster de toda e qualquer atividade religiosa.

Podemos, dessa forma, questionar: por que não escolheu se manter no Recolhimento do Senhor dos Perdões onde as práticas religiosas seriam provavelmente menores e sem a rigorosidade da Regra? O fato é que o Convento do Desterro não estava restrito a ser uma instituição de devoção religiosa. Como fonte de prestígio, o status social que suas habitantes carregavam era imperativo: recebiam as melhores famílias da colônia. Mas não só isso. A casa ainda poderia trazer uma liberdade única em suas ações, por viverem mais distantes do ditame da sociedade patriarcal (LAGE, 2018), assumindo, inclusive, posições de autoridade e controle no microcosmos do convento. Por fim, a instituição assumiria, ainda, importantes papéis na educação e no fomento intelectual.

> [...] os espaços conventuais não eram destinados somente à oração, mas também serviam para o desenvolvimento de atividades manuais e, particularmente, intelectuais, uma vez que a maioria das escritoras dos séculos XVII e XVIII era enclausurada. (LAGE, 2021, p. 8)

Lígia Bellini (2007) entende que, mesmo em uma intensidade menor do que no período medieval, os conventos modernos eram um dos espaços mais propícios para a escrita de textos religiosos por mulheres. Essas instituições, de acordo com a autora, estariam mais abertas e acostumadas com a escrita feminina, tornando-se ambientes de grande produção e preservação dos registros feitos por mulheres.

Quanto às práticas educativas, já traçamos amplamente sua extensão entre a Ordem das Clarissas e o Convento do Desterro. No entanto, novas perguntas podem ser feitas tendo em vista os requerimentos analisados. A historiografia já consolidou a importância da educação para a formação de religiosas de véu preto e a relevância do letramento para todo o cotidiano claustral das clarissas. Mas, em que medida esse lugar valioso da escrita atribuído pela Ordem era compartilhado por aquela sociedade colonial soteropolitana e pelas mulheres que buscavam ingressar na instituição? Seria o Convento do Desterro não apenas um espaço onde ocorriam práticas educativas, mas também uma instituição que incentivava (mesmo que de forma não intencional) o desenvolvimento de habilidades de leitura e/ou de escrita fora dele?

Encontramos nas fontes alguns indícios esclarecedores. Em 5 dos 7 requerimentos analisados, as requerentes fazem menção à educação que

tiveram. Maria da Torre afirma que seu pai buscou educá-la durante toda a sua vida "com o intento de ser religiosa no convento de Santa Clara de Nosso Senhora do Desterro da mesma cidade" (REQUERIMENTO, 1730). Embora a "educação" possa assumir diferentes sentidos nessa sociedade, tratando, por exemplo, de uma educação moral e religiosa, ingressar como irmã de véu preto no Convento das Clarissas passava pelo domínio da leitura. Dona Maria Francisca também busca enfatizar que esteve como educanda no mesmo convento por muitos anos. Maria Luiza do Sacramento usa, da mesma forma, a palavra "educada", dizendo ter recebido instrução no Recolhimento do Senhor do Bom Jesus dos Perdões. Esse recolhimento, especificamente, tinha como um propósito importante a educação. No Estatuto dessa instituição, de acordo com Patrícia Mota Sena (2005), está previsto que: "autorizava-se admitir educandas 'a fim de que aprendam a Doutrina Christã, ler, escrever, contar, e todas as mais habilidades de sua condição (...)'" (SENA, 2005, p. 66 e 67). Por fim, Clara Custódia ressalta que os pais a educaram com o intuito de viver como religiosa no mesmo Convento, acrescentando ainda que foi ensinada a "Arte da Música, em que é destra" (REQUERIMENTO, 1768). O requerimento de Clara propõe, dessa forma, que além dos domínios de leitura e escrita, as habilidades musicais também poderiam favorecer a entrada na instituição. Isso porque o ofício divino também contava com instrumentos e cantos. Parecia, inclusive, haver uma certa carência de irmãs com esse tipo de aptidão, pelo menos no período em que a Abadessa do convento comunicou ao Conselho Ultramarino sobre a falta de peritas na arte da música (PARECER, 1724).

Vemos, assim, que a educação foi recorrentemente mobilizada para validar o requerimento dessas mulheres, atestando possuir a instrução necessária para tornarem-se religiosas de véu preto. Além do processo educativo anterior ao ingresso no Convento do Desterro, as fontes também contribuem para pensarmos as práticas pedagógicas no interior da clausura. É o caso de outra fonte analisada nesta pesquisa. Trata-se do requerimento de 1796, de Antônia Maria da Trindade, uma mulher negra, ex-escravizada (referida como "crioula liberta" na fonte). Antônia Maria viveu no Convento do Desterro desde os 4 anos de idade, provavelmente como "serva" de uma religiosa, que, ao que parece, faleceu em 1795. Com a morte dessa mulher, é dito que a requerente é "despedida" do Convento, sendo obrigada a abrir mão do seu estado de recolhida. Nesses anos na instituição, no entanto, diz ter sido "educada", o que corrobora uma das solicitações que fez ao monarca, como veremos a seguir.

Antônia Maria da Trindade tinha dois desejos: o primeiro era o de fundar um recolhimento para mulheres negras ("de cor"), onde se recolheriam suas 20 "companheiras" . O recolhimento seria edificado em anexo à Ermida do Senhor Jesus do Bonfim, com a abertura de uma porta interna que permitiria às internas assistir ao sacrifício da missa e realizar a confissão sem sair do espaço de clausura. Quem estava disposto a financiar a fundação dessa instituição era o próprio Arcebispo da Bahia, Frei Antônio, que além de se dispor a dar as esmolas "em sumo gosto", enviou uma carta a D. Rodrigo de Souza Coutinho, Secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, relatando o caso de Antônia Maria e apoiando o seu requerimento. Além do Arcebispo, o Capitão João de

Couto Sampaio e "outros muitos devotos" também estariam determinados a contribuir financeiramente com o projeto, que, nas palavras do Arcebispo: "Seria fácil ajuntar esmolas para a Casa". Essa solicitação, no entanto, parece ser um pouco mais difícil do que a segunda, ao passo que os administradores da Igreja não aprovaram a ideia de abrir uma porta na Ermida, por estar "ricamente ornada" (REQUERIMENTO, 1797).

Diante da dificuldade de colocar em curso tal projeto, Antônia Maria da Trindade pediu que, caso a primeira opção fosse indeferida, ela fosse recolhida no Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia, de forma a "continuar na vida de religiosa, para a qual tem a maior vocação". A requerente esteve fora do dito convento por apenas um ano. O Arcebispo, diante dessa solicitação, diz que "entrará no Convento do Desterro logo que quiser" (REQUERIMENTO, 1737).

A partir dessa fonte histórica, algumas considerações podem ser feitas. Em primeiro lugar, é necessário compreender a atitude de "despedir" Antônia Maria da Trindade do convento. O procedimento era comum desde 1739, quando, por ordem do Arcebispo D. José Fialho, as "encostadas" (mulheres escravizadas e forras cujas senhoras haviam falecido) foram obrigadas a deixar a clausura. A determinação era justificada pelo "excessivo número de escravos" (NASCIMENTO, 1990, p. 13) no convento do Desterro, o que gerou indignação em vários Arcebispos da Bahia: D. José Fialho; D. Manuel de Santa Inês ; D. António Corrêa; D. Romualdo de Seixas. Nascimento (1990) adverte que as reclamações do Prelados, em especial de D. Antônio Corrêa (o mesmo que se dispunha a

auxiliar Antônia), não tinham caráter abolicionista. Na realidade, estavam preocupados com as elevadas despesas com as cativas e com os vícios decorrentes do ócio das religiosas.

Em segundo lugar, é possível pressupor a relevância de Antônia Maria da Trindade, mulher negra e ex-escravizada, considerando o vasto apoio que angariou da sociedade para a fundação do recolhimento. É inegável o poder social que teve, o que, a nosso ver, deveria estar ligada à sua fervorosa devoção e penitência, talvez associado a alguma forma de misticismo (mas, para isso, nos faltam fontes). É possível, inclusive, propor uma hipótese de que ela já fosse socialmente conhecida ainda quando habitava o Convento do Desterro, já que um ano seria um tempo relativamente curto para conseguir a admiração de figuras de tamanha importância hierárquica.

Além disso, o recolhimento que a suplicante desejava fundar é significativamente diferente daqueles estudados na América Portuguesa. Ana Cristina Pereira Lage (2020), em um balanço historiográfico sobre os conceitos e as formas de recolhimentos e conventos na América Portuguesa, apresenta principalmente o pensamento de Riolando Azzi, Maria Valéria Resende, Suely Creusa Cordeiro de Almeida e Leila Mezan Algranti. Almeida entende que os recolhimentos são instituições próprias do mundo moderno, e que visam, principalmente, a preparação das mulheres para a vida secular a partir de uma educação religiosa e da preservação da honra. Diante de tipos e propósitos variados de recolhimentos, Lage expõe as categorizações realizadas pela historiografia:

> A finalidade na fundação de recolhimentos na América Portuguesa era diferente daqueles que existiram em Portugal. Almeida (2003) aponta que esses propósitos eram de quatro tipos: filantrópicos e destinados às órfãs pobres; para enjeitados de ambos os sexos nas Santas Casas; aqueles que recebiam órfãs filhas de funcionários reais que morreram nas conquistas e se preocupavam em formá-las para "dar estado"; e, finalmente, aqueles que surgiram enquanto beatérios que almejavam a transformação em conventos. (LAGE, 2020, p. 13)

Ao contrário de Almeida, Azzi e Resende (1983, apud., LAGE, 2020) propõem o seguinte agrupamento:

> "Azzi e Rezende (1983, p. 30-31) apontam que os recolhimentos da América Portuguesa foram de quatro tipos: "para meninas", que recebiam índias, órfãs ou aquelas separadas da família por algum motivo, até a idade do casamento; "para moças ou mulheres decaídas", aquelas rejeitadas pela sociedade e arrependidas, também chamadas de "madalenas"; "para mulheres desejosas de uma vida na oração e na penitencia", viúvas ou abandonadas pelos maridos que não portavam hábito religioso, nem seguiam regra ou clausura; finalmente, para "mulheres destinadas à vida monástica", que se organizavam nos moldes conventuais, em conformidade com a clausura, o hábito religioso e seguiam uma determinada regra, mas sem votos." (LAGE, 2020, p. 13)

Dessa forma, é perceptível a heterogeneidade das instituições de recolhimento feminino. Ana Cristina Pereira Lage conclui, porém, que até meados do século XVIII, havia uma aproximação bastante clara entre os recolhimentos e conventos, ao passo que cumpriam papeis de "reclusão com finalidades mais religiosas e de guarda do mundo externo"(LAGE, 2020, p. 691), e recebiam mulheres da elite (apesar de que os recolhimentos abrigavam um público mais heterogêneo e poderia ser a única instituição acessível a mulheres negras).

No entanto, a novidade trazida por Antônia Maria da Trindade se refere ao protagonismo negro do recolhimento que pretende fundar. Diferente dos outros, a mulher negra não aparece aqui como assistida em um recolhimento com fins filantrópicos ou para sujeitos rejeitados da sociedade, e nem como exceção em casas voltadas para mulheres brancas e ricas com fins religiosos. A casa de Antônia Maria seria totalmente dirigida e composta por mulheres negras, desejosas de uma vida religiosa e penitencial, que já pareciam compor um movimento sólido e organizado: a requerente garantia em carta que todas as mulheres estariam dispostas a se sustentar com seu trabalho e tinham o desejo de "estar recolhidas e retiradas do século para melhor poderem exercer no serviço de Deus" (REQUERIMENTO, 1737). É importante enfatizar, assim, que o recolhimento parecia ter um fim em si mesmo, ao passo que não estava voltado para a preparação dessas mulheres para a vida no século, e nem para uma vida conventual (lembrando, claro, da obstaculização da entrada de mulheres negras como professas). Dessa forma, podemos supor estar diante de um movimento leigo de grande atividade religiosa, que sem votos, propunham o serviço a Deus de forma penitente e em clausura.

Por fim, o reingresso no Convento do Desterro aparecia para Antônia Maria da Trindade como uma segunda opção. A vida conventual, pautada na Regra e em votos religiosos era declinável diante da possibilidade da fundação de um recolhimento leigo e de cor. Mas, ainda sim, era uma opção importante. Diante disto, uma nova questão surge: com amplo apoio do Arcebispo, em amparo ao seu ingresso no Convento, Antônia Maria seria recolhida em qual atividade? Podemos supor que não

mais em funções de “serva” ou de “criada”, tendo em vista a sua envergadura espiritual e religiosa. Mas, em uma sociedade escravocrata, haveria a possibilidade de Antônia Maria da Trindade se tornar uma irmã de véu preto?

Conclusão

A análise das fontes mobilizadas evidenciam, assim, interesses, vivências e desafios de mulheres majoritariamente desamparadas de qualquer suporte familiar, e que desejavam ingressar em uma instituição religiosa. As fontes nos permitem compreender o alcance da valorização da leitura e da instrução na sociedade da época, evidenciando a consciência das famílias e das próprias requerentes sobre a importância da educação para a admissão no Convento do Desterro. Além disso, o requerimento de Antônia Maria da Trindade permite interrogar sobre a extensão da instrução dentro do próprio Convento, abrindo espaço para a possibilidade de a educação abarcar (mesmo que minimamente) também as servas e escravizadas. Por fim, a fonte de Antônia possibilita reflexões acerca de um movimento leigo, penitente e negro na América portuguesa e a sua aceitação e reconhecimento dentro daquela sociedade. O fato é que Antônia Maria da Trindade é estimada por sujeitos importantes e uniu adeptos em torno da sua figura. No entanto, são necessárias mais pesquisas para compreender as características de sua liderança.

Fontes

REQUERIMENTO de Maria Luiza do Sacramento, recolhida no Recolhimento Senhor Bom Jesus dos Perdões, no qual pede para entrar como secular no Convento do Desterro. AHU_ACL_CU_005, Cx. 138\Doc. 27422, 1805.

REQUERIMENTO de Catarina de Sousa Barreto ao rei [D. João V] solicitando que ordene ao Conselho Ultramarino para passar ordem para ser admitida em um dos lugares supranumerários do Convento de Santa Clara do Desterro da cidade da Bahia. AHU_ACL_CU_005, Cx. 16\Doc. 1430 (1), 1723.

PARECER do Conselho Ultramarino sobre a representação feita pela abadessa do convento de Santa Clara da Bahia referente a falta que há no referido convento de religiosas peritas na arte da música.AHU_ACL_CU_005, Cx. 20\Doc. 1788, 1724.

REQUERIMENTO de Maria da Torre ao rei [D. João V] solicitando recolhimento no convento de Santa Clara de Nossa Senhora do Desterro da cidade da Bahia. AHU_ACL_CU_005, Cx. 36\Doc. 3239, 1730.

REQUERIMENTO de Clara Custódia da Conceição, noviça do Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia, para tomar véu preto no mesmo convento. AHU_ACL_CU_005, Cx. 42\Doc. 7748, 1768.

REQUERIMENTO da educanda do Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia, Francisca Maria das Chagas ao rei [D. Pedro II] solicitando licença para ingressar como professa no dito convento. AHU_ACL_CU_005, Cx. 5\Doc. 428, 1706.

REQUERIMENTO de Antonia Maria da Trindade, crioula liberta, natural da Bahia, nos quaes pede licença para fundar um recolhimento para 20 donzelas, junto à Ermida do Senhor do Bonfim e para entrar de novo no Convento de Santa Clara, onde vivera desde os quatro anos. AHU_ACL_CU_005, Cx. 88\Doc. 17207, 1797.

REQUERIMENTO de Francisca Maria ao rei [D. João V] solicitando a concessão do lugar supranumerário do Convento de Santa Clara do Desterro da cidade da Bahia. AHU_ACL_CU_005, Cx. 88\Doc. 7192, 1747.

Referências bibliográficas

ALGRANTI, Leila Mezan. Honradas e devotas: mulheres da colônia - estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste - 1750-1822. 1992. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

BELLINI, Lígia. Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime. Revista Lusófona de Ciências Sociais, 3-4: 209-218. 2007. Disponível em: https://research.ulusofona.pt/pt/publications/vida-mon%C3%A1stica-e-pr%C3%A1ticas-da-e scrita-entre-mulheres-em-portugal-n-8. Acesso em: 02 mai. 2025

CONDE, Antónia Fialho; LALANDA, Margarida Sá Nogueira. A ação disciplinadora de Trento no quotidiano monástico feminino do mosteiro de S. Bento de Cástris. Género e Interioridade na Vida Religiosa-Conceitos, Contextos e Práticas. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, p. 121-138, 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/download/97377110/132575475.pdf . Acesso em: 02 mai. 2025.

DIAS, Paula Barata. Para uma compreensão da clausura monástica e emparedamento enquanto fenômenos históricos e religiosos. Medievalista. Online, n. 18, 2015. Disponível em: https://journals.openedition.org/medievalista/1127 . Acesso em: 02 mai. 2025.

FERNANDES, Renata Silva. Na real presença de vossa majestade: as petições ultramarinas e a governação colonial (século XVIII). Almanack, Guarulhos, n. 34, p. 1-49, 2023.

GALVÃO, Ana Maria. História das culturas do escrito: tendências e possibilidades de pesquisa. In: MARINHO, Marildes; CARVALHO, Gilcinei Teodoro (Orgs.). Cultura escrita e letramento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

JAVORSKI, Maureen Elina. Nenhuma freira me quer de quantas tem o Desterro: O amor freirático nas sátiras de Gregório de Matos (1679-1694).

2017. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, Paraná, 2017.

LAGE, Ana Cristina Pereira. Práticas de escrita e de leitura no Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia (séculos XVII e XVIII). Notandum, USP, São Paulo, v. 21, p. 78-98, 2018.

LAGE, Ana Cristina Pereira. Letramento religioso e cultura escrita: as clarissas em Portugal e no Brasil (século XVIII). *In:* XXVIII Simpósio Nacional de História, Natal, RN. 2013. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548874925_7e44879a3bb495ca3a 2d46b3435028a6.pdf. Acesso em: 02 mai. 2025.

LAGE, Ana Cristina Pereira. Mulheres de véu preto: letramento religioso das irmãs clarissas na América Portuguesa. História: Questões & Debates, v. 60, n. 1, 2014. madre. Disponível em: https://core.ac.uk/download/pdf/328063808.pdf . Acesso em: 02 mai. 2025.

LAGE, Ana Cristina Pereira. Semelhanças e diferenças entre conventos e recolhimentos femininos da América Portuguesa. Antíteses, v. 13, n. 25, p. 671-699, 2020. Disponível em: https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/39657. Acesso em: 02 mai. 2025.

LAGE, Ana Cristina Pereira; OLIVEIRA, Terezinha. Ignez é morta: reflexões acerca da clausura para as Irmãs clarissas (séculos XIII ao XVIII). Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 29, e67331, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/D9sj3cd38jzXc4K6PVwtwFC/. Acesso em: 02 mai. 2025

LALANDA, Maria Margarida. Clarissas. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). Dicionário de história religiosa de Portugal. Vol. 1, A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 353-354.

MARTINS, William de Souza. Um espelho possível de santidade na Bahia colonial: madre Vitória da Encarnação (1661-1715). Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 33, n° 66, 2013, pp. 209-227.

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. A postura escravocrata no convento de religiosas. Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Baianos, 1990.

SENA, Patrícia Mota. O episodio perdões e a restauração católica na Bahia. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, Bahia, 2005. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/10883. Acesso em: 02 mai. 2025.

SOEIRO, Susan A. The social and economic role of the convent: Women and nuns in Colonial Bahia, 1677-1800. Hispanic American Historical Review, v. 54, n. 2, pp. 209-232, 1974.

SOUZA, Evergton Sales. O lume da rosa e de seus espinhos: espiritualidade e piedade em D. Sebastião Monteiro da Vide. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 61-84.

VALIM, Patrícia. Mulheres insurretas: Usurárias negociações, fortuna e poder na Capitania da Bahia. Revista Poder & Cultura, Rio de Janeiro, Vol. 3, N° 6, pp. 118-131, Jul.-Dez. 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/download/50672933/Mulheres_Insurretas.pdf. Acesso em: 02 mai. 2025.

ARTIGO

O governo de Juan Manuel de Rosas e a mobilização de memória no filme *Juan Manuel de Rosas* (1972)

Ellen Pereira Cruz*

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p582-602

resumo

Este artigo busca compreender a ascensão do caudilhismo na Argentina no século XIX e o contexto pós independência que permitiu seu crescimento. Em segundo lugar, busca explicar o caminho feito por Juan Manuel de Rosas no governo do país de 1829 a 1852, ressaltando o controle militar, as alianças políticas, a liderança autoritária e centralizada e a sua popularidade. Posteriormente, o artigo trabalha com o filme *Juan Manuel de Rosas* (1972), de Manuel Antín, para, então, discutir o contexto de produção dele e as mobilizações de memória que realiza, apoiadas na historiografia revisionista argentina da década de 1950. Para concluir, o presente texto busca ressaltar como obras audiovisuais sobre o governo de Rosas têm desempenhado um papel importante na mobilização da memória histórica e na reinterpretação do passado.

PALAVRAS-CHAVES: Filme; Juan Manuel de Rosas; Memória.

* Graduanda em História na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: ellenp2004@gmail.com

O governo de Juan Manuel de Rosas e a mobilização de memória no filme *Juan Manuel de Rosas* (1972)

Ellen Pereira Cruz

Introdução

O período rosista na Argentina no século XIX foi permeado por particularidades que demonstram as camadas da história do país no seu processo de consolidação, e as continuidades dele no século XX e XXI se fazem presentes de diferentes formas. O governo de Juan Manuel de Rosas foi o responsável por diversas políticas que tiveram grande impacto na história do país, como a relação com a população indígena, a centralidade de Buenos Aires, a repressão e sua repercussão em outros governos que utilizaram da memória do período rosista como apoio, e a questão da identidade nacional.

Rosas governou com poderes quase absolutos e promoveu uma identidade nacional baseada em ideias federalistas. Ele manteve a unidade nacional através de uma política de controle econômico por parte de Buenos Aires.[1] Seu governo defendeu o país de investidas estrangeiras e manteve sua posição localista que, depois, foi enxergada como nacionalista e mobilizada para justificar e inspirar ações de outros governos.

Por isso a escolha do filme Juan Manuel de Rosas para a análise das mobilizações de memória[2] do governo rosista ao longo da história da Argentina. Esse filme, por se propor a trazer a biografia de Rosas, e por seu contexto de produção e lançamento, é um recurso que permite entender

[1] "La Ley de Aduanas fue uno de los muchos mecanismos utilizados por el gobierno de Buenos Aires para mantener cierto equilibrio en el sistema de poder de la Confederación" (TERNAVASIO, 2013, p. 215).

[2] O uso de "mobilizações de memória" se dá no sentido de usos do passado. Ao longo da história da Argentina, foram feitos usos da memória de governos para dar força a outros, com apelo às figuras que representam determinados períodos da história do país e isso também acontece com a memória do governo rosista. O termo é utilizado para se referir à construção do passado que se faz no presente. (KNAUSS, 2009, p. 10)

as formas de governo dos caudilhos e como elas foram apresentadas, podendo servir de apoio para outros governos argentinos, como o de Juan Domingo Perón.

Considerando o governo de Rosas e os exemplos de mobilização de sua memória, é importante entender como as representações fílmicas cumprem um papel de construir memórias tão fortes que podem passar por cima de outras formas de rememoração, como trabalha William Guynn em seu livro "Writing History in film" (2006). Quando se fala de cinema argentino, as formas de se relacionar com o passado nacional são muito fortes desde seu início.

> Se bem é possível assinalar que os filmes locais que evocam a história se remontam praticamente ao momento fundacional da cinematografia argentina, a presença de filmes históricos ao longo do século foi irregular, implica perspectivas diversas e se baseia em concepções distintas sobre a historicidade. (APREA, 2012, p. 02)

O filme, dirigido por Manuel Antín, conta a vida de Juan Manuel de Rosas e sua inserção no contexto político em meio a guerras civis e embates entre federalistas e unitários. Nele, há o apelo à figura de Rosas como um homem que não queria se vincular à política e como o único que poderia restaurar as leis e a ordem. Para contribuir com essa imagem, o filme mostra Rosas apoiado por personagens importantes da história da Argentina, como San Martin, que lutou pela independência do país. Além disso, é feita uma construção da figura da esposa de Rosas como uma conselheira que ressalta os seus valores tradicionais e guia o espectador pelos acontecimentos políticos que são retratados, como as invasões francesas e inglesas, e isso fortalece a imagem de Juan Manuel de Rosas proposta pelo filme.

As representações que o filme escolhe fazer dos personagens e dos lados políticos dentro do debate sobre o governo da Argentina traz uma mobilização de memória positiva do governo, que foi repressivo e autoritário. Mostrar Rosas como um homem simples com ideias nacionalistas e que luta pela liberdade do país mesmo que, para isso, seja necessário tomar medidas mais duras, é uma forma de influenciar o imaginário coletivo, podendo torná-lo compreensivo a certos governos que vieram posteriormente. É fazer uma associação do caudilhismo de Rosas a medidas necessárias e benéficas ao país.

O contexto de produção desse filme pode sugerir como essa estratégia é utilizada em certos contextos históricos, uma vez que compõe o conjunto de significantes que são responsáveis pela multiplicidade de significados e interpretações possíveis de uma obra. O contexto de produção, quando unido ao contexto do espectador, é fundamental para o tipo de interpretação que essa obra poderá gerar e os impactos dela no imaginário coletivo. (BARBOSA, 1990, p. 12). Nesse caso, o contexto de produção da obra é percebido por ela mesma, com a construção da imagem de Juan Manuel de Rosas muito semelhante à figura de Juan Domingo Perón.

A ascensão de Rosas

Após as independências na América Latina, os países recém-formados passaram por uma série de instabilidades que dificultaram o processo de consolidação plena das nações. A falta de instituições fortes no pós-independência dos países latino-americanos gerou uma grande dificuldade de promover estabilidade política e

econômica, assim, as novas nações tiveram de estabelecer governos inteiramente novos. No âmbito social, havia uma disparidade entre os grupos, as elites criollas[3] estavam em uma situação muito mais favorável que a das populações indígenas, mestiças e negras. Houve, nesse período, fragmentação territorial e a militarização das antigas elites coloniais - em razão da defesa de interesses econômicos, das rivalidades regionais e dos conflitos internos que ameaçavam a integridade do país e sua influência - que preenchiam essa ausência de instituições fortes de poder. Além disso, a predominância da economia agrária ajudou no fortalecimento das elites locais. Esse movimento permitiu o surgimento do caudilhismo,[4] uma vez que essa elite militarizada tentou centralizar o poder testando novas formas de governo nos territórios recém-independentes.

O caudilhismo corresponde a uma época histórica que contou com o predomínio do governo de caudilhos que, por sua vez, são chefes absolutos de um grupo armado; são governantes militares. Alguns dos caudilhos conhecidos na história do continente Americano são Manuel Oribe do Uruguai, Antonio Lopez de Santana do México e Juan Manuel de Rosas da

[3] Por “elites criollas” entende-se a parte da população que começa a adquirir poder político a partir de 1806 com as reformas que destituíam o poder metropolitano e traziam a abdicação do antigo regime nas colônias. Como explica Tulio Halperín Donghi, “esa elite criolla a la que los acontecimientos comenzados en 1806 han entregado el poder local debe crear de sí, a la vez que una clase política, un aparato militar profesional del que aún carece; su nuevo papel protagónico le impone entonces una modificación profunda, que no podría darse sin desgarramientos.” (DONGHI, 2019, p. 188).

[4] O termo “caudilhismo” é utilizado para caracterizar o tipo de governo dos caudilhos, que ganharam terreno para se desenvolverem para além de forças apenas regionais com o pós-independência. De acordo com Francisco Mata Machado Tavares “O fenômeno do caudilhismo em Hispano-América não encerra um modo único e rigidamente identificável de exercício do poder, mas dá conta de uma variante de personalismo político que, com certas características regulares e origens similares, triunfou entre o início e meados do século XIX, notadamente no contexto imediatamente posterior às lutas independentistas.” (TAVARES, 2011, p. 41)

Argentina, em quem o presente trabalho foca para entender as mobilizações de memórias e o caudilhismo argentino.

No processo de consolidação da Argentina como país, a decisão de qual tipo de governo adotar não foi fácil de tomar, "a independência fez brotar uma guerra civil que perdurou por anos a fio" (SILVA, 2007, p. 02). Dois grupos eram principais na disputa por um projeto político para o país, os federalistas e os unitários, sendo o primeiro defensor de maior autonomia e maior proteção para a economia provincial e o segundo defensor de um projeto centralista de poder. Pela composição dos federais contar com muitos fazendeiros, eles defendiam uma política que fosse mais "localista" e contra o imperialismo britânico devido aos seus interesses comerciais. Já os unitários defendiam uma política que favorecia os interesses de uma elite portenha que buscava uma modernização econômica contrária aos ideais dos federalistas. Após a independência, a Argentina passou por diversos governos que não conseguiram promover estabilidade.

Com o fim da Guerra da Cisplatina[5] (1825-1828), a tropa dos unitários que retornou matou o então governador federalista, Dorrego, e assumiu o poder. Esse governo unitário sob comando de Lavalle, general das tropas unitárias da guerra, não conseguiu se manter e a revolta dos federalistas em razão da morte de Dorrego foi o fator decisivo na ascensão de Juan Manuel de Rosas ao poder.

[5] Com a anexação oficial da Cisplatina ao Brasil durante o período de cisão entre Brasil e Portugal, as Províncias Unidas do Rio da Prata requereram a incorporação da Cisplatina, dando início ao conflito entre esses dois territórios. (MIRANDA, 2008, p. 02)

Em 1829, Rosas, que era de uma família de fazendeiros, serviu na milícia quando jovem e que, depois, se dedicou à vida de fazendeiro, ascendeu ao poder como um “restaurador das leis" capaz de sanar os problemas pelos quais a província passava. Ele recebeu apoio popular daqueles que eram favoráveis a Dorrego, além do apoio que sua figura já tinha. Rosas não gostava de ser associado com um partido político, mas seus interesses o fizeram utilizar de sua influência e popularidade para defender um governo aos moldes dos federalistas. Era muito interessante aos fazendeiros e provincianos que Buenos Aires fosse politicamente favorável a eles pela sua localização geográfica, que era considerada satisfatória as suas propensões econômicas[6] (SHUMWAY, 2010, p. 05). Além disso, Rosas enxergava o federalismo como capaz de estabilizar o país.

> Rosas no comparte de ningún modo esa convicción: sólo un triunfo pleno del federalismo, desde Buenos Aires hasta Salta, puede asegurar al pais la paz que ha perdido a lo largo de las aventuras política comenzadas en 1824. (DONGHI, 1993, p. 302)

Em 1831, Rosas firmou o *Pacto Federal* que unia as províncias do litoral para uma resistência contra as tentativas dos unitários de tomar o governo provincial. Esse pacto colocava Buenos Aires como um centro econômico de todo o país, que controlava o porto e o comércio exterior. Além disso, ele prometia a criação de uma constituição. Na falta da constituinte, esse pacto seria a referência para a organização política da Argentina. Assim, se formou a *Confederação Argentina*.

[6] “Reclamar los derechos de la provincia de Buenos Aires convenía a muchos estancieros porque la provincia era una joya geográfica. Las pampas, los ríos, el puerto (y el dinero de la aduana) y más, le dieron a la provincia una ventaja inigualable sobre las demás.” (SHUMWAY, 2010, p. 05)

As províncias contavam com um exército para proteção contra os unitários e, durante um confronto entre os dois grupos, Facundo Quiroga, caudilho da província de La Rioja, foi assassinado. Em razão desse acontecimento, o poder legislativo de Buenos Aires insistiu em convidar Juan Manuel de Rosas ao cargo de governador. Rosas exigia as "facultades extraordinárias" para governar com poderes superiores a qualquer outra instância política, e a morte de Quiroga foi o fator que fez com que os deputados cedessem, reaproximando Rosas do poder, uma vez que havia se afastado em 1832.

Rosas enfrentou diversos problemas quando assumiu o governo, como a instabilidade financeira, a seca que dificultou a produção agrária, a dívida pública, e a continuidade do embate entre federalistas e unitários. Ele tomou medidas para sanar os problemas econômicos como a Lei de Aduanas de 1835, que aumentou a cobrança de tarifas sobre produtos importados.

> Ao mesmo tempo em que melhorava as contas públicas, A Ley de Aduanas visava contribuir para o equilíbrio federativo, atraindo para o sistema rosista as províncias com forte produção artesanal que se beneficiavam dessa medida. (REZENDE, 2016, p. 19)

Isso aumentou a popularidade de Rosas entre os setores populares, como afirma Halperin Donghi (1993).

É importante ressaltar que essa liberdade de uso do poder que Rosas angariou com a aprovação das "facultades extraordinarias" permitiu que ele usasse da repressão violenta contra aqueles grupos que eram opositores. A *Mazorca* foi uma força importante nesse processo e, antes mesmo da nomeação de Rosas como governador, essas milícias tinham

acusações de perseguições políticas que repercutiram até mesmo na imprensa brasileira (REZENDE, 2016, p. 16). As violências, por virem de uma força parapolicial, não tinham vínculo com o governador e podiam agir sem serem acionadas pelo governador, seu uso clandestino era feito para lidar com excessos populares e realizava assassinatos e torturas. O governo autoritário de Rosas gerou muita insatisfação nos intelectuais opositores a ele, como Domingo Sarmiento, Juan Bautista Alberdi e José Mármol.

Em decorrência dos ataques francês e inglês à Confederação Argentina, a figura de Rosas se fortaleceu e ajudou na propagação do discurso "nacionalista" que ele pregava. No entanto, em razão dos bloqueios anglo-franceses e da Guerra do Prata principalmente, Rosas teve seu declínio em 1852.

É importante entender o caráter autoritário do regime rosista, que não se limitava à figura de Juan Manuel de Rosas, mas já tinha se tornado um pensamento social que tinha caráter antiliberal, nacionalista, realista e católico. "Tratava-se de uma ideologia criolla, isto é, nativista, e que reagia ao liberalismo implantado no período rivadaviano." (REZENDE, 2016, p. 23). Rosas postergou a promulgação da Carta Constitucional e manteve o regime dos caudilhos federais, e foi assim, com esse tipo de governo e através da disseminação do pensamento rosista, que o governo rosista se manteve durante tantos anos.

> O rosismo era, então, um pensamento pragmático, que buscava extrair da realidade uma organização social possível, em vez de tentar moldá-la de acordo com doutrinas exógenas. Esse viés pragmático pode ser notado da política exterior adotada: ao mesmo tempo em que Rosas rechaça as doutrinas políticas estrangeiras e adota uma retórica americanista, ele não rompe o

> vínculo com os países compradores dos produtos oriundos da pecuária argentina. (ROMERO, 1987, p. 127)

Filme: Juan Manuel de Rosas (1972)

O filme de Manuel Antín traz a representação de Rosas como um fazendeiro simples, um homem apaixonado, justo e um pai amoroso. Ele engloba 32 anos de história Argentina em duas horas, desde o casamento de Rosas, em 1813, até a vitória contra as tropas anglo-francesas, em 1845. A produção começa com a apresentação da carta escrita por San Martin ao governador Juan Manuel de Rosas, em 1848, parabenizando o governador pelo sucesso da Confederação Argentina seguido de uma fala de Rosas, que diz:

> "nunca pensé que mi destino fuese la politica. Me gustaba el campo donde eran míos la pampa, la hacienda, los caballos. Aprendí la lección de cosas que ofrecía la naturaleza. Jugué con los chicos indios partidas arriesgadas de la paciencia y la sucia daban la victoria. Comprendí la tierra y sus habitantes y comprender es amar". (Juan Manuel de Rosas, direção: Manuel Antin, 1972)

O filme continua com um diálogo entre Rosas e sua esposa sobre a venda de produtos dos fazendeiros argentinos para os compradores ingleses em que ele se mostra muito resistente a negociar com os estrangeiros, revelando um caráter localista de Rosas. Ele prefere vender seus produtos "a los países que la necesiten" (Juan Manuel de Rosas, direção: Manuel Antin, 1972). Logo em seguida, ele desrespeita a lei de descanso aos domingos e se propõe a pagar por isso dizendo "si los patrones no son los primeros en respetar la ley las cosas van a andar mal para todos" (Juan Manuel de Rosas, direção: Manuel Antin, 1972). Essa construção inicial do filme é esclarecedora sobre a representação que foi

escolhida para Rosas nessa produção. Um homem familiar, fazendeiro de respeito, nacionalista e garantidor do cumprimento de leis.

Rosas recebe a ordem de marchar ao sul para impor ordem e a aceita após consultar sua esposa. Durante a ida a cavalo a Buenos Aires, Rosas faz um discurso sobre o povo merecer ser independente e autônomo. Nesse trecho, a popularidade de Rosas nas camadas populares é destacada e seus valores federalistas também. A figura de Rosas é acionada ao longo do filme para resolução de conflitos. A questão dos "índios" e de uma possível guerra com o Brasil são colocadas como responsabilidades que só Rosas conseguiria resolver através de sua influência e popularidade. Assim, Rosas pede para que permitam que ele realize um tratamento humano com os indígenas e não como se eles fossem bestas. Essa postura do personagem principal reforça um caráter idealizado dele, ressaltando valores nobres de um homem.

Nos momentos do filme que representam debates mais formais sobre os rumos da política argentina, os participantes das cenas tentam convencer Rosas de que ele deve "reconstruir la unidad nacional". A figura de Lavalle é apresentada como uma que deve ser combatida para que não haja mais derramamento de sangue; e os federalistas são apresentados como mais diplomáticos e compreensivos. A morte do general Dorrego é representada como algo que coloca mais urgência para a reconstrução nacional. A bíblia é mencionada como recurso argumentativo dos federalistas que vão lutar pela liberdade e pela nação e que estão dispostos a se sacrificar por isso se necessário.

O filme continua com a representação de conflitos armados entre federalistas e unitários, no qual os unitários são colocados como espécies de terroristas que lutam contra a América. Em uma cena posterior a do conflito, Lavalle vai à casa de Rosas para conversar e adormece enquanto o espera chegar. Quando Rosas o acorda dizendo "duermes muy tranquilo general" (Juan Manuel de Rosas, direção: Manuel Antin, 1972), Lavalle lhe responde que sabe que está na casa de um cavalheiro.

Eles conversam sobre San Martín não crer na paz, assim como Lavalle. Rosas convence Lavalle a convocar eleições através da garantia de que ele, como federalista, realizasse uma organização do "pueblo" que fosse boa antes de representar qualquer lado político. Assim, Lavalle é convencido a fazer um governo independente e respeitável. Todo esse quadro serve para elevar o caráter de Rosas como conciliador e pacífico, tanto que um "inimigo" pode dormir em sua casa sem que se sinta ameaçado. Além disso, coloca-se Rosas numa posição superior a qualquer outro homem em termos de qualidade para governar.

Rosas defende, no filme, que se deve "primero olvido total del pasado; segundo llamar a elecciones cuanto antes; tercero comprometernos a votar y sostener un gobierno que no sea ni unitario ni federal" (Juan Manuel de Rosas, direção: Manuel Antin, 1972), o que reforça a ideia de que ele é o único que pode realizar a união do país. Toda a construção das cenas do filme nesse período inicial tem foco em mostrar como Rosas é aquele que pode restaurar a ordem e conciliar os interesses de todos. É uma justificativa para ele ser aquele que deve ser eleito. Assim,

o filme o coloca como um homem sem ambições que quer o bem do seu país acima de qualquer outra coisa.

A questão é que o filme segue uma linha muito positiva para um homem que buscava as "facultades extraordinárias" (poderes políticos além dos previstos) para aceitar o cargo no governo. Nas partes que se prosseguem há uma espécie de "demonização" dos unitários, como um grupo que luta contra o país e está disposto a mobilizar todo tipo de violência para ascender ao poder, mas o próprio filme diminui a violência e o autoritarismo do governo rosista.

Há cenas em que a milícia bate em pessoas na rua que estariam perturbando a ordem, demonstrando em partes a violência do período, mas que é minimizada em função da exaltação dos valores de um homem como Rosas. Quando a filha de Rosas lhe pergunta o motivo de tanto trabalho, o personagem explica que "todo tiene que pasar por mis manos" (Juan Manuel de Rosas, direção: Manuel Antin, 1972). Rosas pratica uma política em que ele é a figura central e absoluta, mas continua pregando um discurso de autonomia e independência. Ele é representado como um grande nacionalista até o último minuto. Todos, no final, aceitaram as condições ditas por Rosas para acabar com os conflitos contra as potências internacionais e firmar a soberania da Argentina.

No final do filme, a narrativa se concentra na resistência de Rosas contra a intervenção estrangeira e sua luta pela soberania argentina. A Vuelta de Obligado (confronto que fez parte da Guerra do Paraná e simbolizou a resistência argentina contra a intervenção de potências estrangeiras) é um ponto culminante, onde Rosas consegue uma vitória

diplomática significativa, demonstrando sua habilidade em defender os interesses nacionais contra potências estrangeiras. Todos comemoraram os feitos do governante e ele, no filme, terminou como um homem prestigioso que fez aquilo que era necessário e garantiu a estabilidade da pátria argentina.

O filme destaca a complexidade do personagem de Rosas, mostrando tanto suas qualidades de líder, como salvador da nação, quanto as controvérsias que marcaram seu governo, como a repressão de seus opositores e a centralização do poder em suas mãos, desfavorecendo as instituições democráticas de poder. Isso é perceptível nos trechos do filme em que a população exalta a figura de Rosas, e em outro em que a cavalaria reprime violentamente os opositores do governo.

O filme termina com a fala “Creo haber llenado mi deber. Se más no hemos hecho en el sostén sagrado de nuestra independencia de nuestra integridad y nuestro honor es porque más no hemos podido.” (Juan Manuel de Rosas, direção: Manuel Antin, 1972).

Os usos da figura de Juan Manuel de Rosas

O contexto de produção de filme é a década de 1970, em que a Argentina passava por um período de forte instabilidade política e econômica, marcado pelo declínio da ditadura militar, iniciada em 1966, e pelo retorno iminente do peronismo ao poder. O presidente da Argentina em 1971, Alejandro Agustín Lanusse, havia lançado o "Grande Acordo Nacional" (GAN), um plano para evitar a volta de Juan Domingo Perón ao poder, mas ele deu errado devido às pressões populares que apoiavam

Perón. A Argentina enfrentava altos índices de inflação, aumento da dívida externa e conflitos trabalhistas. O governo militar tentou conter a crise com medidas de controle de preços de bens e com acordos com setores produtivos, mas as tensões sociais cresciam. O movimento operário e a movimentação das massas influenciadas pelo peronismo[7] se organizaram mais fortemente contra a repressão.

Nesse contexto, a produção do filme serve de inflamante para o apelo da figura de Perón. A obra resgata a imagem de Rosas como um líder nacionalista e defensor da soberania, estabelecendo paralelos com o peronismo, que dominava a política argentina no século XX. Como já dito, o filme é uma forma revisionista da historiografia argentina, que reinterpretava Rosas como um líder popular e patriótico, em oposição à visão liberal tradicional, que o retratava como um ditador sanguinário. Esse revisionismo trouxe, além de novos olhares sobre pontos do governo de Rosas, algumas distorções ideológicas, como debate o autor Halperín Donghi (1993).

> A despeito da controvérsia sobre o revisionismo na Argentina, assinala-se que o estabelecimento de uma relação de continuidade entre as políticas de Rosas e o ideário de Perón somente ocorreu em 1957, quando Perón se converteu publicamente ao revisionismo, por meio do texto intitulado Los vendepatrias. A partir desse momento, Perón assumiu a denominada "dimensión cultural del enfrentamiento que estaba en marcha", filiando o peronismo à tradição que localizava em Rosas um de seus centros. (CAVALCANTE, 2012, p. 06)

[7] Por "peronismo" entende-se uma cultura política independente. De acordo com Zenaida M. Garay Reyna "El peronismo, ya sea definido como movimiento o como partido político, se ha caracterizado desde sus orígenes por ser un entramado heterogéneo de cosmovisiones, el cual encontraba su núcleo en la presencia aglutinadora de su líder; no obstante, el peronismo aportó diferentes representaciones sociales a la cultura política nacional." (GARAY, 2007, p. 351)

A figura de Rosas, assim, é mobilizada pelo filme com uma sugestiva relação de seu governo com o de Perón. O próprio Perón tentou criar uma continuidade entre suas políticas, utilizando esse legado histórico para fortalecer e justificar seu próprio movimento político, em 1957. Quando o país se encontra no nível de instabilidade calamitante nas décadas de 60 e 70, essa memória revisionista de Rosas, que contribui para o governo de Perón e para o peronismo, é reavivada pelas produções cinematográficas da época que ajudaram no apelo para o retorno do ex-presidente exilado. Perón, então, teria sido um homem que fez o que era necessário pelo país e seria o homem capaz de retornar ao poder e estabilizar o país novamente.

No revisionismo que o peronismo adotou, Rosas é visto como um defensor fervoroso da soberania argentina, resistindo à intervenção estrangeira e promovendo a independência econômica e política do país. No filme, que corresponde a essa historiografia e mobiliza a memória do caudilhismo rosista podendo favorecer determinada política e modo de governo, esse aspecto foi valorizado como um exemplo de liderança nacionalista.

As mobilizações de memória do governo de Juan Manuel de Rosas no século XX são feitas de maneira muito estratégica e utilizam de um revisionismo que relativiza componentes mais autoritários de seus governos. A questão é a intenção da mobilização, uma vez que opositores da forma de governo de Rosas mobilizam uma memória negativa dele, como acontece no livro “Amália” de José Mármol.

Conclusão

A historiografia tradicional sobre o governo de Rosas traz uma análise mais dura frente ao autoritarismo rosista, enquanto a historiografia revisionista trabalha com uma memória mais relativizada desse governo. A representação de Rosas no filme de Manuel Antín não é apenas uma análise histórica, ela ganha um caráter de ferramenta política a depender do contexto de circulação e de observação do filme e pode ajudar no apelo às ideologias do peronismo. Ao relembrar e recontextualizar figuras como Rosas, os revisionistas buscam legitimar seu próprio poder e visão de um Estado forte e independente. Essas mobilizações de memória são fluidas de acordo com o objetivo que se busca alcançar.

O período rosista pode ser enxergado como uma era incrível para a Argentina e, mesmo depois do seu contexto de criação, essas obras que mobilizam memórias, continuam construindo rememorações sobre temas históricos importantes como política de países e figuras relevantes. Existem comentários atuais no arquivo do filme Juan Manuel de Rosas disponível na plataforma do Youtube que exaltam a figura de Rosas, que governou com uma política autoritária, e pedem um governante como ele na contemporaneidade. Isso pode se dar em razão do tipo de mobilização de memória que é realizada pelo filme somada ao contexto político que os espectadores estão e pelas escolhas daquilo que é ou não interessante mostrar para alcançar determinados objetivos com a divulgação da produção. A exemplo desse tipo de reivindicação popular presente nos meios virtuais de circulação de informação tem-se o comentário “Como nos hace falta un Rosas en la actualidad”.

É interessante entender como o contraste de historiografias e suas mobilizações podem construir memórias distintas que exaltam ou problematizam períodos históricos. Uma vez que as obras ficcionais têm esse papel de extrapolar as delimitações de verdades que a história e os historiadores geralmente se voltam em suas análises e pesquisas, situar os historiadores na posição de análise de uma produção artística pode ser interessante, não dentro do contexto produtivo, mas fora e posterior a ele. Isso permitiria a observação dos usos possíveis do passado e das memórias em distintos contextos de espectadores de determinada obra.

Os debates sobre o governo de Juan Manuel de Rosas e seu legado devem continuar e ocupar outros espaços. É preciso que esses debates alcancem outras esferas e novos públicos, que devem se inserir nesse debate por terem experienciado o governo deste caudilho de forma diferente das que são representadas nas produções literárias e audiovisuais mais famosas sobre o período.

O legado de Rosas é controverso e, para que esses debates sejam mais inclusivos e alcancem públicos mais amplos, é essencial que se promovam espaços de diálogo em diversos âmbitos, como escolas, universidades, centros culturais e meios de comunicação. A intenção é garantir uma compreensão mais rica e diversa do passado, promovendo uma memória histórica que reconheça a multiplicidade de experiências e interpretações.

Filme

Juan Manuel de Rosas. Direção: Manuel Antin. Argentina: Argentina de Películas, 1972.

Referências bibliográficas

APREA, Gustavo. A revolução é um fato histórico. O modo de pensar as mudanças revolucionárias no cinema clássico-industrial argentino. In: LUSNICH, Ana Laura; BARRENHA, Natalia Christofoletti; COSSALTER, Javier (orgs.). Atas I Simpósio ibero-americano de estudos comparados sobre cinema: representações dos processos revolucionários nos cinemas argentino, brasileiro e mexicano. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2015. pp. 135-152.

APREA, Gustavo. Cine histórico argentino contemporáneo: una nueva manera de relacionarse con el pasado. In: ROMANO, Silvia; ZANOTTO, Matías (orgs.). Actas del III Congreso de AsAECA Córdoba, 2012. Córdoba: Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual (AsAECA), 2012. p. 01-13.

BARBOSA, João Alexandre. A leitura do intervalo. Ensaios de crítica. São Paulo: Iluminuras, 1990.

CAPELATO, María Helena. Memória da ditadura militar argentina: um desafio para a história. Revista Clio: Dossiê: História e memória. v. 24, n. 1, 2006.

CAVALCANTE, Alcilene. O GOVERNO DE ROSAS EM CAMILA (1984) - FILME DE BEMBERG. Revista Mosaico-Revista de História, v. 5, n. 1, p. 3-12, 2012.

DONGHI, Tulio Halperin. Historia argentina 3: de la revolución de independencia a la confederación rosista. Buenos Aires: Paidós, 1993.

DONGHI, Tulio Halperin. Revolución y guerra: Formación de una elite dirigente en la Argentina criolla. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2019.

GARAY REYNA, Zenaida M. Interpretaciones sobre la cultura política del peronismo en Argentina. Papel Político, v. 12, n. 2, pp. 347-368, 2007.

GUYNN, William. Writing history in film. Reino Unido: Routledge, 2013.

KNAUSS, Paulo. Usos do passado, arquivos e universidade. Cadernos de Pesquisa do CDHIS, v. 1, n. 40, pp. 9-16, 2009.

MARCELA, López; RODRÍGUEZ, Alejandra. Versiones fílmicas de la Argentina Rosista. In: X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, 2005.

MELLO, Lucila Maria Borges de; FREITAS, Norma Sueli Semião. O governo populista de Perón e seus mecanismos de controle social. Revista Ameríndia - História, cultura e outros combates. Fortaleza, v.1, n.1, pp. 1-14, 2006.

MIRANDA, Márcia Eckert. Fiscalidade e Guerra: o Rio Grande do Sul e o Brasil na Guerra da Cisplatina. XXI Jornadas de Historia Económica, 2008.

MONTEIRO, Alexandre Borella. Argentina: da guerra civil à ascensão de Mitre (1852-1861). Estudios Históricos, n. 23, 2020.

SHUMWAY, Jeffrey. A veces saber olvidar es también tener memoria": La repatriación de Juan Manuel de Rosas, el menemismo, y las heridas de la memoria Argentina. In: BARRENECHE, Osvaldo, BISSO, Andrés (Comps.), El tiempo pasa, la historia queda. Ayer, hoy y mañana son contemporáneos. La Plata, Argentina: EDULP, 2010, pp. 93-132.

SILVA, Gabriel Paes Tavares. O CAUDILHISMO SUL-AMERICANO. Cordis: Revista Eletrônica de História Social da Cidade, *[S. l.]*, n. 28, pp. 59–62, 2023.

SILVA, Rafael Ricarte da. Facundo – civilização e barbárie: uma interpretação da Argentina pós-independência. Revista Ameríndia - História, cultura e outros combates. Fortaleza, v.3, n.1, pp. 1-9, 2007.

REZENDE, Rafhael Ribeiro. Grande americano ou tirano do Prata? Juan Manuel de Rosas na imprensa brasileira. 2016. 86 f., il. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) — Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

ROMERO, José Luis; Las ideas políticas en Argentina. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1987.

ROSA, José María. História argentina: Unitarios y federales (1826-1841). Editorial Oriente, 1841.

TAVARES, Francisco Mata Machado. Três Variantes do Personalismo na Política da América Hispânica: O Caudilhismo, o Bolivarianismo e o Populismo como expressões de afirmação regional. Brazilian Journal of Latin American Studies, v. 10, n. 18, pp. 38-52, 2011.

TERNAVASSIO, Marcela. História de Argentina (1806-1852). 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Ventiuno Editores, 2013.

ZUBIZARRETA, Ignacio. Unitarios en Argentina¿ los buenos o los malos de la historia?: la construcción antagónica de la imagen de una facción política decimonónica a través de las corrientes historiográficas liberal y revisionista. Iberoamericana: América Latina; España; Portugal: 49, 1, 2013, pp. 67-85, 2013.

ARTIGO

O pecado de simonia e a organização das igrejas no Portugal do século XV

Leticia Ahmad Ali Marino*

Universidade Estadual Paulista (UNESP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p603-626

resumo

No limiar do século XV, entre as mudanças por que passa o reino de Portugal, são decisivas aquelas que dizem respeito à vida espiritual e ao tratamento da fé católica. Nessa altura, tratados religiosos foram indispensáveis para guiar o clero cristão e os fieis em sua jornada de autoconhecimento e aprendizado da fé. A presente pesquisa tem como objetivo analisar os aspectos que conduzem a vida dos fiéis, especialmente no que diz respeito ao conhecimento dos pecados capitais e particularmente o pecado de avareza e suas ramificações, como a simonia e o sacrilégio. Para além das formas de organização espiritual sustentadas na confissão auricular e individual, proposta no IV Concílio de Latrão (1215), tiveram um papel essencial os livros de registro, decorrentes dos concílios regionais celebrados em terras portuguesas. Mais precisamente, a pesquisa visa analisar as descrições das ocorrências do pecado de avareza na sociedade portuguesa do século XV, bem como mapear as circunstâncias que levam às ramificações do pecado de avareza e ajudam a compreender valores cristãos estabelecidos. Os tratados e constituições foram tomados como base para a construção desta pesquisa, por prescreverem as formas devidas para o aperfeiçoamento da vida espiritual, enquanto as constituições regionais reúnem as normas no que concerne à vida material das igrejas e mosteiros, nomeadamente no que diz respeito à preservação dos bens eclesiásticos e consagrados, responsáveis por fomentar a fé e reafirmar a proximidade do fiel ao espaço sagrado.

PALAVRAS-CHAVES: Convento do Desterro; Ordem de Santa Clara; requerimentos femininos.

* Graduada em História pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais (FCHS), da Universidade Estadual Paulista (UNESP). Email: leticia.ahmad@unesp.br.

Introdução

Assiste-se no reino de Portugal no século XV grandes mudanças no que diz respeito à sua organização espiritual e material. É, portanto, necessário estabelecer as devidas precauções e orientações aos fiéis cristãos. Dentre os fatores em mudança, a expansão interna nas terras portuguesas se torna peça-chave para conceber a importância de arraigar os valores morais cristãos na sociedade portuguesa do período. É neste momento em que parte rural do território passa a ser abandonado por sua população, promovendo casos de roubo e destruição de bens consagrados, uma vez que não são somente casas abandonadas, igrejas e mosteiros ficam também à mercê do tempo e de malfeitores.

Neste contexto, sabe-se que muitas das documentações cuja função era manter e organizar a vida espiritual e material no âmbito das freguesias portuguesas não foram feitas ou acabaram perdidas. Os sínodos celebrados no reino mencionam a ausência da documentação material que permitisse manter um cotejamento sobre a vida espiritual dos fiéis, como, por exemplo, muito se relata nas celebrações a partir das visitas em mosteiros e igrejas que os fiéis que haviam tomado a eucaristia já não assinavam nos livros seus nomes. Não apenas isso, os membros eclesiásticos já não deixavam por escrito quais eram os fiéis que haviam confessado, tornando ainda mais difícil manter conhecimento de como andava a vida espiritual dos fiéis em terras portuguesas. Conhecer e manter em ordem a vida espiritual nas freguesias no Portugal do Quatrocentos é fundamental para dar continuidade aos preceitos da fé cristã e principalmente para fazer valer a moral cristã, em conjunto as

virtudes.

Argumentamos neste breve estudo sobre o papel desempenhado pelos sacramentos, especialmente, da confissão, ao aproximar o fiel de seu sacerdote e reafirmar os valores morais do cristianismo. Ao passo em que analisamos como é demonstrada a importância de cuidar e manter a vida material em conjunto a vida espiritual e como ambos conectam-se nos livros confessionais e nos sínodos celebrados no reino português.

Organização e orientação espiritual por meio dos sacramentos[1]

Na obra *Sacramental*, escrita por Clemente Sanchez de Vercial, entre os anos de 1421 a 1423[2], o tratadista objetiva guiar e ensinar ao clero as formas de tratar das almas e direcionar os fiéis à boa vivência. O mesmo faz Martin Perez, em seu manual, o *Livro das Confissões*[3], ao explicitar que sua obra se direciona aos clérigos "minguados de ciência" (Pérez, 2013, p. 21). Ambos tratadistas, portanto, dissertam sobre os pormenores do que diz respeito à vida espiritual, atribuindo ao clero o papel de tutor na compreensão do que deve ser feito por todo fiel virtuoso para alcançar a salvação de sua alma. O ato de guiar o fiel cristão aos ensinamentos da Igreja implicava em ensinar-lhe as formas como se conduzir no seu cotidiano, mantendo-se próximos e participativos em suas igrejas. A presença dos devotos no espaço sagrado é, a propósito, a maneira de

[1] Em razão de a construção do texto ser baseada em citações, sobretudo diretas, optamos, neste estudo, por modernizar todas as citações das fontes quatrocentistas.
[2] No presente trabalho será feito o uso da edição traduzida para o português, datada de 1488.
[3] No presente trabalho será feito o uso da edição traduzida para o português, datada de 1399.

conhecer sobre a importância de participar das celebrações e de receber os sacramentos (De Vercial, 2014, p. 113), consoante ao que indicavam os manuais confessionais.

O cenário em que se preparam os manuais de confissão é aquele pós IV Concílio de Latrão, em que o combate à ignorância espiritual tanto do próprio clero quanto dos fiéis, em geral, torna-se uma das principais preocupações da Igreja. As lacunas de conhecimento, por parte dos clérigos, em relação a atos simples e costumeiros, como as orações do pai-nosso, ave-maria e os dez mandamentos demandavam, neste contexto, atenção especial (De Vercial, 2014, p. 13-14). Para amenizar a ignorância sobre tais assuntos, os manuais cuidaram de tratar, minuciosamente, de aspectos como os pecados comuns e os gerais (Pérez, 2013, p. 37), sobre os quais traziam explicações do que convinha ao sacerdote dizer sobre os pecados cometidos e as perguntas que deveriam ser feitas. Tratavam também da definição do que seriam os sacramentos:

> Sacramento é, segundo diz o mestre das Sentenças, sinal de coisa sagrada. Segundo diz, Santo Agostinho, no Livro da Doutrina Cristã, sacramento é forma visível que se pode ver, de graça que não pode ser vista. [...] Segundo Hugo de São Vitor, o sacramento é elemento material de fora que aparece à vista do homem, que por instituição significa e por semelhança representa que dá alguma graça visível por satisfação. (De Vercial, 2014, p. 113)

Os pecados listados comumente nos tratados podem ser entendidos como uma quebra dos preceitos morais. Entre eles, a simonia e o sacrilégio são lembrados como pecados mortais (De Vercial, 2014, p. 76) — considerados pecados criminais e por consequência, mortais — e são

correntes no território português ao longo do século XV. A retirada de quaisquer objetos das igrejas com finalidade mundana era exemplo de sacrilégio, já o pecado de simonia era qualificado como a venda dos objetos consagrados "por razão da benção", por serem "coisas que são bentas." (Pérez, 2013, p. 60). Tal pecado de simonia era especialmente condenado, por perverter as almas, matá-las espiritualmente e escandalizar o povo cristão (Pereira, 1978, p. 62).

Manter uma vida espiritual exemplar era o que se esperava de todos os fiéis católicos, por isso, os sacramentos foram um dos principais instrumentos do clero, que deveria acompanhar de perto a vida de seus fregueses. Para poder guiá-los à salvação e ao perdão de seus pecados, a confissão será ponto alto na busca por conhecimento da parte do sacerdote ao seu fiel, pois possibilitava que este o interrogasse e o orientasse sobre seus atos falhos, auxiliando-o sobre a forma correta de absolvição. Por sua vez, a presença do fiel neste sacramento fazia-se imprescindível para que mantivesse o elo como a Igreja ao menos uma vez ao ano, como fora estipulado pelo IV Concílio de Latrão (1215). As determinações concebidas por este Concílio estabeleceram novos parâmetros para tratar dos problemas em relação ao ensino clerical e foi, neste período, que se exigiu a celebração de sínodos diocesanos e concílios provinciais, de forma a manter certa unidade da fé e da conduta dos devotos (Machado, 2003-2010, p. 63).

As recomendações trazidas à tona em Latrão levaram algum tempo para serem colocadas em prática. Só com o concílio de Valladolid (1322) essas recomendações começaram a ganhar espaço (Bajo Bravo, 2013, p.

43), em especial no que se refere aos clérigos, que tinham como função a cura das almas.

> Entre as coisas que muito necessárias são ao sacerdote, assim é, ciência para entender a santa Escritura e ao menos deve ser gramático para que entenda as coisas que de necessidade deve saber, como são os cânones penitenciais e outras coisas a sua ordem e ofício necessárias, porém admoestamos todos aqueles que quiserem ser sacerdotes ou haver benefícios, que saibam bem ler, e cantar, e gramática e vivam bem e honestamente. (García y García, 1981. p. 379-380)

Os sínodos celebrados durante o século XV estabelecem e reafirmam as bases sobre o caminho que deveriam seguir os membros eclesiásticos para que pudessem atuar e viver de modo exemplar. As celebrações sinodais formulam constituições que demonstram o papel de exemplo que deveria ser constituído por parte da clerezia, conforme demonstrado no *Synodicon Hispanum II*, nas constituições do sínodo de Braga (García y García, 1981, p. 146). Estas explicitam as preocupações em garantir que seus membros tivessem entendimentos de seus deveres e obrigações, entre esses cantar e ler em latim.

> Esta exigência derivava das principais obrigações do clérigo: a oração das horas canônicas e a celebração da missa, que eram seguidas através dos livros em latim. A segunda exigência era a de saber de memória a doutrina cristã, para que pudesse administrar convenientemente os sacramentos (especialmente o da penitência) e pregar os ensinamentos da Igreja sem erro. (Machado, 2003-2010, p. 68-69)

Por trás das reformas que vinham sendo promulgadas a partir dos concílios, nota-se a preocupação quanto à tamanha ignorância dos sacerdotes, responsáveis por guiar e ensinar os fiéis. Um dos receios era quanto à ausência dos conhecimentos sobre os preceitos da doutrina cristã e do latim, promovendo-se a abertura e demanda dos manuais em romance, impressos em português, como fora o caso das obras *Tratado de Confissom* e *Sacramental* (Machado, 2003-2010, p. 08). Essa problemática em relação ao letramento dos clérigos ocupa espaço nos sínodos, pois

> [...] Não bastava, nem basta, evitar o pecado, torna-se necessário praticar a virtude. Os pastores das almas devem estar preparados espiritualmente, diz o bispo de Lisboa D. João Martins de Soalhães, para evitar que os lobos ataquem as ovelhas do seu rebanho, levando-as à perdição. (Pereira, 1978. p. 44)

Em linhas gerais, as mudanças teológicas que ganham força neste período categorizam os pecados e seus modos de remissão, assim como estabelecem meios de confissão e penitências adequadas, que vão se refletir nas instituições. A partir delas, há uma classificação dos modos corretos de conduta para uma boa vida, a partir do âmbito espiritual, vivendo de acordo aos preceitos formulados e indicados nas constituições e nos manuais impressos no século XV.

Neste trabalho, em um primeiro momento, o caminho percorrido será o de examinar as orientações formuladas no período para guiar os sacerdotes e seus fiéis para uma boa vida espiritual. Dessa forma, ao analisar os pormenores das recomendações sobre o bem viver nesses documentos impressos, a presente pesquisa propõe não apenas analisar

os modos de conduta de forma geral, mas fazê-lo a partir das particularidades que envolvem os sacramentos da penitência; com ênfase sobre os pecados de simonia e sacrilégio, possibilitando interrogações sobre como estes pecados e seus contrapontos permitiram estabelecer padrões de conduta espiritual na sociedade portuguesa.

Orientação espiritual através da penitência

A intermediação clerical é peça-chave neste processo, sendo estabelecida como ponto de partida para todo e qualquer fiel em busca de orientação para conduzir sua vida espiritual, segundo os preceitos da Igreja. A princípio, um dos meios para promover a orientação espiritual e manter conhecimento das obras dos fiéis são os escritos clericais, recomendados em diversos sínodos quatrocentistas e que ressaltam a importância de determinados livros a serem mantidos dentro de todas as igrejas e mosteiros (Fernández, 2014, p. 167). Dentre tais livros, as constituições citam os escritos voltados à liturgia; à oração e à formação do clero, entretanto, ainda que os livros fossem requeridos, o clero responsável por promulgar as constituições encontra uma realidade na qual as demandas não são cumpridas, por ignorância e pobreza (Fernández, 2014, p. 167-168). A gama de livros necessários ao ambiente sagrado deveria incluir, em especial, os livros paroquiais; e o seu conteúdo deveria tratar dos registros de sacramentos – do batismo, do matrimônio e da confirmação; em conjunto aos livros de defuntos (Fernández, 2014, p. 177). Estes sacramentos, de acordo com a constituição XXIX do sínodo, celebrado no Porto (1496), seriam necessários a todo fiel cristão, pois sem eles não poderiam ser salvos (García y García, 1981, p. 160).

Durante o IV Concílio de Latrão, especifica-se, no cânone 21, que os párocos deveriam manter as informações sobre o sacramento da penitência, detalhando os fregueses que deveriam se confessar, quais cumpriram e quais não. As informações serviriam, para saber, a quem seria negada a entrada na igreja e, caso fosse necessário, negada inclusive a sepultura eclesiástica (Antelar Rodríguez, 2015, p. 63). A confissão, auricular e privada, ocupa papel singular nos caminhos que seguem para estabelecer a função do sacerdote em guiar seus fiéis espiritualmente, a exemplo do que é escrito no *Sacramental*; confissão é a declaração legítima do pecado feito diante de seu sacerdote (De Vercial, 2014, p. 223). Toda confissão deveria ser feita, como prescrito nos tratados e concílios, a partir da idade de dez anos, pois essa seria a idade de discernimento deste ato anual a ser realizado de preferência em dia de páscoa (García y García, 1981, p. 104). Além disso, para a confissão ser verdadeira era necessário que fosse simples, clara, fiel, frequente e voluntária; era devido confessar todos os pecados, sem que se deixasse de dizer algum por vergonha ou medo; os pecados deveriam ser ditos em detalhes. O ato de expor os pormenores e as circunstâncias dos pecados é recomendado, em especial, para os pecados mortais, já os veniais não necessitariam de tantas descrições (Pérez, 2013, 346), tendo em conta que,

> [...] os pecados mortais (*crimina lethalia*, para os teólogos) são evidentemente os mais graves. Põem em perigo a salvação do penitente e privam-no da graça santificante, e para sermos mais claros, tornam as pessoas dignas da morte ou da danação eterna. Os pecados veniais (*venialia*) são menos penalizadores. De fato, para que um pecado seja mortal são necessárias três condições: que a matéria seja grave, que o culpado tenha consciência do ato, que o

> cometa deliberadamente. O pecado venial não reúne essas três condições ao mesmo tempo. Ou diz respeito a qualquer coisa inofensiva, ou o culpado não percebeu o que fazia, ou o dito culpado não o fez voluntariamente. (Bechtel; Bigotte, 1998, pp. 35-36)

Os fiéis deveriam praticar este sacramento com o pároco de suas igrejas e, para cumpri-lo com outro, deveriam receber uma licença especial, concedida por seu próprio padre. As diretrizes sobre a penitência deveriam ser afixadas nas igrejas, em suas portas, para que a população de fiéis cristãos soubesse como proceder, e para que não houvesse alegação de ignorância sobre as orientações (Machado, 1981, p. 68).

O ato da confissão também se estendia ao clero, e os sacerdotes deveriam fazê-lo, como recomendado, entre duas a três vezes ao ano, mas diferentemente de seus fregueses, possuíam licença em sua escolha a quem confessariam. Ainda no século XIII, o canonista português, João de Deus, escreve, no terceiro capítulo de seu *Liber poenitentiarium*, sobre a confissão e o pecado do padre. Nessa esteira, as constituições sinodais explicam que era imprescindível que se confessassem, uma vez ao mês, aqueles sacerdotes que celebravam missas, "[...] porque toda pessoa eclesiástica, assim como é, de grande grau e dignidade, assim também, deve ser mais inclinada nas obras virtuosas e santas e delas em mais perfeição usar que os outros, que tal grau não tem" (García y García, 1981, p. 230-231). Estes sacerdotes encarregados de rezar as missas eram aqueles que, também, deveriam receber a confissão dos fiéis, pois, como explicita Martin Pérez, foi aos clérigos a quem Deus deu as chaves da igreja. O poder das chaves seria o de perdoar ou não os pecados, poder este que teria sido transmitido de Jesus a seus apóstolos e em seguida passado aos papas,

aos bispos e aos confessores.

A verdadeira penitência deveria ser exercida por meio da contrição, às palavras do tratadista Clemente Sánchez de Vercial, o pecado ofende a Deus e a si mesmo e por contrição reconcilia-se a Deus, "[...] esta contrição é quando a dureza do pecador se quebranta por grande dor que há dos pecados que fez, assim como a casa que está em terra se quebranta e se faz em muitas partes" (De Vercial, 2014, p. 220). Exigia-se para a contrição exame de consciência, sobre o conhecimento religioso ou moral do fiel; instrução e diálogo exercem importante papel nesse sentido, fazendo com que as confissões se fizessem mais frequentes, entre um padre e penitente que se conhecessem (Machado, 1981, p. 74). Os tratadistas diziam que a dor da contrição deveria ser grande, forte, doce e rigorosa, pois a carne e a alma tiveram grande deleite em tomar o pecado e este ato quebrantaria os laços que o pecado tem com a alma (Pérez, 2013, p. 317).

Neste sacramento, a satisfação é parte essencial, pois através dela é que se alcança reconciliação consigo mesmo e satisfação para com os homens, Deus e a si mesmo. O título LVIII do *Sacramental* explicita as formas pelas quais há de se fazer satisfação:

> [...] devemos satisfazer nestas três maneiras dos bens temporais: por esmola e a esta se reduzem todas as obras de misericórdia corporal; e dos bens do corpo jejum, e a essa se reduzem todas as outras que refreiam cobiça da carne, assim como romarias, disciplinas, abstinências e todas as outras coisas que afligem o corpo; por bem das almas que são as orações, e a esta se reduzem todas as obras de misericórdia espiritual. (De Vercial, 2014, p. 281)

A partir do disposto nos manuais, as formas de satisfação deviam ser feitas em ordem dos pecados cometidos. Sobre isso, mais uma vez, Clemente Sánchez de Vercial discorre, dizendo que a satisfação deveria ser dada pelo sacerdote em consonância à qualidade do pecado cometido pelo penitente. Se pecou por soberba, deve-se fazer oração, se cometeu pecado de soberba no coração ou luxúria, deve-se mandar jejuar e, se pecou em avareza, deveria mandar fazer esmola. A qualidade da esmola mostra-se a maior para obter satisfação dos pecados, e suas formas seriam três: primeira a de contrição, pela qual o cristão se oferece a Deus; a segunda é a compaixão e misericórdia para com o próximo, "quando o homem se dói do dano e adversidades que vem ao próximo como se acometessem a ele" (De Vercial, 2014, p. 281-283); e a terceira é o dar homem de seus bens, temporal e espiritual. Por sua vez, a oração, como segunda parte da satisfação, deveria ser feita com palavras, não apenas pelo coração, para haver vontade de dentro e devoção, e para o homem servir a Deus com tudo que lhe fora dado, alma e corpo. Segundo São Jerônimo, "[...] assim como por jejum são quitadas as pestilências do corpo, assim por oração se curam as pestilências da vontade" (De Vercial, 2014, p. 295).

O jejum, segundo prescrito nos tratados, seria "temperamento de viandas e abstinência de manjares"; um dos meios de jejum seria abster-se de forma geral e grande, ao apartar-se de todas as maldades e deleites do mundo. De outra maneira, convinha ao homem beber e comer temperadamente e com descrição de seu ato, ou que comesse apenas uma vez ao dia (De Vercial, 2014. p. 296). Esse jejum haveria de ser feito,

muitas vezes, a pão e água, de acordo com a duração estabelecida a partir da qualidade do pecado cometido. Exemplo disso seriam aqueles que não haviam comungado nos dias prescritos pela Igreja — nos dias de Natal, Páscoa e Pentecostes —; ou que comungou em outra festa; ou que não guardou castidade durante a quaresma, deveria jejuar por vinte dias, a pão e água (Pérez, 2013, p. 358).

Além disso, algumas outras formas de penitência também foram estabelecidas, como exposto no *Tratado de Confissom*: "[...] A oração, a visita aos enfermos e aos presos, a ida em romaria, a entrada em ordem, a abstinência sexual, o não cavalgar em besta, o não vestir roupas de linho e a esmola aos necessitados" (Machado, 1981, p. 90).

Organização material e os pecados de simonia e sacrilégio

As sete virtudes ensinadas durante a baixa idade média, na península como em outras partes, categorizam-se como quatro virtudes cardeais – temperança, justiça, prudência e fortaleza –; e três teológicas – fé, esperança e caridade. Em contraponto a cada uma dessas virtudes, os sete pecados capitais – soberba, avareza, luxúria, gula, ira, acídia e inveja – ajudavam a compreender os valores defendidos e louvados. Cada um destes pecados teria ramificações, descritas nos tratados como "filhas". Elas seriam conhecidas dessa maneira por serem pecados que nascem a partir dos sete grandes pecados estabelecidos (De Vercial, 2014, p. 90). Nas palavras de Clemente Sanchez de Vercial, o homem peca, ao fazer o que não deve, em três maneiras: pelo coração, pela boca e por obra, e, desta forma, os atos falhos cometidos pelo coração e por obra resultam,

particularmente, no pecado da avareza (De Vercial, 2014, pp. 91-92).

Quanto a esse pecado da avareza, é dito por Tulio que este consiste em amor desordenado de haver e alcançar riquezas, em outras palavras,

> Avareza é cobiça que nunca se farta de algumas coisas. E segundo o apóstolo, avareza é servidão dos ídolos, o homem avarento dá às criaturas a riqueza, o que deveria dar ao criador, convém saber: fé, esperança e deleitação. Estas três coisas dão os avarentos ao dinheiro e à riqueza e são repreendidos espiritualmente, porque põem seu amor em coisa tão vil, que é a riqueza." (De Vercial, 2014, p. 79)

Segundo diz São Gregório, a avareza possui sete filhas: furto, rapina, usura, simonia, falácia, perjúrio e fraude; nesse sentido, entende-se o pecado de simonia como dar ou vender, sem temor, coisas que são sacras e dedicadas a Deus. À semelhança do pecado de simonia, o ato de sacrilégio está presente nos tratados pastorais, atrelado ao pecado de avareza; pecar em sacrilégio seria uma das formas em que o homem poderia agir contra os bens materiais das igrejas, contra seus pertences sagrados (Machado, 1981, p. 124). No período em que se demonstra crescente preocupação com os atos de sacrilégio e de simonia cometidos em relação aos bens da igreja e contra sua disposição como local primordial para dirigir-se em busca de orientação espiritual e salvação, é também momento em que se apresentam as necessidades em manter conhecimento da posse material das igrejas.

A demanda por organização nas igrejas e mosteiros era crescente, em razão de que os bens dispostos nesses locais constituem parte

essencial do espaço sacro. Na documentação referente às visitações feitas em mosteiros, é explicitada a relevância da questão material nesses locais. As constituições promulgadas nos sínodos, que tratam das documentações dos bens materiais, referem-se, em especial, aos bens utilizados para os ofícios divinos, como as vestimentas clericais, os cálices e quaisquer outros ornamentos com este propósito (García y García, 1981, p. 268).

Além disso, as documentações expressam, constantemente, a relevância em manter os cuidados devidos a esses bens, pois era imprescindível que seu armazenamento e manuseio fossem feitos conforme as prescrições sinodais. Exemplo disso, eram os cálices utilizados para a celebração da comunhão, que deveriam ser mantidos em local seguro; e que não fossem ministrados por sacerdotes que não haviam se confessado. No mesmo sentido, as vestimentas usadas por esses sacerdotes deveriam passar por certos cuidados, a começar por seu armazenamento, que deveria ser feito sempre após seu uso nos ofícios e mantido em arca fechada; recomendava-se que estas vestes fossem lavadas com cuidado, e que o fizessem apenas os clérigos. Sobre tais cuidados, a constituição de 1477, do sínodo celebrado em Braga por D. Luís Pires, afirma que os bens velhos e não mais utilizados em seu propósito "sejam queimados sob a pia de batizar e a cinza deles seja lançada pelo cano da pia abaixo" (García y García, 1981, p. 93).

As constituições apresentam a urgência em documentar os bens possuídos, por mosteiros e igrejas, nos ditos livros de inventário. Os sínodos celebrados em Braga explicitam as razões por detrás dessa demanda. Em

visitações feitas ao longo do tempo, notava-se que muitos desses bens acabavam em posse de leigos, por serem vendidos, penhorados ou dados a outros. Ato que se tornou comum, tendo em vista que a documentação necessária dos bens não era feita, por isso, passa a ser requisito básico que estes locais sagrados consigam manter documentados seus bens materiais em inventário e livros de tombo. Nessa esteira, o tratado pastoral de Martin Pérez lança luz sobre alguns dos casos em que a venda de indulgências seria permitida, sem que qualificassem pecado de simonia:

> [...] podem vender ou empenhar as coisas eclesiásticas para remir cativos, sobretudo se paroquianos ou fregueses daquela igreja, e para pobres governar, e por dívida que deva a igreja, e para a igreja edificar, de novo, e para cemitério alargar, ou para outra coisa melhor comprar para a igreja. (Pérez, 2013, p. 60)

A venda de indulgências não é a única problemática retratada nos manuais confessionais e nas constituições sinodais, os atos de sacrilégio também são trabalhados com maior clareza. Em muitas das descrições expostas nos tratados fala-se sobre "quebrantar e roubar das igrejas" (Pérez, 2013, p. 45); em um momento no qual a expansão do reino de Portugal está em vigor (Marques, 1987). É sabido, pelos sínodos celebrados em meados do século XV, que esses locais sagrados acabavam por ficar à mercê do tempo, sem os devidos cuidados. Alguns dos casos de que os bispos tomam conhecimento falam sobre igrejas ou mosteiros, nos quais os abades e beneficiados não permaneciam (García y García, 1981, p. 436); mas por vezes os casos de abandono eram relatados por seus fregueses. Ocorria frequentemente, portanto, de as igrejas ficarem abertas a intrusos e malfeitores, alimentando a preocupação dos bens consagrados e

eclesiásticos que seriam usados para proveito próprio, ou vendidos. Nesse cenário, o abandono das paróquias representa, não apenas um entrave no cuidado dos bens materiais, mas também, nos deveres de tratar e orientar a vida espiritual de seus fiéis.

> [...] mas assim como mercenários, e não pastores, veem o lobo vir sobre as ovelhas e fogem desamparando-as e deixando-as ao lobo, assim como se não tivessem parte delas e virando-lhe as costas, fazem que não as conhecem, nem as convidam para os bons e floridos prados dos santos sacramentos, em tal guisa que já em muitos lugares os fiéis cristãos vivem como pagãos, e por incrível maravilha, já não sabem que coisa é missa, nem confissão, nem comunhão. (García y García, 1981, pp. 75-76)

Outro exemplo aplicado ao caso de igrejas vacantes, como o sínodo celebrado em Valença do Minho – como é sabido por meio das visitações –, que clérigos pediam por posições em tais igrejas a fidalgos e, para tal, prometiam parte da renda arrecadada, caso assumissem a posição desejada. Promessas dessa natureza seriam intituladas como pecado de simonia e reprimidas a todo custo por meio das constituições e dos tratados, que reforçavam a problemática destes atos pecaminosos cometidos por aqueles que deveriam ser exemplo de conduta.

O descaso e as situações de abandono do espaço sagrado passam a ser abordadas durante os sínodos regionais. O culto fora da igreja é uma questão que se torna comum no reino português, uma vez que muitos sacerdotes aparentam celebrar as missas em locais impróprios, como em campos e pés de árvores. No contexto em que os tratados pastorais passam a ser escritos, não se encoraja a busca por proximidade ao divino

por meio da natureza ou em espaços de outra ordem. A concepção de que Deus estaria presente em diferentes âmbitos favorece a ideia de busca pelo divino fora do espaço que diz respeito à igreja, como um edifício. Dessa forma, a permanência dos fregueses em suas igrejas é colocada em xeque, assim como o entendimento da importância de se fazer presente no espaço sagrado.

Em linhas gerais, os fiéis cristãos deveriam recorrer ao espaço sagrado, à igreja-edifício, para alcançar sua salvação, lembrando-se sempre de que a salvação seria possível apenas por meio da presença contínua dentro desse espaço, recebendo os ofícios devidos e mantendo vida espiritual exemplar. Assim, a presença dos sacerdotes em suas respectivas paróquias representa, mais uma vez, ponto essencial para guiar e orientar os devotos no que diz respeito à compreensão de seus pecados e às formas de remediá-los, perante Deus e seus semelhantes.

> [...] E esta igreja não é Deus, mas devemos crer que é uma igreja católica, a qual é casa ou templo de deus, na qual o pai, o filho, e o espírito santo moram. E se diz igreja porque a todos chama para si e os achega em um. Diz católica, que quer dizer universal, porque universalmente em ela, só por graça do batismo e satisfação da penitência são perdoados os pecados e fora dela, nenhum não pode ser perdoado. E é a igreja católica, donde o ajuntamento dos fiéis, que por direita fé creem nestas palavras e as que se seguem até o fim do credo e pode se entender assim [...], que quer dizer, creio no espírito santo e em a igreja católica, que é o ajuntamento dos fiéis cristãos. (De Vercial, 2014, p. 48)

Portanto, a ausência clerical corrobora danos para além do que diz

respeito à organização espiritual e material, abrindo espaço para as "filhas" da avareza. Sendo assim, a simonia seria um ato de heresia, pois "os simoniáticos acreditam receber o Espírito Santo por dinheiro" (Leclerq, 1947). Tal como aqueles que caem em simonia, – seja de maneira pública ou escondida – devem receber a excomunhão menor (Pérez, 2013, p. 61), da mesma forma recebem-na aqueles que pecam em sacrilégio. No entanto, desde que busquem remédio para seus atos através da confissão, feita verdadeiramente, e da penitência para haver arrependimento de coração, o perdão poderia ser alcançado; os manuais prescritivos recomendavam como remissão o jejum e a esmola para aqueles que pecaram sem intenção ou que receberam por outrem o pecado. Nas palavras de Santo Isidoro, o homem deve lançar-se à causa e ocasião do induzimento de seus pecados e depois não tornar a eles e dizer satisfazer-se, isto é, agir suficientemente para que a dívida e a obrigação lhe fossem quitadas (De Vercial, 2014, p. 281).

Conclusão

Na passagem do século XIV para o XV, a instauração dos concílios regionais torna públicos e reafirma os preceitos da igreja cristã nas freguesias portuguesas, por meio das constituições sinodais – estabelecidas, em boa parte a partir das visitações feitas a mosteiros e igrejas – e, principalmente, por meio dos tratados pastorais, aqui examinados. Produzidos durante o século XIV, mas difundidos em terras portuguesas a partir do século XV, com o advento da imprensa e o estímulo da língua vernácula, objetiva o ensino de clérigos e leigos sobre a doutrina cristã. Entre as prescrições, são destacadas as respectivas aos

pecados capitais e suas ramificações, em especial o pecado de avareza, que concerne ao âmbito espiritual. Em paralelo, as constituições sinodais tratam das descrições dos atos pecaminosos que envolvem a avareza e suas filhas, como a simonia e o sacrilégio; ao passo que versa sobre o lado material do pecado, expondo as ocorrências, envolvendo atos de roubo, mal uso, e penhoramento indevido dos bens; assim como a ocupação indevida de posições eclesiásticas.

A vida espiritual exemplar demandava a busca de orientação sacerdotal, por meio dos sacramentos e do conhecimento dos principais rudimentos da fé católica, de onde a reafirmação, nessa altura, da confissão auricular. Com as obras de cunho pedagógico, exemplificam-se as prescrições sobre o papel dos sacerdotes – aqueles que possuíam o dever de cura das almas –, à medida em que estabelecem as recomendações para a boa vida de todo fiel cristão. Logo, as recomendações para a vida espiritual, exemplar, são construídas em conjunto ao mantimento dos registros sacerdotais, feitos para alinhar e obter conhecimento de ordem espiritual do freguês. Nesse sentido, manter em registro os bens materiais possuídos por igrejas e mosteiros é também necessário aos sacerdotes e beneficiados. O intuito por trás da recomendação é de que objetos eclesiásticos e consagrados não fossem vendidos, em simonia, ou usados por pessoas comuns para atos pecaminosos, em sacrilégio.

O conhecimento sobre o que diz respeito à vida espiritual e material no reino português fez-se necessário e tomou várias vias. Os manuais confessionais foram uma delas, pois sua produção possibilitou o conhecimento da doutrina cristã e do que convém à boa vida, ao passo

que incitou o cristão à busca por orientação e perdão. Por meio do caminho traçado, tentamos demonstrar o quão amplo foi o conteúdo no qual Portugal se apoiou para manter e aprimorar os fundamentos da moral cristã, enquanto traçava seu próprio caminho junto a sociedade que se reformulava.

Fontes

DE VERCIAL, Clemente Sánchez. Sacramental. Braga: Edições Vercial, 2014.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. Synodicon Hispanum II. Biblioteca de autores cristianos, 1981.

PÉREZ, Martín. Livro das Confissões. Ed. José Barbosa Machado e Fernando Torres Moreira. Braga: Edições Vercial, 2013.

Referências bibliográficas

ABREU, Adélio Fernando. A paróquia na história: elementos para uma visão de conjunto. Humanística e Teologia, v. 39, n. 1, pp. 229-255, 1 jan. 2018.

ALMEIDA, Fortunato de. História da igreja em Portugal. Imprensa académica, 1910.

ANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco. Los sacramentos. Exposición crítica desde los Sínodos medievales españoles. Revista española de derecho canónico, v. 72, n. 178, pp. 53-72, 2015.

ARRUDA, Fabiana dos S. A dimensão pastoral do IV Concílio de Latrão. In: V Congresso Internacional de História. 2011. pp. 2369-2376.

BALOUP, Daniel; et al. La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media. Edad Media: revista de historia, n. 6, pp. 61-89, 2003.

BAJO BRAVO, Raúl; et al. La religiosidad popular a través de los sínodos (ss. XIV-XV): la transmisión de la doctrina cristiana. 2013.

BECHTEL, Guy; BIGOTTE, Magda. A carne, o diabo eo confessor. 1998.

BECEIRO PITA, Isabel. Poder, piedad y devoción: Castilla y su entorno (siglos XII-XV). Sílex, 2014.

FERNÁNDEZ, Jaime Justo. Los libros en los sínodos medievales de la Península Ibérica. Revista española de derecho canónico, v. 71, n. 176, pp. 165-207, 2014.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. Historia del concilio IV Lateranense de 1215. Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXII", 2005.

GOMES, Saul António. Visitações a mosteiros cistercienses em Portugal: séculos XV e XVI. 1998.

LECLERQ, Jean. Simoniaca heresis. 1947.

MACHADO, José Barbosa. Tratado de Confissom: edição semidiplomática, estudo histórico, informático-linguístico. 2002.

MACEDO, José Rivair. Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XV. Aedos: revista do corpo discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS. Porto Alegre, RS. Vol. 2, n. 2, pp. 18-34, 2009.

MARQUES, José. O arcebispo D. Jorge da Costa e os primórdios da imprensa em Portugal. 1988.

MATTOSO, José. História de Portugal Volume II-A Monarquia Feudal (1096-1480), (SL): Editorial Estampa, (SD).

OLIVEIRA MARQUES, António Henrique R. de. Portugal na crise dos séculos XIV e XV. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

OLIVEIRA MARQUES, António Henrique R. de. A Sociedade Medieval Portuguesa: aspectos da vida quotidiana. 3.ª edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1974.

OLIVEIRA, Miguel de. História eclesiástica de Portugal. União gráfica, 1940.

PALAZZO, Eric. Art et liturgie au Moyen Âge. Nouvelles Approches Anthropologique et épistémologique. In: Anales de Historia del Arte. 2010. pp. 31-74.

PALAZZO, Eric. Lescinqsens, lecorps et l'esprit. Mirabilia, n. 28, pp. 0306-330, 2019.

PEREIRA, Isaías da Rosa. A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses. Lusitania sacra, n. 10, pp. 37-74, 1978.

RITCHEY, Sara. Holy Matter: Changing Perceptions of the Material World in Late Medieval Christianity. Cornell University Press, 2014.

RODRIGUES, Ana Maria SA. A Formação da rede paroquial no Portugal medievo. Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias, v. 1, pp. 71-83, 2006.

SÁNCHEZ HERRERO, José. La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana: los tratados de la doctrina cristiana. 1986.

SOARES, Franquelim Neiva. História breve dos Sínodos e Concílios da Arquidiocese de Braga.Theologica, v. 32, n. 1, pp. 119-138, 1997.

ARTIGO

Os paratextos como estratégia de legitimação da autoridade indígena em *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma De Ayala*

Catarina de Paula**

Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p627-649

resumo

Este artigo analisa os paratextos da *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615), manuscrito atribuído a Felipe Guamán Poma de Ayala, como estratégias de afirmação de autoridade indígena no contexto colonial andino. A pesquisa parte da hipótese de que elementos como a folha de rosto, as cartas ao rei e ao papa, as assinaturas e as imagens contidas nestas páginas funcionam como dispositivos textuais e visuais que posicionam o autor diante das autoridades imperiais e religiosas. O objetivo é compreender como esses limiares textuais moldam a recepção da obra e projetam uma figura autoral legitimada, articulando referências cristãs, andinas e coloniais. A metodologia adota análise documental e leitura intertextual do manuscrito, fundamentando-se nos conceitos de paratexto (Genette), performance discursiva (Adorno) e *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui), compreendido como convivência tensa entre elementos contraditórios. Os resultados indicam que os paratextos não apenas introduzem a obra, mas exercem papel ativo na construção de uma autoridade letrada, marcada por ambivalências e negociações. A figura do autor emerge como sujeito que domina os códigos do poder sem se submeter completamente a eles. Conclui-se que a *Nueva Corónica y Buen Gobierno* se inscreve como intervenção discursiva, na qual os paratextos operam como zonas de mediação e fricção, exibindo uma autoridade indígena.

PALAVRAS-CHAVES: Autoridade indígena; Guamán Poma; Legitimação; Paratextos.

* Agradeço todas as pessoas que amo e que acompanham com carinho minha trajetória, expresso minha gratidão pelo apoio constante. Aos meus professores e professoras, registro minha sincera admiração e agradecimento pela inspiração e pelo saber partilhado. À comissão editorial, agradeço pelo suporte, oportunidade e pelas contribuições que impulsionaram meu crescimento ao longo deste trabalho.

** Graduanda em História pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). E-mail: catarinadepaula.02@gmail.com

Os paratextos como estratégia de legitimação da autoridade indígena em *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma De Ayala

Catarina de Paula

Introdução

O presente artigo analisa o uso de paratextos na *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615), manuscrito de 1.189 páginas e 398 ilustrações atribuído a Felipe Guamán Poma de Ayala, produzido no contexto do vice-reinado do Peru. A obra articula texto e imagem, escrita em espanhol, quéchua e aimará, e tinha como principal destinatário o rei Felipe III da Espanha.

Trata-se de uma narrativa híbrida que conjuga referências andinas e europeias em um arranjo singular, refletindo a experiência de um autor que transita entre diferentes universos culturais. Tal posição intermediária aproxima Guamán Poma do conceito *ch'ixi,* encontro entre dois mundos, isto é, um sujeito capaz de interpretar e mediar culturas distintas a partir de uma perspectiva situada, trabalhado na contradição, assim:

> [...] fazendo de sua polaridade o espaço para a criação de um tecido intermediário (taypi), uma trama que não é nem uma coisa nem outra, mas sim o oposto, ambas ao mesmo tempo [...] o taypi-ch'ixi não apenas como uma zona de contato, mas como uma zona de fricção. (CUSICANQUI, 2018, p. 102, tradução nossa)

Nascido por volta de 1535, na região de Huamanga (atual Ayacucho), Guamán Poma descendia de uma linhagem nobre yarovilca, grupo étnico submetido pelos incas antes da chegada dos espanhóis. Essa ancestralidade é evocada em sua obra como fonte de legitimidade e desempenha um papel central na construção de sua autoridade discursiva. Além disso, sua trajetória inclui experiências como intérprete, autor de petições jurídicas e colaborador em campanhas de extirpação de idolatrias,

o que contribuiu para sua inserção parcial nos circuitos administrativos e religiosos da colônia. (ADORNO, 1987, p. XIX).

Essa identidade composta de dois mundos também se expressa no nome adotado pelo autor. Como observa Ana Raquel (2009, pp. 189-190), o sobrenome Ayala foi herdado de Luis Ávalos de Ayala, capitão espanhol salvo pelo pai de Guamán Poma na batalha de Huarina.[1]

Assim, sua presença no nome do autor reflete a complexidade das relações entre elites indígenas e colonizadores do que uma estratégia deliberada voltada à recepção da obra. Ainda que não se possa afirmar com certeza que o nome foi escolhido para gerar identificação com leitores espanhóis, é possível pensar que essa marca onomástica contribui, ainda que indiretamente, para situar o autor dentro de uma ambiguidade identitária, simultaneamente andina e ladina, própria do contexto colonial. Esse gesto, portanto, anuncia a criação de algo novo diante da polaridade constitutiva da posição que o autor ocupa e projeta nos paratextos uma estratégia identitária complexa.

Adota-se como metodologia a análise documental e leitura intertextual da *Nueva Corónica y Buen Gobierno,* com base no conceito de paratexto elaborado por Genette (2009, p. 12), entendido como o conjunto de elementos liminares (títulos, epígrafes, dedicatórias, assinaturas e ilustrações) que condicionam a recepção da obra.

[1] No original: "[...] haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (taypi), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez [...] taypi-ch'ixi, no sólo como zona de contacto, sino como zona de fricción."

A análise concentra-se em três conjuntos principais: a folha de rosto, as cartas dedicatórias e as assinaturas, observando a dimensão textual e visual. A partir disso, busca-se compreender como esses limiares textuais atuam na construção da autoridade do autor, considerando o contexto das estruturas coloniais. A abordagem teórica articula-se com os conceitos de performance discursiva (ADORNO, 1981, 1987, 1995, 2000, 2002) e do *Ch'ixi* (CUSICANQUI, 2010, 2018, 2015), permitindo uma leitura situada das estratégias de legitimidade adotadas por um autor indígena no interior do regime colonial.

Assim, a análise se orienta por um olhar crítico sobre os modos de enunciação indígena em um contexto colonial, atentando às contradições e negociações inscritas na forma e no conteúdo da obra.

Este artigo tem como objetivo examinar como os elementos paratextuais da *Nueva Corónica y Buen Gobierno* funcionam como estratégias de construção e legitimação da persona autoral em um contexto colonial. Parte-se da hipótese de que esses paratextos não apenas acompanham o texto, mas operam como ferramentas que "garantem sua presença no mundo" (GENETTE, 2009, p. 9), neste caso, situam o autor frente às autoridades políticas e eclesiásticas da monarquia hispânica.

O recorte analítico privilegia trechos nos quais o autor se posiciona diretamente como sujeito da narrativa e constrói sua autoridade diante do leitor, como na folha de rosto, nas cartas ao rei e ao papa, que por sua vez apresentam assinaturas.

Ao considerar os paratextos como dispositivos estruturantes da obra, busca-se compreender como Guamán Poma os mobiliza para legitimar sua voz em um contexto de exclusão epistêmica. Esses elementos liminares não atuam como elementos marginais, mas como mecanismos centrais de mediação com o poder e de afirmação discursiva de autoria.

Dessa forma, ao considerar os paratextos como elementos estruturantes da *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, torna-se possível compreender como o autor mobilizou esses dispositivos para legitimar sua voz em um contexto marcado por assimetrias epistêmicas e barreiras ao reconhecimento da produção indígena escrita. Mais do que simples adornos textuais, os paratextos funcionam como ferramentas discursivas que articulam a autoridade do autor, posicionam o leitor e moldam a recepção da obra.

A seguir, serão analisadas a folha de rosto, as cartas ao Rei e Papa e as assinaturas e rubricas presentes nessas páginas, com o objetivo de evidenciar como esses limiares textuais operam na legitimação do autor frente ao mundo colonial ao qual ele estava se dirigindo ao longo do texto.

Análise dos paratextos

Partindo da hipótese de que Guamán Poma é o autor da *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, esta análise compreende a legitimação de autoridade como uma construção que se manifesta não apenas na escritura da obra, mas também na performance de um sujeito que se afirma indígena, cristão e letrado diante da coroa espanhola. Nesse sentido,

o percurso biográfico de Guamán Poma deve ser lido como parte do projeto discursivo da crônica[2].

O artigo de Antônio Carreira (2009), reforça a importância dos elementos paratextuais nos manuscritos, destacando como eles orientam a interpretação e a recepção da obra. O autor observa que os paratextos não apenas contextualizam o texto, mas também dialogam com o leitor e podem ser usados para influenciar a compreensão de uma obra.

De modo semelhante, Portugal (2009, p. 35) observa que, ao mobilizarem referências culturais comuns, os cronistas espanhóis e indígenas do século XVI buscavam inicialmente estabelecer um sistema de comunicação com seus leitores e, em seguida, legitimar um discurso cultural influente.

Essa mediação simbólica é particularmente visível na Nueva Corónica, onde o autor conjuga signos europeus e andinos para criar um espaço de interlocução com o poder imperial, sem abdicar de seu ponto de vista situado. Conforme propõe Silvia Rivera Cusicanqui (2010), o conceito de *ch'ixi* é fundamental para compreender essa convivência de elementos coloniais e indígenas não como fusão, mas como sobreposição

[2] A partir da ideia de que "Este misto de uma nova realidade a ser descrita para poder ser assimilada, somada à larga tradição da crônica, criou certos axiomas que nortearam, por vezes em iguais proporções, as crônicas coloniais: o mundo divino, os sucessos mundanos, os indígenas e o conceito de verdade." (FERNANDES, 2006, p. 28), pode-se compreender a *Nueva Corónica y Buen Gobierno* como uma reconfiguração dessa tradição, em que Guamán Poma afirma uma verdade própria, enunciada desde uma posição *ch'ixi*. A crônica, nesse caso, não apenas descreve o mundo, mas cria um espaço de fricção entre o cristianismo, a história andina e a experiência colonial. É por meio dela que um novo olhar sobre a realidade colonial se inscreve, tensionando o formato tradicional da crônica sem abandoná-lo.

contraditória. Assim, a obra não dissolve os conflitos entre tradições; ela os incorpora como parte estruturante de seu projeto discursivo.

A princípio, a folha de rosto (Imagem 1) apresenta-se como um campo rico de análise paratextual, reunindo elementos visuais e textuais que introduzem o leitor ao projeto discursivo do autor. Ali encontram-se o título da obra, assinaturas e ilustrações que constituem mecanismos que moldam a recepção do texto.



Imagem 1 - Folha de rosto. Fonte: (*Nueva Coronica y buen Gobierno (1615)* - Poma de Ayala. *Website* da Biblioteca Real da Dinamarca, 28/02/2025)

Posto isso, os paratextos, nessa seara, funcionam como:

> "[...] aquilo por meio de que um texto se torna livro e se propõe como tal a seus leitores, e de maneira mais geral ao público. Mais

> do que um limite ou uma fronteira estanque, trata-se aqui de um limiar [...] que oferece a cada um a possibilidade de entrar, ou de retroceder" (Genette, 2009, pp. 9-10)

As ilustrações, nesse sentido, não são elementos marginais: direcionam a leitura e podem veicular interpretações sobre o texto. Ele é composto por uma rede de elementos (títulos, prefácios, imagens, notas, epígrafes) que participam da constituição do horizonte interpretativo da obra (Genette, 2009, p. 16).

Para Cusicanqui "[...] mais do que no texto, é nos desenhos que o cronista desenvolve ideias próprias sobre a sociedade indígena pré-hispânica [...] e sobre os significados daquela hecatombe que foi a colonização."[3] (2010, p. 177, tradução nossa.), ou seja, as imagens têm papel fundamental na narrativa de Guamán Poma e aparecem desde a folha de rosto. A imagem central retrata o indígena ladino ajoelhado ao lado do Papa, ambos voltados em reverência ao rei da Espanha, cuja figura aparece no topo da cena. Essa disposição sugere uma hierarquia visual em que o monarca ocupa o ponto mais elevado e o autor adota uma postura de humildade. No entanto, tal configuração também pode ser interpretada como parte de uma estratégia discursiva mais complexa.

Para entendê-la, vejamos:

> Quando escreve em castelhano (como faz na maior parte de seu manuscrito de mil páginas), seu ego colonial vigilante fala por ele e controla cada palavra ou frase que escreve, para assegurar que o rei

[3] No original: "[...] más que en el texto, es en los dibujos donde el cronista despliega ideas propias sobre la sociedad indígena prehispánica [...] y sobre los significados de esa hecatombe que fue la colonización"

> da Espanha o veja como um de seus mais fiéis súditos'. (CUSICANQUI, p. 213, tradução nossa).[4]

Portanto, a autora, ao identificar um "ego colonial vigilante" na obra de Guamán Poma, ele regula a linguagem e a imagem de modo a garantir uma recepção favorável junto ao poder imperial. Essa vigilância também se manifesta nas ilustrações ao se auto retratar em meio às narrativas, não necessariamente como adesão plena ao sistema colonial, mas como tática de inserção. À luz da lógica do *ch'ixi*, que expressa a convivência de elementos contraditórios sem fusão ou síntese (Cusicanqui, 2010, p. 70), essa cena pode ser lida como uma performance ambígua, em que submissão aparente e crítica latente coexistem. O autor se insere nos moldes coloniais justamente para tensioná-los desde dentro.

A hierarquia representada na imagem pode ser também interpretada a partir dos conceitos de pacha, categorias espaço-temporais do pensamento aimará e quéchua, nas quais o mundo se organiza em três planos interconectados: o *alaxpacha* (mundo superior, exterior, luminoso), o *manqhapacha* (mundo interior, escuro) e o *akapacha* (tempo presente vivido). (CUSICANQUI, 2015, p. 210) Nessa lógica, o rei espanhol ocupa o *alaxpacha*, como instância suprema de autoridade e destinatário da crônica. O Papa, figura espiritualmente elevada, aparece ao lado de Guamán Poma e pode ser lido no *manqhapacha*, considerando a postura crítica do autor em relação ao clero, porém familiar ao cristão. Já o cronista

[4] No original: "Cuando escribe en castellano (como lo hace en el grueso de su manuscrito de mil páginas), su ego colonial vigilante habla por él y controla cada palabra o frase que escribe, para asegurarse de que el rey de España lo vea como uno de sus más fieles súbditos"

se posiciona no *akapacha*, como testemunha da experiência colonial e mediador entre essas forças.

Essa leitura reforça a visão de Cusicanqui (2010, p. 102), segundo a qual a cosmovisão andina compreende os opostos não como dicotomias, mas como elementos dialéticos que geram transformação no *taypi*, o espaço de contato e fricção, lugar onde se inscreve Guamán Poma como sujeito permeado pelo *ch'ixi*.

A articulação entre os elementos estéticos e ideológicos busca garantir a recepção da obra por interlocutores de autoridade. Essa estratégia de legitimação não anula a crítica, ela a modula. A ambivalência desses paratextos reflete a própria trajetória discursiva do escritor da crônica, que se posiciona de maneira complexa dentro do sistema colonial. Como sintetiza Rolena Adorno (2010, p. 5), "Guaman Poma era anti-Inca, mas pró-andino; anticlerical, mas pró-Católico"[5], o que indica que sua atuação não rompe com as estruturas de poder, mas tenciona seus limites a partir de dentro, afirmando-se sem se submeter por completo.

A escolha do título *El primer nueva corónica y buen gobierno*, inscrita na folha de rosto da obra, opera como um dispositivo paratextual fundamental na constituição da autoridade do autor. Ao utilizar o termo "nueva", Guamán Poma propõe uma ruptura com as narrativas já consagradas pelas crônicas espanholas, anunciando uma versão que não havia sido contemplada pelos impressos produzidos desde a perspectiva europeia. (ADORNO, 2001, s.p)

[5] No original: "Guaman Poma was anti-Inca but pro-Andean, anticlerical but pro-Catholic"

Segundo Genette (2009, p. 72), se o texto é dirigido ao leitor, o título se dirige ao público mais amplo, participando de sua circulação e reconhecimento. O título, como "nome" da obra, opera não apenas como designação, mas como batismo, carregando um compromisso simbólico com a tradição e com o ato de narrar (Genette, 2009, p. 76). Este gesto paratextual condensa, assim, tanto uma estratégia de inserção nos gêneros reconhecidos pela cultura letrada colonial quanto uma manobra de contestação silenciosa, ao oferecer uma narrativa abrangente que confronta a historiografia oficial. A folha de rosto, ao anunciar esse título, atua como um limiar textual que antecipa a ambivalência da obra.

Adiante, na carta ao rei (Imagem 2), localizada no início do manuscrito, Guamán Poma apresenta sua obra como fruto de esforço pessoal e devoção cristã:

> Y ací, cologado de de [sic] uarios descursos, pasé muchos días y años yndeterminando hasta que uencido de mí y tantos años, comienso deste rreyno, acabo de tan antigo deseo, que fue cienpre buscar en la rudeza de mi engenio y ciegos ojos y poco uer y poco sauer, y no ser letrado ni dotor ni lesenciado ni latino, como el primero deste rreyno, con alguna ocación con que poder seruir a vuestra Magestad, me determiné de escriuir la historia y desendencia y los famosos hechos de los primeros rreys y señores y capitanes nuestros agüelos y des prencipales y uida de yndios y sus generaciones y desendencia desde el primero yndio llamado Uari. (POMA DE AYALA, 1615, p. 5)


CARTA DE LA M
Carta de donma
Xtinguamanm
allª de ayala hijo y nieto delos grandes se
ores yreys q fueron antiguamente y capita
general y s. del reyno y capq principal
y señor de la preheminencia delos Incanas anda
marcas y cincamarca y soras y sala ciudad
de guamanga y sesa jurisdiçion desanctaca
talina de ayacucho principe delos chinchaysuyos
y segunda persona del Ynga deste reyno del
piru ala real magd del rey don fe nco s.
el segundo ——— dize aci ———
S C R M
entre las cosas questa gran prouin
cia destos Reynos aprosechido - uti
as yprouechosos al seruiçio de dios y de V.
magd me pareçido hazer estima del enge
nio y curiosidad por la gran auilidad del
dho mi hijo legitimo don fe guamanpoma
de ayala capq principal y gouerna dor mayo
r delos yns y de mas caciques yprencipales
y señor de todos y administrador de todas las dhas
ama

Imagem 2 - Carta do autor ao rei Felipe III. Fonte: (*Nueva Coronica y buen Gobierno (1615)* - Poma de Ayala. *Website* da Biblioteca Real da Dinamarca, 28/02/2025)

Ainda que se apresente como “cego”, “não letrado” e de “pouco saber”, o autor reivindica o direito de narrar a história andina, legitimando sua autoridade por meio da experiência vivida na colônia. Essa alternância entre humildade e afirmação caracteriza a carta como um paratexto, mediando sua inserção no espaço discursivo colonial.

Um aspecto importante para compreender a construção da autoridade de Guamán Poma está relacionado à sua experiência pessoal nas campanhas de extirpação de idolatrias. Há registros de que o autor colaborou com o visitador Cristóbal de Albornoz em missões voltadas à

destruição de huacas e à repressão de práticas religiosas andinas. Na própria crônica, Guamán Poma relata ter servido diretamente a Albornoz e testemunhado punições aplicadas a sacerdotes indígenas.

Embora condene a idolatria sob a ótica cristã, o cronista expressa críticas à forma como tais campanhas foram conduzidas por determinados agentes coloniais, destacando Albornoz como um exemplo de atuação justa e desinteressada em relação a ganhos materiais. Essa vivência fornece um repertório ético e político que atravessa os paratextos da obra, contribuindo para sustentar sua autoridade como alguém que conhece de dentro as contradições do projeto colonial.

A carta endereçada ao Papa (Imagem 3), composta por apenas uma folha, é a mais breve entre as que abrem o manuscrito. Nela, Guamán Poma solicita a bênção do Santo Padre não apenas para a realização da obra, mas também para o reino das Índias do Peru. Em comparação com as cartas dirigidas ao rei, essa súplica apresenta-se de forma mais concisa e com menor cuidado gráfico. Enquanto a carta ao monarca exibe uma grafia mais elaborada, com destaque para a sigla "SCRM" (Sacra Católica Real Majestade) em tamanho ampliado, a carta ao Papa não apresenta esses refinamentos.

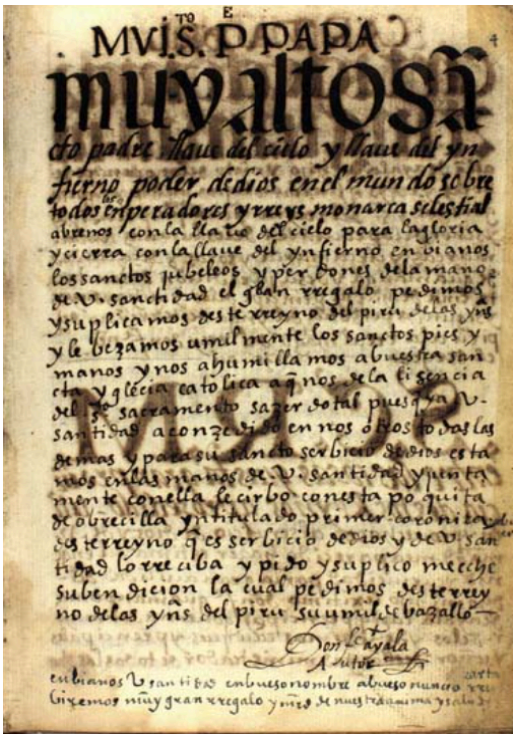


Imagem 3 - Carta do autor ao Papa. Fonte: (*Nueva Coronica y buen Gobierno (1615)* - Poma de Ayala. *Website* da Biblioteca Real da Dinamarca, 28/02/2025)

Essa diferença pode sugerir uma hierarquia de interlocutores na estratégia de comunicação de Poma de Ayala, embora não se trate necessariamente de rebaixamento da figura papal, mas de um gesto adaptado aos diferentes campos de atuação dessas autoridades. Já o Papa, embora figura de grande autoridade espiritual, aparece como interlocutor mais distante do cotidiano político do vice-reino, o que pode explicar o tom mais direto e menos ornamentado da mensagem. Tal distinção se expressa tanto na forma quanto no conteúdo dos paratextos dirigidos a cada autoridade, com o rei recebendo argumentações mais detalhadas e complexas, enquanto o Papa é abordado de maneira mais formal e breve.

Sobre o papel do título na composição da obra, Genette (2009, p. 72) observa que, enquanto o texto é dirigido ao leitor, o título tem como destinatário o público em geral, aquele que, de diferentes formas, participa da circulação do livro e de sua repercussão social. O título, assim como o nome do autor, torna-se um objeto de circulação e um tema de conversação. Ele nomeia a obra com o intuito de identificá-la com precisão, evitando ambiguidades.

No entanto, como Genette analisa (2009, p. 76), nomear algo, ou alguém, envolve dois atos distintos: o primeiro diz respeito à escolha do nome, frequentemente motivada por preferências, compromissos ou tradições (como em um batismo); o segundo refere-se ao uso cotidiano desse nome como identificador, frequentemente desvinculado de suas origens e motivações. Assim, mesmo nomes altamente motivados não são necessariamente mais eficazes como identificadores. Essa distinção entre a escolha do nome e seu uso revela o caráter performativo do ato de nomear na obra de Guamán Poma.

Nesse sentido, um dos elementos centrais do aparato paratextual da *Nueva Corónica y Buen Gobierno* é o nome adotado pelo autor: "Don Felipe Guamán Poma de Ayala". Como aponta Portugal (2009, p. 189-190), o sobrenome "Ayala" remete a Luis Ávalos de Ayala, capitão espanhol que, segundo o autor, foi salvo por seu pai durante a batalha de Huarina. A adoção desse nome não pode ser entendida apenas como uma estratégia intencional, tampouco como uma escolha desprovida de significado: trata-se de uma marca que articula pertencimentos múltiplos, conjugando

vínculos coloniais e origens indígenas. Essa ambiguidade é reforçada pela maneira como o autor se apresenta: por um lado, como “príncipe”, título que invoca sua ascendência nobre andina; por outro, como “Don”, forma de tratamento reconhecida pela Coroa espanhola.

Somado a isso, documentos do século XVI confirmam que Guamán Poma atuava como intérprete e testemunha em processos legais, sendo reconhecido pelas autoridades coloniais como integrante de uma elite indígena letrada. Nesse conjunto de elementos — nome, título, função social — opera-se uma complexa afirmação de autoridade, cuidadosamente inscrita nos limiares textuais da obra. (ADORNO, 2000)

A nomeação, como observa Genette (2009, p. 42), adquire função contratual mais forte nos escritos referenciais, nos quais a credibilidade depende da identidade do narrador. No caso de Guamán Poma, essa autoridade se inscreve nos próprios limiares do texto. A sobreposição de nomes, títulos e assinaturas opera como afirmação de legitimidade situada e aproxima-se da lógica *ch’ixi*, em que fidelidade cristã e ancestralidade indígena convivem sem fusão.

Segundo De la Puente Luna (2018, pp. 175-176), em contextos distantes da esfera local andina, como na corte real, a fama pública, o uso incontestado do título de “Don” e a performance de atos associados à nobreza tornavam-se critérios centrais para legitimar uma identidade cacical. Esses sinais externos, no entanto, borravam as fronteiras entre ser nobre e comportar-se como tal, dificultando a distinção entre elites indígenas e demais sujeitos coloniais. Estratégias como a combinação de

sobrenomes indígenas com o objetivo de produzir uma linhagem nobre "pura" e contínua evidenciam o quanto a legitimação passava por processos simbólicos e retóricos.

Assim, as assinaturas e títulos nos paratextos da *Nueva Corónica* operam como dispositivos de negociação entre mundos, por meio dos quais o autor se legitima e interroga a ordem imperial à qual se dirige. As rubricas presentes nas páginas selecionadas não funcionam como elementos neutros ou meramente identificadores. Elas atuam como dispositivos de autoridade e negociação simbólica, compondo, ao lado das cartas e da folha de rosto, um aparato paratextual que afirma a presença de um autor indígena no interior do espaço letrado colonial.

A autoridade construída pelo ladino, assim, é performada em cada limiar do texto, onde nomear-se é também um gesto de reivindicação da narrativa histórica a partir de sua própria experiência situada.

Dessa forma, os paratextos da *Nueva Corónica y Buen Gobierno* operam como dispositivos centrais na construção de uma autoridade ambivalente, articulando códigos andinos e coloniais. Por meio deles, Guamán Poma estabelece um espaço de fala situado, no qual crítica e inserção se entrelaçam em uma performance discursiva marcada pela tensão e pela mediação.

Conclusão

A análise dos paratextos da *Nueva Corónica y Buen Gobierno* permitiu compreender como o autor mobilizou elementos visuais e

textuais (como a folha de rosto, as cartas dedicatórias e as assinaturas) para afirmar sua autoridade discursiva em um contexto colonial que historicamente marginalizou as vozes indígenas. Esses dispositivos, longe de atuarem como acessórios periféricos, exercem funções centrais de mediação entre autor, obra e leitor, contribuindo para moldar a recepção do manuscrito e situar o autor em uma posição de legitimidade perante os poderes político e religioso do império espanhol.

O conceito de paratexto, tal como formulado por Genette (2009), foi fundamental para entender como essas zonas liminares do texto atuam como limiares de entrada, organizando as condições de leitura e atribuindo densidade à figura autoral. Em Guamán Poma, tais limiares são explorados estrategicamente, tanto no plano textual quanto visual, a fim de construir uma imagem de fidelidade cristã, linhagem nobre e competência letrada. A assinatura, o uso de títulos, a disposição hierárquica das figuras na folha de rosto e o teor das cartas revelam uma performance cuidadosamente modulada que visa garantir o reconhecimento de sua obra no interior do regime colonial.

Essa performance, contudo, não deve ser interpretada como mera adesão à ordem vigente. Com o auxílio do conceito de *ch'ixi*, proposto por Silvia Rivera Cusicanqui (2015), foi possível observar como os paratextos articulam elementos inconciliáveis, símbolos do poder imperial e signos da cultura andina, em uma convivência tensa, sem fusão nem subordinação. O autor se posiciona simultaneamente como vassalo e como nobre indígena, como cristão devoto e como herdeiro de uma cosmovisão

ancestral. Essa ambivalência não dissolve o conflito, mas o incorpora como base de uma intervenção discursiva situada.

A atuação de Guamán Poma é, portanto, mais bem compreendida como uma forma de agência que opera na linguagem do poder, mas sem se esvaziar nela. Como aponta Adorno (1987), o autor não rompe com os códigos coloniais, mas os tensiona a partir de sua própria experiência. Ao se inscrever como "Don Felipe de Ayala, príncipe", ao dirigir-se diretamente ao rei e ao papa, e ao deixar sua marca manuscrita no corpo da obra, o cronista não apenas apresenta um conteúdo político: ele se constitui como sujeito político.

A *Nueva Corónica y Buen Gobierno* não é apenas uma crônica sobre o mundo colonial andino. É também uma intervenção discursiva, em que o autor se apresenta como legítimo intérprete do vice-reinado e agente de reforma moral e administrativa. Ao estudar seus paratextos, tornamos visível o modo como, nos limiares do texto, se articulam identidades complexas e estratégias de legitimação que escapam a leituras binárias. Esses limiares, como queria Genette, são espaços de mediação; como propõe Cusicanqui, são espaços de fricção criadora; e como sugere Adorno, são espaços de autorrepresentação performática.

Assim, o manuscrito de Guamán Poma emerge não apenas como fonte histórica ou artefato estético, mas como documento de legitimação de autoridade indígena negociada, que desafia silenciosamente as fronteiras da colonialidade ao inscrever, nos espaços periféricos do texto, uma presença autoral que, ao inscrever-se nos limites do manuscrito

colonial, reivindica ser reconhecida como interlocutora legítima no discurso imperial.

Fontes

POMA DE AYALA, Felipe Guamán. Nueva Corónica y Buen Gobierno (1615/1616). México: Fondo de Cultura Económica, 2015. Disponível em: https://poma.kb.dk/

Referências bibliográficas

ADORNO, Rolena. La génesis de la Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala. Taller de letras, Chile: 1995. Disponível em: poma.kb.dk/permalink/2006/poma/docs/adorno/1995/index.htm. Acesso em: 25 fev. 2025.

ADORNO, Rolena. Un testigo de sí mismo: la integridad del manuscrito autógrafo de El primer Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615/1616). Copenhague: Royal Danish Library, 2002. Disponível em: http://wayback-01.kb.dk/wayback/20101108104654/http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/docs/adorno/2002/index-esp.htm. Acesso em: 28 fev. 2025.

ADORNO, Rolena. Guaman Poma and his illustrated chronicle from colonial Peru: From a century of scholarship to a New Era of reading. Copenhaga, Denmark: Museum Tusculanum Press, 2001.

ADORNO, Rolena. Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru. Austin: University of Texas Press, 2000.

ADORNO, Rolena. Waman Puma: El autor y su obra. *In*: ADORNO, R. GUAMAN POMA. Nueva corónica y buen gobierno. [S.l]. 1987 Disponível em: https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/docs/adorno/1987/index.htm. Acesso em: 27 fev. 2025.

CARREIRA, António. El paratexto en los manuscritos poéticos del Siglo de Oro. *In* ARREDONDO, Maria Soledad; CIVIL, Pierre.; MONER, Michel. (org.). Actas de los encuentros sobre discursos paratextuales de la literatura española del Siglo de Oro. Madrid: Casa de Velázquez, 2009.

DE LA PUENTE LUNA, José Carlos. Cuando el punto de vista nativo no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guaman Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial. Bulletin de l'Institut français

d'études andines. [S.l]. 2008. DOI: https://doi.org/10.4000/bifea.3357. Acesso em: 27 fev. 2025.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (coord.). Análise iconográficas da obra de Felipe Guamán Poma de Ayala. *In*: REIS, Anderson Robert dos; TATACH, Flavia Galli; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira; KALIL, Luiz Guilherme Assis; MORAIS, Marcus Vinícius de (org.).; Revista Idéias, Dossiê: Crônica da América II, Campinas, v. 13, n. 2, 2006.

GENETTE, Gerard. Paratextos Editoriais. São Paulo: Atelie Editorial, 2009.

PORTUGAL, Ana Raquel. O ayllu andino nas crônicas quinhentistas. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2015.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Un mundo ch'ixi es posible. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

Imagens

Imagem 1: Poma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Gobierno (1615)*. Fac-símile do manuscrito, acervo da Biblioteca Real da Dinamarca. Folha de rosto. Disponível em: https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=id1. Acesso em: 28 fev. 2025.

Imagem 2: Poma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Gobierno (1615)*. Fac-símile do manuscrito, acervo da Biblioteca Real da Dinamarca. Carta do autor ao Rei Felipe III. Disponível em: https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/4/es/text/?open=id2. Acesso em: 28 fev. 2025.

Imagem 3: Poma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Gobierno (1615)*. Fac-símile do manuscrito, acervo da Biblioteca Real da Dinamarca. Carta do autor ao Papa. Disponível em: https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/8/es/text/?open=id2. Acesso em: 28 fev. 2025.

ARTIGO

Os que bancaram o Império: as casas bancárias da Corte e o financiamento do Estado Brasileiro (1860-1864)*

Pedro Soares Oliveira**

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p650-686

resumo

As casas bancárias da Corte, assim como toda instituição financeira, podem ser analisadas por dois principais eixos: sua relação com seus credores individuais e sua inserção no mercado interbancário de capitais, sendo tratadas na literatura sob um desses prismas, sem uma ordenação compreensiva de sua atuação. O artigo tem por objetivo integrar os eixos de atuação das casas bancárias sob a ótica do financiamento do Estado, de modo que as casas bancárias, ao redescontar notas promissórias – inclusive aquelas oriundas do crédito não-institucional – em grandes bancos, contribuiriam para a construção dos ativos desses bancos. Uma vez maturadas, essas notas respingaram nos cofres do Império por meio dos leilões de apólices de dívida pública, papéis que poderiam ser repassados às casas bancárias, constituindo ativo em um ciclo virtuoso. Tal movimento de capitais, explicitado a partir de documentação primária antes inexplorada, contribui, também, para a derrubada da barreira entre crédito não institucional e crédito "formal", tratados, geralmente, de maneira isolada na historiografia especializada. Assim, o papel das casas bancárias na praça carioca foi o de estender o alcance dos grandes bancos, dos quais as classes populares eram tradicionalmente excluídas e, portanto, indiretamente, o de alargar a abrangência financeira do próprio Estado imperial.

PALAVRAS-CHAVES: Financiamento Público; Casas Bancárias; Mercado de Capitais; Brasil Império

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº2023/10764-0. Agradeço ao Prof. Dr. Rodrigo Goyena pela orientação e acolhimento. Dedico esse artigo aos meus pais William e Jaqueline: sem seu apoio, sacrifício e dedicação nada disso seria possível.

** Graduando em História pela Universidade de São Paulo. Email para contato: pedro.fflch@usp.br.

Os que bancaram o Império: as casas bancárias da corte e o financiamento do Estado brasileiro (1860-1864)

Pedro Soares Oliveira

Introdução

Em janeiro de 1863, o comissário Antônio José Alves Souto, foi agraciado com o título de visconde de Souto "por sua notável atuação filantrópica e tradição no comércio dessa praça" (Correio mercantil, 04/10/1864). Se, de fato, a reputação e importância do agora visconde já eram reconhecidas quando de sua entrada na nobreza imperial, seu prestígio somente aumentaria no ano que se iniciava. O reconhecimento do visconde, a partir de então, decolou devido à ampla divulgação de seus projetos de caridade nos jornais da Corte e a seu peculiar hábito de colecionar animais exóticos Foi presidente da Sociedade Portuguesa de Beneficência e, enquanto no cargo, doou cerca de 44 contos de réis, um valor escandalosamente alto, aos orfanatos da Corte, fato que chamou a atenção do imperador, que o agradeceu pessoalmente[1]. Alves Souto era, indubitavelmente, parte da alta burguesia do Rio de Janeiro, posição que sustentava por sua participação como principal sócio na casa bancária que carregava seu nome: a A.J.A. Souto & Cia.

As casas bancárias, na primeira metade da década de 1860, constituíam verdadeiros bancos de depósitos: captavam a poupança das muito empobrecidas classes populares e as revertiam em crédito para indivíduos ainda menos afortunados, um negócio lucrativo visto o *spread*, acima da média do mercado, praticado por essas instituições. (ALVARENGA, MANTUANO, 2020, pp. 22-24) Essas operações, no entanto,

[1] Informações sobre a vida pessoal e trajetória do visconde de Souto são dispersas, mas podem ser encontradas em periódicos como o *Jornal do Comércio*, *Correio Braziliense* e a *Gazeta do Rio de Janeiro*, além de uma coleção de cartas e pertences arquivados no Museu Imperial, à qual não foi possível o acesso.

não eram a única atividade exercida pelas casas bancárias da Corte, que sustentavam a opulência e o prestígio de negociantes como o visconde. Na realidade, elas se encontravam inseridas em uma complexa rede interbancária, na qual os grandes bancos da capital imperial e o próprio Estado brasileiro cumpriam papéis fundamentais, permitindo a diversificação das operações financeiras das casas bancárias.

A casa Gomes & Filhos, por exemplo, detinha em 1864 ao menos 4000 contos de réis em ações de diversas companhias. O pesado investimento em ações não era exclusividade dessa casa: a sociedade comercial Montenegro & Lima detinha ativos dessa natureza no valor de 1730 contos, cifra essa, assim como da instituição anterior, menor em comparação à realidade observada antes de setembro de 1864, mês no qual múltiplas casas faliram em decorrência da suspensão de pagamentos da A.J.A Souto. A análise pelo prisma da negociação de ações é relevante para esclarecer a inserção das casas no mercado de capitais, pois a posse de uma ação poderia desdobrar-se em cauções em outras instituições, garantias para o adiantamento de pagamentos ou simples investimentos visando dividendos. As casas bancárias eram, se comparadas a comissários e outros agentes individuais, grandes atores no mercado financeiro.

Embora atuassem extensamente na bolsa de valores do Rio de Janeiro, foi por meio de operações de desconto, redesconto e caução de letras e notas promissórias que as casas bancárias lograram levantar a maior parte de seu capital. Exercendo a função ora de adiantadoras de pagamentos de letras, ora de emissoras de bilhetes, as casas bancárias rapidamente repassavam esses papéis a outras instituições ou indivíduos,

para que esperassem a maturação do título, liberando assim, capitais imobilizados. O movimento de repasse de bilhetes, letras e notas promissórias era, por sua vez, facilitado por bancos ou outras casas bancárias: um terço do total de ativos da casa Oliveira & Belo, à altura de 1862, consista em letras, repassadas em sua maioria para Amaral & Pinto que, por sua vez, resgatou quase a totalidade desses valores no Banco Rural e Hipotecário. A Casa Souto, sozinha, repassou para outras instituições, à altura de 1864, 5450 contos de réis, valor superior a todo o orçamento do ministério do Império nesse mesmo ano[2].

Dessa forma, casas como a A.J.A. Souto & Cia estabeleceram maneiras de fazer circular seu capital cada vez mais rapidamente, impactando todos os integrantes da praça carioca, inclusive o Estado, que era parte fundamental do mercado de capitais. A relação entre esses dois atores – Estado e casa bancária – dava-se por intermédio da emissão e da compra de apólices da dívida pública, componente central no portfólio das casas bancárias e na condução da política econômica brasileira. A compra desse ativo é tradicionalmente papel quase exclusivo do Banco do Brasil desde sua refundação em 1853 como instituição detentora do monopólio de emissão monetária. Banco privado, mas com diretor apontado diretamente pelo imperador, o novo *player* no mercado de capitais detinha a tripla função de estabilizar o câmbio por meio do monopólio emissor, prover crédito à uma praça em expansão e financiar o estado imperial

[2] Dados referentes ao orçamento do Estado brasileiro, bem como totais de apólices da dívida emitidas em determinado ano, constam na Proposta e Relatório do Ministério da Fazenda, documento apresentado anualmente ao legislativo detalhando as contas públicas no ano fiscal anterior. Disponível digitalmente em: http://ddsnext.crl.edu/titles/106/items

(PELÁEZ, SUZIGAN, 1981; GAMBI, 2015). No entanto, no tocante ao financiamento estatal, evidências indicam uma atuação notória, ainda que em outra proporção, também das casas bancárias na compra dos papéis do governo no mercado primário, na década de 1860, incluindo uma parceria entre Gomes & Filhos e o Banco do Brasil que arrematou 5000 contos nominais, cerca de 81% de toda a emissão naquele ano (MINISTÉRIO DA FAZENDA, 1861). Se essa operação foi uma exceção comparada ao padrão usual de pequenos valores – que não passavam, geralmente, de 500 contos de réis – é inegável que, em luz desses fatos, a tese de que o financiamento do Estado imperial era competência exclusiva do Banco do Brasil e seus credores se torna passível de discussão.

Dado que a literatura aponta para a poupança das classes urbanas populares como principal forma de construção do capital das casas bancárias, fica evidente que, por meio da atuação das casas, essas classes urbanas também teriam um grau de impacto nas contas do Império (ALVARENGA, MANTUANO, 2016; VILLA, 2020). Dessa forma, mais do que um instrumento para bancar a filantropia ou o gosto por animais exóticos de homens como o visconde de Souto, as casas bancárias foram verdadeiras ferramentas de reversão da poupança popular carioca em recursos para um projeto de nação. Em suma, elas também bancaram o Império.

O debate historiográfico

A compreensão sobre a intermediação realizada pelas casas bancárias entre poupança e governo se dá por três eixos historiográficos

principais: o da dívida interna brasileira; aquele referente às relações de crédito e o mercado de capitais da Corte; e o da atuação específica das casas bancárias. Analisemos as três para explicitar a presente proposta interpretativa.

Primeiramente, o endividamento interno do estado deve ser compreendido como meio de financiar um projeto específico de Estado, sociedade e civilidade: para o Brasil de meados do século XIX, tal projeto era, indubitavelmente, o projeto saquarema Proponentes de um estado nacional balizado pelos ideais de ordem e civilização, os saquaremas contemplaram, sobretudo, os interesses de proprietários rurais escravistas em sua longa estadia na direção do Estado brasileiro (MATTOS, 2017)[3]. Nos âmbitos financeiro e monetário, seu projeto deveria garantir a estabilidade do meio circulante e sanar a crônica escassez de crédito na praça. Ambas a estabilidade monetária e disponibilidade de crédito eram condições *sine qua non* para a sustentação dos interesses dos supracitados proprietários rurais e exigiam o dispêndio de vultosas somas dos cofres públicos (GAMBI, 2015; KRAUSE, SOARES, 2022).

No que tange ao financiamento desse projeto, as obras de COSTA (2020) e CARRARA (2022) buscam explicitar a proeminência da dívida interna, para além dos impostos alfandegários. Os autores argumentam que o fato de as lideranças políticas do Império serem "sócios do estado" – isso é, saquaremas, oriundas de classes senhoriais escravistas – tornaria

[3] Foge do escopo do presente trabalho esmiuçar a atuação dos saquaremas enquanto classe senhorial à frente do Estado imperial. O tópico é complexo e suscita extensos debates na literatura. Como obras de referência ver: MATTOS (2017); KRAUSE, SOARES, (2022); SALLES (2017); PARRON, (2011).

contraprodutivo o tributo sobre sua atividade econômica para financiar um estado de orçamento calcado nessa mesma. Além disso, o peso dos demais tributos nacionais não alfandegários era diminuto: tais tributos compunham cerca de 4000 dos 27500 contos arrecadados entre 1849 e 1850, valor ínfimo se comparado aos quase 21000 contos provenientes da alfândega (MINISTÉRIO DA FAZENDA, 1850). Resta, portanto, para suplementar os cofres do império o endividamento, majoritariamente interno e viabilizado pelo Banco do Brasil dadas as vantagens ao Estado de deter dívida em moeda nacional.

O endividamento interno e defesa do câmbio foram tradicionalmente tidos como responsabilidade principal do Banco do Brasil, ao menos entre 1853 e a crise de 1864, período marcado, por uma constante expansão na atividade econômica, expansão essa, que demandava crédito e estabilidade monetária. Gambi (2015) é o grande expoente dessa tese, ao caracterizar o Banco do Brasil como o “banco da ordem”, executor no âmbito financeiro do projeto saquarema e principal comprador dos papéis do Estado. Intimamente ligado aos debates sobre a política econômica do império, o banco foi campo de disputas entre diferentes facções políticas no supracitado período. Dessa forma, seu monopólio de emissão foi perdido quando da ascensão de Souza Franco à pasta da fazenda no Gabinete da Conciliação de 1857 e prontamente restaurado em 1860 como parte do intenso debate no legislativo sobre como suprir crédito à economia aquecida do período. Esse debate será explorado em maior profundidade adiante.

Se, de fato, o banco da ordem era a maior instituição financeira do Império, a praça carioca não se circunscrevia ao Banco do Brasil: comissários, casas bancárias, montes-socorros, credores particulares e a caixa econômica, além, é claro, de outros grandes bancos, mantinham relações de crédito com indivíduos, instituições ou o Estado. Almico, Marcondes e Pereira (2022) destacam a multiplicidade de instituições financeiras no Rio de Janeiro, apontando, no entanto, para um movimento de institucionalização do crédito – cuja forma antes de 1850 é descrita por Penna (2019) – por meio da centralização da poupança popular na Caixa Econômica após o fim da Guerra do Paraguai (ALVARENGA, 2020).

A produção especificamente sobre as casas bancárias é vasta, porém circunscrita à praça carioca, e diz respeito principalmente à relação dessas instituições com grandes bancos. É difícil traçar correntes de pensamento bem definidas no campo, uma vez que as duas principais tendências na historiografia apresentam significativas semelhanças em suas interpretações. A primeira dessas correntes, composta por Guimarães (2012), Levy (1977), Piñero (2014) e Saes (1986), defende que as casas bancárias seriam entidades autônomas, atuando com os bancos ao invés de estarem subordinadas a eles. Atuariam num nicho financeiro não explorado, o do pequeno crédito concedido às camadas pobres urbanas, negligenciadas por bancos, dado que voltados à lavoura e às hipotecas, principalmente depois da Lei Hipotecária de 1864. Doravante, tal corrente será nomeada “autonomista”.

Uma segunda e mais recente corrente, encabeçada por Alvarenga (2016b), Villa (2016) e Vilella (2017), caracteriza explicitamente as casas

bancárias como instituições subordinadas aos bancos de emissão por conta de sua instrumentalização para o aumento da capacidade de criação de moeda por meio de empréstimos interbancários. Assim, ao emitir letras e vales a partir do capital obtido por empréstimos, as casas bancárias dariam mais liquidez ao mercado, cujo potencial seria atrofiado devido à Lei de Entraves, de 1860, mecanismo explicitado mais adiante. Seria essa, então, uma atuação comparável àquela dos bancos de depósitos da Corte, cujos lucros adviriam majoritariamente das taxas de descontos e da distribuição ou redesconto de letras para grandes bancos. Por conta da ênfase na subordinação entre bancos e casas bancárias, pode-se chamar essa tendência historiográfica de "dependentista".

Se é verdade que essas interpretações se assemelham em muitos aspectos, também é verdadeira a afirmação que há muitas lacunas a serem preenchidas, incluindo o papel das casas bancárias no mercado de ações, a descrição minuciosa de sua forma de levantar capital e, principalmente, sua relação com o governo imperial.

As casas bancárias, os metalistas e o Império: o mercado financeiro nos anos 1860

Em 22 de agosto de 1860, durante o gabinete do conservador Ângelo Moniz da Silva Ferraz, futuro barão de Uruguaiana, foi promulgada a lei nº 1083, conhecida na literatura como Lei de Entraves, medida crucial para o sistema financeiro imperial, ao menos até a perda definitiva da faculdade de emitir moeda pelo Banco do Brasil em 1866. Tal lei, a mais relevante realização do gabinete Ferraz no campo econômico, representou a vitória

da ortodoxia econômica em um debate sobre os rumos do sistema monetário imperial que se arrastada desde ao menos a refundação do banco do brasil em 1853. Tal debate, uma projeção no Brasil da disputa entre a *currency school* e a *banking school* inglesas, pautou a elaboração da política monetária nacional, caracterizada ora por períodos de primazia de uma escola, ora pela hegemonia de outra (VILELLA, 2020). Em linhas gerais, a ortodoxia metalista enxergava, na convertibilidade total e imediata do papel-moeda em ouro, uma condição *sine qua non* para a estabilidade do câmbio e da primazia do Banco do Brasil como braço financeiro da hegemonia saquarema. Concomitantemente, a posição papelista era de flexibilização da emissão e de controle da massa monetária por mecanismos de mercado, de modo a acelerar o crescimento econômico.

A Lei de Entraves foi a expressão última da vitória metalista nessa disputa porque colocou fim à pluralidade de emissão monetária até a crise terminal do império, período no qual o debate aqui apresentado, assim como a ampla maioria de seus proponentes, estava morto. Seu mecanismo previa a restrição da emissão de papel-moeda e vales ao dobro da quantia de metal disponível nos cofres de bancos que podiam fazê-lo, efetivamente dando um monopólio de emissão ao Banco do Brasil, única instituição capaz de suportar essa restrição. Em seguida, foi permitida a permuta de ações de companhias ferroviárias por apólices da dívida pública, efetivamente enxugando liquidez no mercado por meio da emissão de títulos públicos para a realização da operação. Somente entre 1860 e 1861, por exemplo, 9500 contos em apólices foram emitidos para a permuta de ações, valor correspondente a um quinto de toda a dívida nacional do ano

anterior (MINISTÉRIO DA FAZENDA, 1860). O impacto dessas medidas no mercado financeiro e nas contas públicas, portanto, foi imenso – para a satisfação de Silva Ferraz e seus companheiros metalistas – embora o súbito aumento dos gastos governamentais, ocasionado por essa possibilidade de permuta, tenha requerido formas alternativas de financiamento: foi quando entraram em cena as casas bancárias.

Geralmente fundadas com capital acumulado de indivíduos que exerceram outras funções típicas da burguesia brasileira – Manoel Gomes, principal sócio da Gomes & Filhos, por exemplo, era latifundiário, enquanto o visconde de Souto atuou como comissário na Corte por anos, negociando crédito à homens como Manoel – as casas bancárias movimentaram montantes colossais no mercado de capitais carioca. Essas instituições, porém, não formaram um bloco monolítico se analisadas sob a ótica de seus padrões de atuação no mercado: eram múltiplas casas com múltiplos nichos de mercado. Nos debruçaremos, portanto, sobre as 5 maiores casas da Corte, que juntas representaram 80% do total de ativos perdidos quando da crise de 1864 (ALVARENGA, MANTUANO, 2020). A saber, tais casas eram, em ordem decrescente de tamanho à altura de suas falências, a A.J.A. Souto & Cia, Gomes & Filhos, Montenegro & Lima, Oliveira & Belo e Amaral & Pinto.

Pode-se dividir essas instituições em três grupos de acordo com seus portfólios e sua inserção no mercado: um primeiro composto por Amaral & Pinto e Oliveira & Belo, um segundo integrado por Gomes & Filhos e Montenegro & Lima e, por fim, a A.J.A. Souto & Cia. O primeiro desses grupos parece, em uma primeira análise, confirmar a tese da corrente

dependentista, no entanto, uma análise mais aprofundada de sua atuação dá indícios de complementaridade. O segundo, por sua vez, foi parcialmente autônomo em relação aos grandes bancos e investiu mais pesadamente em ações e dívida pública; por fim, os negócios do visconde de Souto seguiram um padrão diferente por conta de sua maior escala, ainda que sua atuação fosse próxima daquela de Amaral & Pinto e Oliveira & Belo.

Comum a todas, no entanto, foi sua inserção plena no mercado interbancário por meio do desconto de letras em outras instituições financeiras, a fim de liberar um capital imobilizado em uma nota para empréstimos com taxas mais favoráveis. Tal movimento contribuiu para construir ativos em instituições maiores, especialmente no Banco do Brasil, indiretamente, portanto, contribuindo com o financiamento do Estado a partir das economias e operações financeiras do quotidiano urbano da Corte.

Olivera & Belo, Amaral & Pinto e os mecanismos de redesconto de letras

A casa bancária Oliveira & Belo foi fundada no ano de 1852 por Antônio Rodrigues de Oliveira, então comissário, e Antônio Francisco Belo, cuja biografia não foi possível traçar, com um capital de 33 contos de réis, que se multiplicaria, até 1862 em ativos no valor de 3259,6 contos (tabela 1). Com os ativos provenientes de depósitos e descontos de letras a taxas favoráveis, a casa construiu um portfólio que contava com ações, apólices da dívida pública e imóveis. No tocante à sua inserção no mercado de capitais, foi francamente integrada a outros bancos e casas bancárias. No

entanto, o mesmo não pode ser dito sobre sua relação com o Estado, distante e, quando presente, intermediada por outras instituições. Sua relação com outros bancos e casas bancárias pautou o *modus operandi* dessa instituição, que era credora na forma de letras com valores que chegavam a cerca de 1/3 de seu ativo, 1012,2 contos de réis nominais. Tais notas, por sua vez, foram redescontadas majoritariamente no Banco Rural & Hipotecário e na casa Amaral & Pinto.

Tipo de Ativo	Valor		Tipo de Passivo	Valor
Bens de raiz e moveis	250		Responsabilidades	802,32
Ações	512,647		Credores	581,269
Devedores	657,701		Letras a pagar	1619,054
Letras a receber	87,18		Letras Caucionadas a pagar	122,7
Caixa	20		Recibos a pagar	134,287
Ativos Particulares dos sócios	405,637			
CC no Banco Rural&Hipotecário	136,445			
Responsabilidades	802,32			
Apólices da dívida Pública	265			
Letras Caucionadas a pagar	122,7			
Total	3259,63		Total	3259,63
Nota: Valores em Contos de réu Fonte: Processo movido contra a casa. Arquivo Nacional - RJ. Código de referência 84.0.ACI.09704 - Fundo 84 - Número 129 Caixa 534 Maço 0C				

Imagem 1: Tabela de Balanço da Casa Bancária Oliveira & Belo em 1862. Fonte: autoral, 2024.

Amaral & Pinto, por sua vez, tem uma origem menos clara: sabe-se que foi fundada por Manoel dos Anjos Victorino do Amaral e Antônio José da Silva Pinto, ambos negociantes com capital inicial desconhecido (BRASIL, 1865). Não possuíam apólices da dívida, atuando como uma

espécie de banco de descontos, ou seja, sua principal operação financeira era o desconto e redesconto de notas promissórias visto o valor relativamente baixo sob a alcunha “devedores por conta corrente”, 4 contos, à altura de 1863 (tabela 2). Não atuava, dessa forma, como os bancos de depósitos tradicionais, caracterizados por empréstimos de curto prazo mediante a reversão da poupança depositada em seus cofres. Essa casa bancária, contudo, se tornou importante, na medida em que intermediou, por meio de redescontos, a Oliveira & Belo e o Banco Rural & Hipotecário. Somente nos 3 últimos meses de 1864, 162 contos de réis, em valores nominais, foram movimentados em conjunto com o Banco por meio do aceite, endosso e saque de letras diversas, em sua maioria oriundas de Oliveira & Belo, mas também provenientes do crédito não institucional.

Tipo de Ativo	Valor		Tipo de Passivo	Valor
Bens de raiz	120		Credores por CC	4
Bens moveis	1,53		Credores por letras Redescontadas	253,517
Contas em Oliveira&Bello	190		Credores por recibos	10
Devedores por Letras e Livros	275,525		Letras a pagar	514,5
Dinheiro em Caixa	5,5		Letras a prêmio	16,05
Hipotecas de D. Eugenia Maria do Carmo	20		Letras de favor	68
Letras redescontadas	253,512			
Total	866,067		Total	866,067

Nota: Valores em contos de Réu; Cerca de 300 contos de réis foram liquidados em 3 dias para dar conta das corridas em setembro de 1864, sua maioria em letras. Segundo o Relatório do governo imperial sobre as causas da crise de 64, o Banco do Brasil realizou essa operação.
Fonte: Concordata concedida a Amaral& Pinto. Arquivo nacional - RJ. Fundo NA - Ano 1864, Número 18, maço 1764.

Imagem 2: Tabela de Balanço da Casa Bancária Amaral&Pinto em 1863 Fonte: autoral, 2024.

Um exemplo dessa atuação pode ser encontrado na letra número

1505 de 1864, fruto de um empréstimo de 4 contos de réis contraído pelo capitão José Bernardo da Cunha com o negociante Francisco G. da Silva Araújo. Tal letra foi descontada na casa Amaral & Pinto que, por sua vez, a repassou ao Banco Rural & Hipotecário, o qual esperava por sua maturação no ano de 1865. O caso dessa letra é ilustrativo, na medida em que comprova que as barreiras entre o crédito institucional e o crédito pessoal "informal" são muito mais tênues do que se admite a literatura (PENNA, 2019). Comprovação essa, reforçada ao notar que o caso do empréstimo do capitão não é isolado: notas assinadas por comissários, fazendeiros, outras casas bancárias e até por um vidraceiro foram descontadas no Rural & Hipotecário pela casa Amaral & Pinto. O caso do vidraceiro é particularmente interessante por dizer respeito a uma ocupação típica da classe média urbana de sua época.

José Maria dos Reis, vidraceiro e comerciante de instrumentos ópticos, tomou um empréstimo substancial de 2 contos de réis – visto que seus negócios eram prósperos e sua loja se encontrava em processo de expansão, sendo visitada pelo Imperador em 1862[4] – junto à casa bancária Oliveira & Belo. A letra gerada por essa operação financeira foi prontamente endossada pela casa Amaral & Pinto e, assim como o bilhete do empréstimo ao capitão, repassada ao Rural & Hipotecário, que aguardou sua maturação em dezembro de 1864.

Partindo da premissa, já comprovada na literatura (ALMICO, MARCONDES, PEREIRA, 2022; ALVARENGA, MANTUANO, 2016; VILLA, 2020), que casas como Amaral & Pinto e Oliveira & Belo captavam a maior

[4] *Jornal do Commercio*. 2 de fevereiro de 1858 e idem 1 de janeiro de 1863

parte de seu capital da poupança popular, pode-se afirmar que a inserção desse par de casas bancárias nas redes de crédito se dava em dois eixos principais. O primeiro diz respeito à captação da poupança popular e sua reversão em empréstimos para classes médias e, eventualmente, às próprias classes populares, tema, como supracitado, já tratado na historiografia. O segundo eixo de inserção dessas instituições se deu no plano interbancário por meio do repasse de letras, que constituíram, portanto, ativos de grandes bancos. Se é fato que, por conta de limitações na documentação primária, esse movimento só pode ser esmiuçado por uma curta janela de tempo e com um único banco, também é verdade que o Banco Rural & Hipotecário estava fortemente ligado ao Banco do Brasil (GUIMARÃES, 2007), principal comprador da dívida pública imperial. Dessa forma, devido à profunda interconexão entre instituições, fenômeno inerente ao mercado interbancário de capitais, qualquer movimentação no ativo do Rural & Hipotecário significou um impacto em potencial no Banco do Brasil e, dessa forma, no financiamento do Estado Imperial. Também deve-se levar em conta que, embora os dados não especifiquem com tamanha riqueza de detalhes esse movimento para outras casas, eles certamente apontam para sua existência, inclusive em maiores ordens de magnitude: à altura de sua falência, a casa Gomes & Filhos possuía ativos descontados no Banco do Brasil no valor de cerca de 6000 contos.

É por meio desse movimento de descontos que se inseriam as casas bancárias no mercado de capitais da Corte. Tal inserção, à primeira vista um movimento ordinário, é parte, no entanto, de um fluxo maior de capitais que tem como ponto de partida a poupança e o crédito do

quotidiano urbano e, como ponto-final, os cofres do Império. Assim, uma vez que sua inserção no mercado primário era real, ainda que reduzida, as casas bancárias contribuíam ao financiamento do Império de forma indireta, por intermédio dos bancos valendo-se das finanças das classes urbanas, constituindo assim, um elo na longa corrente que uniu o orçamento imperial e as transações de seus cidadãos ordinários. Além disso, o entesouramento dessas notas promissórias nos cofres de bancos as retirava de circulação, de modo que contribuía – profundamente visto os elevados valores redescontados – com o projeto metalista de moeda completamente conversível. Dessa maneira, vidraceiros como José Maria dos Reis, os escravos de ganho que depositavam suas economias na casa Gomes & Filhos, comissários e negociantes, todos esses agentes bancavam, também, o Império, ainda que de forma indireta.

Se, à primeira vista, essa interpretação em muito se aproxima da corrente dependentista de pensamento sobre casas bancárias, é fato que a atividade dessas instituições não se limitava ao repasse de letras à bancos. Outrossim, todas as 5 casas analisadas possuíam ações, imóveis e apólices da dívida em seu ativo, embora sua importância variasse de acordo com a classificação das casas bancárias aqui proposta: Oliveira & Belo e Amaral & Pinto detinham menos desses ativos enquanto outras casas possíam, comparativamente, mais.

Ações, apólices e bens de raiz compunham 8,23% do ativo da casa Oliveira & Belo, 14,03% de Amaral & Pinto e 11,23% dos negócios da casa Souto; comparativamente, esses mesmos ativos eram 44,96% do total de Montenegro & Lima e 25% da Gomes & Filhos. Deve-se notar, no entanto,

que esses números – à exceção de Oliveira & Belo, cuja porcentagem data de 1863, subindo vertiginosamente para cerca de 44% quando da sua falência – correspondem ao montante informado pelas comissões administrativas das massas falidas dessas instituições e, em alguns casos, poderia ser muito maior antes das falências.

Isso se daria porque, no contexto das corridas bancárias que culminaram na crise de 1864, os primeiros ativos liquidados para fazer face às demandas populares foram ações e apólices da dívida. Exemplos incluem 300 contos de réis em letras pela casa Amaral & Pinto, 250 contos em apólices da dívida pela sociedade Montenegro & Lima e 450 contos em ações por Oliveira & Belo. Dessa forma, em graus variados a depender da casa bancária, essas instituições não dependiam exclusivamente dos bancos para realizar seus negócios. De maneira autônoma, negociaram ações e receberam dividendos, bem como se beneficiaram dos juros da dívida pública de modo que seu funcionamento era somente facilitado pelos bancos da corte.

Ao contrário, as conclusões aqui apontadas vão muito mais no sentido da complementaridade das atuações desses dois agentes por meio da inserção de cada um desses em um nicho específico. Os bancos tratavam diretamente com o Estado, enquanto as casas bancárias intermediavam esses bancos e as classes urbanas, estendendo o alcance do sistema financeiro formal às camadas da população tradicionalmente dele excluídas, contribuindo assim para que essas financiassem o Império. Isso não significa, no entanto, total alinhamento à corrente autonomista – embora as estratégias de investimento aqui expostas coloquem as casas

bancárias mais próximas dessa do que dos dependentistas – já que o desconto de letras e, por consequência o adiantamento de fundos essenciais, ainda constituíam mais de 50% do total de ativos de todas as casas. Dessa forma, se faz necessário compreender as estratégias de investimento em ações, apólices da dívida e imóveis para atestar o verdadeiro grau de autonomia das casas bancárias e demonstrar sua complementaridade com os bancos.

Gomes & Filhos, Montenegro & Lima e o fechamento do ciclo

A Casa Bancária Gomes & Filhos foi fundada em 1846 por Manoel Gomes Pereira, latifundiário; Luiz Gomes Pereira, seu filho; Antônio José de Moraes, comerciante; e José Antônio de Faria Sampaio, comissário. Em 1856 e 1859, Antônio José e José Antônio, respectivamente, se retiram da sociedade, levando à sua reestruturação, com um capital de 400 contos de réis, multiplicados em "marcha próspera" (BRASIL, 1865). A casa bancária se relacionava intimamente com o Banco do Brasil, seu principal parceiro de desconto de notas, mas também mantinha cauções no Union Bank of London e detinha ações de diversas outras entidades financeiras, que serão analisadas mais adiante (Tabela 3). Também é a casa que mais detinha apólices da dívida pública dentre as analisadas, embora a totalidade dessas estivesse em caução ao Union Bank, ao Imperial Bank, ao Banco do Brasil e a negociantes particulares.

Tipo de Ativo	Valor		Tipo de Passivo	Valor
Dinheiro em caixa	97,38		Credores privilegiados com caução por letras, ações e Apólices	6706,418
Depósito no Banco do Brasil	2000		Credores em contas correntes não caucionadas	1515,088
Dinheiro em contas em Buenos Aires e Pernambuco	504,705		Credores por letras e recibos ou nominativos de diversas origens	9284,959
Devedores por letras e outros efeitos	2738,825		Credores de domínio	949,785
Apólices da Dívida Pública e Ações diversas	10674,04		Credores de bens particulares dos sócios	111,971
Propriedades e outros bens da Casa Bancária	412,589		Responsabilidades descontadas no BB	5996,498
Devedores por CC	34,604		Responsabilidades descontadas no Banco Rural e Hipotecário	84,691
Valores em depósito e simples guarda	628,015			
Lucros e Perdas (deficit)	775,321			
Ativos Particulares dos sócios	702,746			
Responsabilidades descontadas no BB	5996,498			
Responsabilidades descontadas no Banco Rural e Hipotecário	84,691			
Total	24649,41		Total	24649,41

Nota: Valores em Contos de Réu; Tabela referente ao dia 31 de Outubro de 1864, após as corridas que culminaram na falência da Casa.
Fonte: BRASIL. *Relatório da Comissão Encarregada pelo Governo Imperial por aviso do 1º de outubro e 28 de dezembro de 1864 de proceder a um inquérito sobre as causas principais e acidentais da crise do mês de setembro de 1864*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1865

Imagem 3: Tabela de balanço da massa falida da casa Gomes & Filhos em 1864. Fonte: autoral, 2024.

Tipo de Ativo	Valor		Tipo de Passivo	Valor
Dinheiro em Caixa	1339,651		Letras a pagar	1728
Metais	2,192		Credores diversos	6198,558
Ações	1730,47		Portadores de Bilhetes	1740,246
Apólices da dívida pública	646,587		Conta Capital	521,2
Moveis	4			
Bens de Raiz	403,773			
Mercadorias	11,85			
Letras a receber	2572,194			
Devedores diversos	3153,417			
Ganhos e Perdas	323,87			
Total	10188		Total	10188

Valores em Contos de Réu
BRASIL. *Relatório da Comissão Encarregada pelo Governo Imperial por aviso do 1º de outubro e 28 de dezembro de 1864 de proceder a um inquérito sobre as causas principais e acidentais da crise do mês de setembro de 1864*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1865

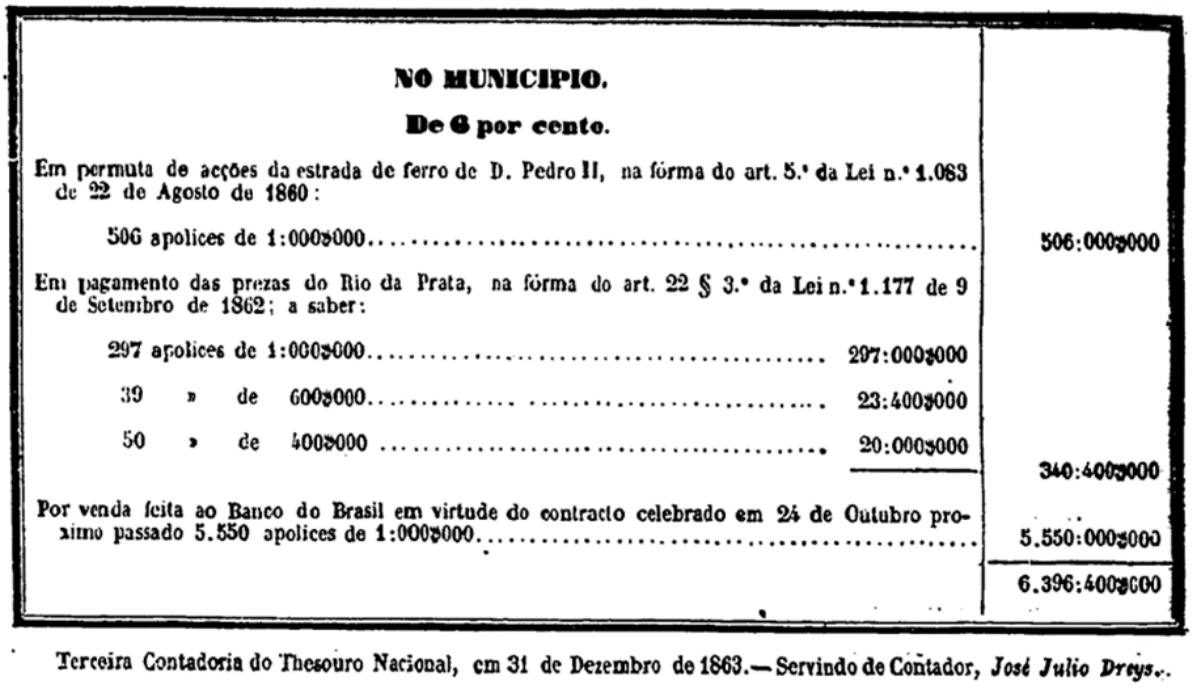
Imagem 4: Tabela de balanço da massa falida da casa Montenegro & Lima em 1864. Fonte: autoral, 2024.

De forma similar, porém com menos informação primária disponível, a casa Montenegro & Lima detinha ações e apólices da dívida, em montantes significantes, como parte de seu ativo. Fundada em 1849 por José Cardoso Pinto Montenegro e Albino José Fernandes Lima, a casa contava com 382 contos de réis de capital que, com o passar dos anos, se multiplicaram em um ativo total de 10188 contos, composto principalmente por letras e ações, com imóveis e apólices da dívida ocupando um lugar secundário no portfólio da casa (Tabela 4). Investia principalmente em papéis do Banco do Brasil, mas também era acionista da Companhia de Mangaratiba e da Companhia União e Indústria, secundariamente, além disso, detinha papéis menos importantes de 6 outras sociedades. As ações e apólices detidas pela casa eram mantidas livres, ou seja, não foram dadas como garantia a nenhum agente financeiro, embora a casa descontasse letras frequentemente no Banco do Brasil e no Rural e Hipotecário, montante que, em 3 dias de corrida bancária em setembro de 1864, chegou a 38,9 contos de réis. Não há informações para operações anteriores de redesconto de letras em bancos, embora seja seguro assumir que, assim como Gomes & Filhos, Oliveira & Belo e Amaral & Pinto, a casa também conduzisse esse tipo de operação em tempos de normalidade.

Se, por um lado, os volumes de descontos de letras, principalmente da Gomes & Filhos, aproximam esse par de casas bancárias do par já analisado, por outro, sua atividade no mercado de apólices da dívida e ações redefinem sua relação com os grandes bancos. Isso se deu na medida em que, geralmente, a compra desses ativos, principalmente de

apólices da dívida pública, era realizada no mercado secundário, com consequências para todo o sistema financeiro da Corte. Analisemos, primeiramente, as apólices da dívida pública.

É possível afirmar que a compra dos papéis do governo se dava principalmente nesse âmbito por dois principais motivos: primeiramente, as evidências de atuação das casas bancárias no mercado primário são poucas, ainda que existentes, e indicam valores substancialmente menores do que aqueles que constam nas contas dessas instituições. Em segundo lugar, as tabelas que tratam da movimentação desse ativo, isto é, suas compras e vendas, apontam para valores anuais superiores à toda a emissão de determinado ano. Em 1863, ano no qual as informações são mais abundantes, por exemplo, somente a casa Gomes & Filhos comprou apólices com valor nominal total de 8038 contos de réis, 125,6% de toda a emissão do mesmo período. Mesmo se descontadas as vendas realizadas pela casa, que totalizaram 1634,2 contos nominais, a diferença em favor das compras de apólices, 7873,8 contos, ainda é superior aos 6396,4 emitidos (Tabelas 5 e 6). Considerando que o *modus operandi* do Banco do Brasil, certamente principal *player* do mercado da dívida, era de imediatamente repassar as apólices leiloadas a taxas favoráveis (GAMBI, 2015), pode-se assumir com um grau de probabilidade eloquente, que essa era a origem da maior parte dos papéis comprados pelas casas bancárias. Tal tese sobre a origem das apólices da dívida se torna mais sólida ao constatar que, em meses nos quais o Banco comprou mais apólices da dívida, com em outubro de 1863, o volume adquirido pelas casas bancárias também aumentou.



NO MUNICIPIO.

De 6 por cento.

Em permuta de acções da estrada de ferro de D. Pedro II, na fórma do art. 5.º da Lei n.º 1.083 de 22 de Agosto de 1860:

506 apolices de 1:000$000 ..... 506:000$000

Em pagamento das prezas do Rio da Prata, na fórma do art. 22 § 3.º da Lei n.º 1.177 de 9 de Setembro de 1862; a saber:

297 apolices de 1:000$000 ..... 297:000$000
39 » de 600$000 ..... 23:400$000
50 » de 400$000 ..... 20:000$000

340:400$000

Por venda feita ao Banco do Brasil em virtude do contracto celebrado em 24 de Outubro proximo passado 5.550 apolices de 1:000$000 ..... 5.550:000$000

6.396:400$000

Terceira Contadoria do Thesouro Nacional, em 31 de Dezembro de 1863.—Servindo de Contador, *José Julio Dreys*.

Imagem 5: Tabela da dívida pública emitida no ano de 1863. Fonte: MINISTÉRIO DA FAZENDA (Brasil). Relatório do Ministério da Fazenda apresentado à Assembleia Legislativa (1863), p. 63.

Compradas				Vendidas			
Mês	**Valor nominal**	**Porcentagem do preço nominal**	**Valor pago**	**Mês**	**Valor nominal**	**Porcentagem do preço nominal**	**Valor recebido**
Janeiro	4	90	3,6	Janeiro	39,2	91 a 93	36,06
Fevereiro	55	89 a 91	49,883	Fevereiro	52,2	90 a 91	47,501
Março	232	89 a 90	208,691	Março	293	89 a 90	262,861
Abril	100	89 a 90	90,666	Abril	89,8	89 a 90	80,82
Maio	634	85 a 90	570,428	Maio	407,6	89 a 90	366,803
Junho	4	84 a 89	3,4	Junho	11	87	9,57
Julho	12	86 a 89	98,896	Julho	218	88 a 91	195,266
Agosto	132	88 a 89	116,905	Agosto	183	88 a 93	170,525
Setembro	62	88 a 94	56,41	Setembro	99,8	88 a 91	88,467
Outubro	6069	90 a 102	5529,347	Outubro	137	90 a 103	129,09
Novembro	618,8	96 a 102	618,261	Novembro	67,6	100 a 102	68,272
Dezembro	115,2	100 a 102	116,889	Dezembro	36	102	36,72
Totais	8038		7463,376	Totais	1634,2		1491,955

Nota: Valores em contos de réu
Fonte: BRASIL. *Relatório da Comissão Encarregada pelo Governo Imperial por aviso do 1º de outubro e 28 de dezembro de 1864 de proceder a um inquérito sobre as causas principais e acidentais da crise do mês de setembro de 1864*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1865

Imagem 6: Tabela mostrando apólices da dívida pública negociadas por Gomes & Filhos no ano de 1863. Fonte: autoral, 2024.

A compra de apólices repassadas por bancos constituiu o caminho

inverso daquele percorrido pelas notas promissórias: compradas dos bancos, interessados em taxas de juros favoráveis e no valor de revenda dos papéis, as apólices da dívida pública construíram ativo de casas como Gomes & Filhos e Montenegro & Lima. Uma vez nos cofres dessas casas, esses papéis poderiam atuar como garantia de empréstimos, serem revendidos ou pagarem os juros vencidos anualmente a razão de 6%, na maioria dos casos. Dessa forma, embora os volumes de transações com letras sejam, de fato, muito superiores aos relativos às apólices, nota-se que bancos e casas bancárias eram complementares, na medida em que o nicho ocupado pelas casas foi indiretamente explorado por bancos. A atuação das casas bancárias junto às camadas populares estendeu, portanto, o alcance dos grandes bancos da corte, permitindo-lhes diversificar seu ativo ao redescontar notas promissórias, ao passo que a atuação desses no mercado primário de dívida pública converteu-se, também, em ativos às casas bancárias. Assim, embora as casas bancárias não constituíssem instituições verdadeiramente independentes dos bancos, é difícil apontar uma subordinação uma vez que a relação entre essas instituições, ao menos da perspectiva das casas bancárias, era de ganho mútuo, ainda que em proporções diferentes.

Esse movimento é menos claro tratando-se de ações uma vez que dados sobre sua origem e destino intermediados por casas bancárias são ainda mais escassos que aqueles referentes a apólices. Sabe-se, no entanto, quais sociedades eram preferidas pelas casas bancárias como destino de investimentos e, nessa categoria, o Banco do Brasil é campeão com uma boa margem, constituindo 75,05% do valor total em ações

detidos por Gomes & Filhos e 90,57% para Montenegro & Lima. A preferência pelo ativo não é coincidência, uma vez que o Banco do Brasil era o maior parceiro comercial de ao menos uma dessas casas – não foi possível determinar onde Montenegro & Lima descontava suas letras – além de ser a maior instituição bancária do Império. Havia, aí, outra camada de interação entre casas bancárias e bancos, muito similar àquela das apólices da dívida, com o ativo constituindo importante parte do capital dessas casas. Seus valores eram, inclusive, superiores àqueles das apólices da dívida nas casas Oliveira & Belo e Montenegro & Lima.

Seja por meio de apólices da dívida pública ou por ações, é fato que parte considerável, mas não majoritária, dos lucros das casas bancárias advinha de meios alternativos ao desconto de letras, alinhando a atuação dessas instituições, ainda que não completamente, mais à corrente autonomista de pensamento. Deve-se notar, no entanto, que, para o financiamento do Estado imperial, a inserção das casas bancárias nas redes de crédito criou um ciclo virtuoso, no qual a poupança popular se converteu em empréstimos na forma de letras por meio das casas bancárias que, por sua vez, as redescontavam em bancos, construindo ativos para eles e liberando esse capital imobilizado para novos empréstimos. Uma vez maturadas as notas promissórias, o recurso daí resultante financiava o Estado Imperial por meio dos leilões da dívida, comprada pelo Banco do Brasil e repassada de modo a construir ativo em casas bancárias. Portanto, essas instituições ocupavam um nicho importante, complementar ao dos bancos, na medida que, com sua intermediação, permitia que as economias urbanas fossem aproveitadas,

indiretamente, para o financiamento do Estado.

Breves considerações sobre os negócios do Visconde de Souto

A casa A.J.A. Souto & Cia foi fundada em 1857 por Pedro Leopoldo dos Guimarães Peixoto, Antônio José Ferraz e Antônio José Alves Souto, sócio principal, e tem uma longa história de empréstimos junto ao Banco do Brasil por meio da caução e redesconto de notas promissórias. A partir de maio de 1863, a casa passou a operar com prejuízo, sofrendo sucessivas corridas, de modo que ficou dependente do Banco do Brasil para honrar seus compromissos mediante crédito que chegou à cifra de 20000 contos de réis em 1864. Em setembro de 1864, esse *modus operandi* chegou a seu limite com uma negativa do Banco do Brasil para oferecer 3000 contos adicionais mediante a caução de letras. Dessa forma, sem liquidez para encarar as corridas daquele mês – somente 27 contos de réis restaram em caixa após as corridas entre 10 e 13 de setembro, 0,08% do ativo total da casa – e incapaz de obter crédito, a casa Souto suspendeu seus pagamentos e abriu falência, levando consigo cerca de 100 outros agentes financeiros, desde negociantes até outras casas bancárias (MANTUANO, 2016).

A crise econômica que se seguiu forçou o relaxamento do estrito controle monetário que vigorava sobre a praça carioca desde 1860 ao forçar que o Banco do Brasil assumisse uma postura emissionista a fim de salvar a si mesmo e à praça. Dessa forma, pela primeira vez o Banco da Ordem, vítima da conjuntura de crise, atuou de maneira contrária à ortodoxia monetária dos saquaremas e abriu espaço para sua reorganização, não

mais como Banco da Ordem, mas como simples instituição hipotecária e de descontos em 1866 (GAMBI, 2015).

A casa Souto foi a casa bancária que mais se assemelhava a um banco de depósitos, entre aquelas aqui mencionadas, por lograr capturar massivos 24068 contos de réis da poupança urbana da Corte, capital prontamente revertido em empréstimos a taxas de 1% a 2% maiores daquelas praticadas pelo Banco do Brasil, garantindo um sólido lucro por *spread*. Suas atividades também incluíam o adiantamento de letras e seu redesconto em escalas muito maiores que das outras casas da Corte. Seu principal parceiro era o Banco do Brasil, que detinha cauções em letras no valor de 14411 contos de réis, além do Banco Rural & Hipotecário, do Brasileiro & Inglês e do Brazilian & Portuguese Bank, esses últimos usados exclusivamente como meio de redescontar letras com valor total, somente em 1864, de cerca de 7300 contos de réis (BRASIL, 1865). Além disso, a casa foi a única a tratar diretamente com o poder público – certamente devido à extensa rede de contatos pessoais do Visconde – de modo que ela financiou a construção de uma ponte em 1859 sobre o canal do Rio Maracanã a pedido do Ministério do Império (BRASIL, MINISTÉRIO DO IMPÉRIO, 1866).

Tipo de Ativo	Valor		Tipo de Passivo	Valor
Dinheiro em Caixa	27,027		Contas correntes	14456,167
Contas Correntes	24068,098		Credores diversos	14422,299
Letras descontadas	5489,079		Letras a pagar caucionadas	1814,9
Aluguéis a receber	22,109		Conta de Capital, Visconde de Souto	2555,215
Comissões	28,145		Pedro Leopoldo Guimarães Peixoto	164,964
Visconde de Souto, Conta de propriedades	3651,224		Antônio José Ferraz	49,329
Moveis do Visconde	23,8		Diversos empregados	14,47
Bens de P.L. Guimarães Peixoto	121,002			
Bens de A.J. Ferraz	41,817			
Diversos empregados	5,043			
Total	33477,344		Total	33477,344

Nota: Valores em Contos de Réu
Fonte: BRASIL. *Relatório da Comissão Encarregada pelo Governo Imperial por aviso do 1º de outubro e 28 de dezembro de 1864 de proceder a um inquérito sobre as causas principais e acidentais da crise do mês de setembro de 1864*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1865, Anexo B, p.69

Imagem 7: Tabela do balanço da massa falida da casa A.J.A. Souto&Cia em 1864. Fonte: autoral, 2024.

Assim, aos poucos, a Casa Souto se diferenciava, de seus pares: sua atuação somava a captação da poupança popular, traço marcante das contas de Oliveira & Belo, à comunicação direta com os bancos, papel de Amaral & Pinto na abertura do "ciclo" das casas bancárias. Dessa forma, a A.J.A Souto se fazia, comparativamente, mais independente de seus pares e de bancos para realizar suas operações que outras casas de portfólio similar. Além disso, seu ativo quantitativamente superior permitiu-lhe maior segurança contra corridas bancárias de menor escala. Dado que a poupança confiada às casas bancárias era composta principalmente por muitos pequenos credores em detrimento de uns poucos grandes, a capacidade maior de captação da Casa Souto significou que, para essa instituição, o impacto das ações do credor individual era consideravelmente menor (MANTUANO, 2016). Se, por um lado, isso a

tornava mais resiliente a flutuações pontuais no mercado que exigissem a retirada rápida de recursos de parte de seus clientes, por outro essa vantagem quantitativa pouco lhe favoreceu quando das corridas generalizadas de setembro de 1864.

Pelo eixo da inserção interbancária, a casa se comunicava com o Banco do Brasil, com o Banco Rural & Hipotecário, com o Brasileiro & Inglês e com o Brazilian & Portuguese Bank de forma similar àquela de seus pares. Nesse contexto, a ausência de ações e apólices da dívida pública, que atestariam o fechamento do ciclo, na tabela acima pode ser explicada pelo fato que esses ativos muito provavelmente foram liquidados para fazer face às corridas de 1864. É fato, no entanto, que a casa negociava em apólices da dívida e ações em valores significantes: além de 2000 contos em títulos da dívida que receberia da Companhia União e Indústria pouco tempo após sua falência, a casa detinha ações de companhias de navegação como ativo e há referências à liquidação de "outros papeis dessa natureza" em fontes contemporâneas (BRASIL, 1865). Há indícios, portanto, que a A.J.A. Souto atuava, também, na etapa de fechamento do ciclo, aproximando-se, assim, do par Gomes & Filhos e Montenegro & Lima.

Dessa forma, a A.J.A. Souto & Cia constituiu a mais completa casa bancária da praça carioca, na medida em que realizava em escala significativa todas as funções típicas a esse tipo de instituição. Além disso, sua linha de comunicação tênue, porém direta com o governo imperial, somada à sua escala aumentada contribuíram para uma autonomia maior, ainda que incompleta do restante do sistema interbancário. A análise da atuação da casa Souto, portanto, dá solidez à tese segundo a qual as

operações das casas bancárias da Corte se alinhariam mais, ainda que não completamente, à corrente autonomista de pensamento. Era a instituição de maior autonomia em relação ao resto do mercado entre seus pares e, ao mesmo tempo, a mais relevante à praça por conta do massivo volume de notas redescontadas nos cofres de grandes bancos. A casa Souto, portanto, em virtude do volume de seus negócios com o Banco do Brasil, foi parte importante no esforço de construção do banco da ordem. Consequentemente, as casas bancárias constituíram importantes parceiros no projeto dos saquaremas de financiarem seu Império na medida em que, por sua inserção na praça, contribuíram com a sustentação do braço financeiro do projeto tanto por meio da compra de dívida pública quanto pela construção de ativo nos bancos.

Considerações finais

Pelo exposto, demonstra-se uma harmonia entre a atuação de casas bancárias e o braço financeiro do projeto saquarema: por conta de sua posição privilegiada em um nicho pouco explorado na rede interbancária da Corte, essas instituições aumentaram o alcance do mecanismo de financiamento do Estado. Esse aumento se deu por meio da reversão da poupança popular em ativo bancário na forma de letras que, por sua vez, constituiu importante capital para o financiamento do Estado, intermediando assim, o Império e as classes urbanas da Corte. Esse fenômeno forma o primeiro movimento de um ciclo, completado pelo repasse de apólices da dívida e ações às casas bancárias de modo que esses papéis se comportaram como ativo das casas ou como garantia em empréstimos.

De acordo com a sua inserção nesse ciclo, podemos dividir as casas bancárias em 3 grupos, um primeiro composto por Oliveira & Belo e Amaral & Pinto; um segundo, por Gomes & Filhos e Montenegro & Lima; e o terceiro por A.J.A. Souto & Cia. O primeiro era estritamente dependente do Banco Rural & Hipotecário e obtinha a maior parte de seus lucros por meio do redesconto de letras nesse banco, muitas provenientes do crédito não institucional, apagando assim as barreiras entre crédito pessoal e crédito bancário. O capital proveniente desse redesconto era, então, emprestado a taxas favoráveis aos mesmos indivíduos que confiavam suas economias a essas casas.

O segundo desses grupos, por sua vez, além de redescontar letras em maior escala, complementava a atuação bancária por meio da compra das apólices da dívida pública repassadas principalmente pelo Banco do Brasil, de modo que estava ainda mais intimamente ligado ao financiamento estatal. A dívida pública – e, em menor medida, as ações – uma vez como ativo dessas instituições se convertia em garantia para empréstimos junto aos mesmos bancos dos quais tais papéis foram comprados ou simplesmente em fonte de dividendos estáveis, seguros e relativamente altos, em contraste com os muito mais arriscados empréstimos ao público.

Por fim, a atuação da A.J.A. Souto surpreende, na medida em que seu maior tamanho em relação a seus pares, associado à sua relação mais direta com o Estado resultou em um grau de dependência menor em relação à rede interbancária. Ainda assim, a maior parte de seus negócios de dava por sua inserção no mercado de capitais, inserção essa, que

permitiu que a Casa Souto levantasse fundos, redescontasse letras e negociasse apólices da dívida em escala superior a instituições similares e até a alguns bancos. Assim, pode-se afirmar que a casa Souto foi a casa bancária que mais perfeitamente sintetizou a atuação desse tipo de instituição ao realizar todas as atividades típicas das casas bancárias em escala aumentada e com impacto imenso na praça.

Dessa forma, embora imersas no mercado interbancário – assim como toda instituição financeira, para garantir sua rentabilidade – as casas bancárias atuaram mais como complementares aos bancos. Isso se deu porque, por meio de sua atuação junto às classes populares, elas estenderam o alcance dos bancos ao lhes permitir construir ativo na forma de notas promissórias das mais diversas origens, incluindo o crédito não-institucional. Igualmente complementar foi sua relação com o Estado, na medida em que possibilitava uma modesta diversificação do capital investido em apólices da dívida, tornando possível arrecadar mais fundos de diferentes origens. Além disso, por intermédio dessas instituições, os bancos e, indiretamente, a Caixa de Amortização poderiam se aproveitar dos produtos do crédito interpessoal – as notas promissórias – de modo que empréstimos do quotidiano urbano poderiam, e de fato, respingaram, uma vez maturados, nos cofres do Império.

Assim, constata-se que a atuação das casas bancárias era múltipla, de forma que não pode ser interpretada de maneira isolada, uma vez que perpassava todas as *stratas* da sociedade carioca. Por meio delas, se sustentava a caridade e excentricidade de um Visconde ou os negócios de um vidraceiro, que sustentavam, enfim, o próprio Império.

Fontes

Leis

BRASIL. Lei S/N, de 15 de novembro de 1827 - Do reconhecimento e legalização da dívida pública, fundação da dívida interna e estabelecimento da Caixa de Amortização. Rio de Janeiro, Secretaria de Estado dos negócios da Fazenda em 19 de Novembro de 1827. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim..-15-11-1827.htm

BRASIL. Lei nº 556, de 25 de junho de 1850 - Código Comercial. Rio de Janeiro, Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça em 1º de Julho de 1850. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim556.htm

BRASIL. Lei nº 1083, de 22 de agosto de 1860 - Contendo providencias sobre os Bancos de emissão, meio circulante e diversas Companhias e Sociedades. Rio de Janeiro, Secretaria de Estado dos negócios da Fazenda em 25 de Agosto de 1860. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim1083.htm

BRASIL. Lei nº 1.237, de 24 de setembro de 1864 - Lei Hipotecária. Rio de Janeiro, Secretaria de Estado dos negócios da Justiça em 27 de setembro de 1864. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM1237impressao.htm

Jornais e periódicos

Correio Braziliense (1850-1864). Disponível em: http://memoria.bn.br

Gazeta do Rio de Janeiro (1850-1864). Disponível em: http://memoria.bn.br

Jornal do Commercio (RJ) (1850-1864). Disponível em: http://memoria.bn.br

Outros documentos oficiais

BRASIL. Boletim de expediente do Governo – Ministério da Fazenda (1850-1865) Disponível em: http://memoria.bn.br

BRASIL. Relatório da Comissão Encarregada pelo Governo Imperial por aviso do 1° de outubro e 28 de dezembro de 1864 de proceder a um inquérito sobre as causas principais e acidentais da crise do mês de setembro de 1864. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1865

MINISTÉRIO DA FAZENDA (Brasil). Relatórios do Ministério da Fazenda apresentados à Assembleia Legislativa (1850-1864). Disponíveis em: http://ddsnext.crl.edu/titles/106/items

MINISTÉRIO DO IMPÉRIO (Brasil). Boletim de expediente do Governo – Ministério do Império (1850-1865) Disponível em: http://memoria.bn.br

Referências bibliográficas

ALMICO, Rita de Cássia Silva; MARCONDES, Renato Leite; PEREIRA, Walter Luiz. Relações de Credito no Brasil Imperial. In: ALMICO, Rita de Cássia Silva; PEREIRA, Walter Luiz (org.). História Econômica do Brasil Império. Niterói: EDUFF, 2022.

ALVARENGA, Thiago; MANTUANO, Thiago. *As duas pontas da crise: falências das casas bancárias em 1864 vistas de cima a baixo* in *América latina en la Historia Ecónomica* v.27 n.3. Cidade do México, 2020

_____. Os pequenos credores na bancarrota das casas bancárias cariocas em 1864. São Paulo: Anais do Congresso Latino-Americano de História Econômica, 2016

ALVARENGA, Thiago. A Caixa Econômica da Corte: Desenvolvimento, Centralização e Expansão da poupança Brasileira (1861-1889). 2020. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal Fluminense, Universidad de Murcia, Niterói/Murcia, 2020

CARRARA, Ângelo A. As finanças do Estado Brasileiro, 1808-1898. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

CARVALHO, José Murilo de. A construção da ordem e Teatro das sombras. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

CAVALCANTI, Amaro. O meio circulante nacional (1836-66). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1893.

COSTA, Wilma Peres. Cidadãos e contribuintes: Estudos de História Fiscal. 1 ed. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2020.

GAMBI, Thiago. O banco da ordem: política e finanças no império brasileiro (1853-1866). São Paulo: Editora Alameda, 2015.

_____. O debate político e o pensamento econômico no Império brasileiro: centralização de poder e monopólio de emissão no segundo Banco do Brasil (1852-1853). Almanack, Guarulhos, n. 9, p. 176-189, 2015.

GUIMARÃES, Carlos Gabriel. O Estado Imperial e o sistema bancário brasileiro: o banco do "Brasil de Mauá" e a reforma bancária de 1853.*In*: MARICHAL, Carlos; GAMBI, Thiago (org.) Historia Bancaria y monetaria de América Latina (siglos XIX y XX): nuevas perspectivas. Santander: Editorial de la universidad de Cantabria, 2017. p. 101-134.

_____. A Guerra do Paraguai e a atividade bancária no Rio de Janeiro no período 1865-1870: o caso Banco Rural e Hipotecário do Rio de Janeiro. Revista de História Econômica e Economia Regional Aplicada, HEERA, Juiz de Fora, v. 2, n. 3, p. 127-153, ago./dez 2007

KRAUSE, Thiago; SOARES, Rodrigo Goyena. Império em disputa: coroa, oligarquia e povo na formação do Estado brasileiro (1823-1870). Rio de Janeiro: FGV editora, 2022

LEVY, Maria Bárbara. História da bolsa de valores do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IBMEC, 1977

MATTOS, Ilmar Rohloff de. O Tempo Saquarema: A formação do Estado imperial. 7 ed. São Paulo: Editora Huitec, 2017

MANTUANO, Thiago. Os pequenos credores na bancarrota das casas bancárias cariocas em 1864. São Paulo: Anais do Congresso Latino-Americano de História Econômica, 2016

MILIBAND, Ralph. The State in Capitalist Society. Londres, Merlin Press, 2009

MILLS, Charles Wright. The Power Elite. Oxford: Oxford University Press, 2000

PARRON, Tâmis. A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.

PELÁEZ, Carlos Manoel; SUZIGAN, Wilson. História monetária do Brasil. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981

PENNA, Clemente Gentil. Economias urbanas: capital, crédito e escravidão na cidade do Rio de Janeiro c.1820-1860. 2019. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019

PIÑERO, Théo Lobarinhas. Os simples comissários: negociantes e política no Brasil Império. Niterói: Propietas; Universidade Federal Fluminense, 2014

SAES, Flávio Azevedo Marques de. Crédito e bancos no desenvolvimento da economia paulista 1850-1930. São Paulo: EDUSP, 1986.

SALLES, Ricardo (org.). Ensaios Gramscianos: Política, Escravidão e Hegemonia no Brasil Imperial. Curitiba: Primas Editora, 2017

SUMMERHILL, William R. Inglorious revolution: political institutions, sovereign debt, and financial underdevelopment in Imperial Brazil. New Haven: Yale University Press, 2015.

URICOECHEA, Fernando. O Minotauro Imperial: a burocratização do estado patrimonial brasileiro no século XIX. Rio de Janeiro: Difel, 1978

VILLA, Carlos Eduardo Valencia. As casas bancárias do Rio de Janeiro como bancos de depósito em 1864. Rio de Janeiro: 2016

_____. Microfinances in the banking houses of Rio de Janeiro in 1864. In: Business History, Londres, vol.62, n.3, 2020.

VILELLA, André Arruda. The political economy of money and banking in Imperial Brazil 1850-1870. Londres: Palgrave Macmillan, 2020

VILELLA, Guilherme. Os grandes clientes da Casa Souto em 1864. 2017. Tese (Bacharelado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2017.

ZILIOTTO, Guilherme Antônio. Dois séculos de dívida pública: a história do endividamento público brasileiro e seus efeitos sobre o crescimento econômico 1822-2004. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

Imagens

Imagem 1: Tabela de Balanço da Casa Bancária Oliveira & Belo em 1862, autoral, 2024.

Imagem 2: Tabela de Balanço da Casa Bancária Amaral&Pinto em 1863 Fonte: autoral, 2024.

Imagem 3: Tabela de balanço da massa falida da casa Gomes & Filhos em 1864. Fonte: autoral, 2024.

Imagem 4: Tabela de balanço da massa falida da casa Montenegro & Lima em 1864. Fonte: autoral, 2024.

Imagem 5: Tabela da dívida pública emitida no ano de 1863. Fonte: MINISTÉRIO DA FAZENDA (Brasil). Relatório do Ministério da Fazenda apresentado à Assembleia Legislativa (1863), p. 63. Disponível digitalmente no link: https://digitalcollections.crl.edu/record/1843?ln=en&v=uv#?xywh=-1044%2C968%2C2921%2C1830&cv=62 .

Imagem 6: Tabela mostrando apólices da dívida pública negociadas por Gomes & Filhos no ano de 1863. Fonte: autoral, 2024.

Imagem 7: Tabela do balanço da massa falida da casa A.J.A. Souto&Cia em 1864. Fonte: autoral, 2024.

ARTIGO

Representações das mulheres e magia no *O Asno De Ouro* de Apuleio

Isabela de Oliveira Fedorovicz*

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p687-720

resumo

Este trabalho procura analisar as representações das personagens Méroe, Pânfila e a mulher do moleiro, na obra *O asno de ouro*, que se envolvem com a magia em suas respectivas histórias e são descritas como maliciosas e perversas. Além disso, busca-se retirar do clássico elementos passíveis de análise por uma vertente feminista pós-moderna. Para tanto, buscou-se um diálogo direto com a área das letras clássicas na tentativa de compreender a estrutura da obra. Além disso, a partir de leituras feministas recentes, verificou-se a agência dessas personagens por meio da utilização da magia. Assim, apesar de se apresentar de forma incomum, o exercício da magia por elas, se configura como uma prática de poder dentro de uma sociedade regrada pelo comportamento feminino ligado ao matrimônio e devotado ao marido. Portanto, concluiu-se com a análise da obra que a magia servia como uma forma de poder dissociada das práticas da religiosidade romana oficial, tendo a figura feminina como sua principal representante.

PALAVRAS-CHAVES: Apuleio; Magia; Mulheres na Antiguidade.

* Graduanda no curso de História – Licenciatura pela Universidade Federal do Paraná. E-mail para contato: isabela_oliveirafz@hotmail.com. Este artigo é resultado de uma pesquisa de Iniciação Científica voluntária, do edital de 2023/24, também pela Universidade Federal do Paraná, de orientação da Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni.

Representações das mulheres e magia no *O Asno De Ouro* de Apuleio

Isabela de Oliveira Fedorovicz

Introdução

A obra *O asno de ouro* é datada do século II d.C. e foi escrita por um madaurense chamado de Apuleio. Desde o início do estudo da fonte pelos historiadores e pelos linguistas, a obra suscita inúmeros debates, sendo os principais sobre a intencionalidade e a originalidade da obra apuleiana. Por isso, buscando ampliar o entendimento acerca da fonte, intenciona-se neste texto estabelecer um diálogo entre a historiografia do assunto e os trabalhos do campo das Letras. A escolha do tema se deu pela necessidade de explorar a temática feminina em obras literárias, uma vez que a história das mulheres, assim como de outras minorias, foi subalternizada ao longo dos anos, sendo retomada já na segunda metade do século XX. Especialmente no que tange à história do Império Romano, as mulheres foram frequentemente relegadas à submissão ao masculino, que representaria a virilidade.

Contrariando essa perspectiva historiográfica tradicional, e já contestada, sobre a sociedade romana, para este trabalho, foram selecionadas três personagens femininas que possuem relação com atividades mágicas e são descritas de maneira pejorativa pelo narrador, mas que destoam dos ideais submissos. Assim, a pesquisa tem como objetivo analisar as representações das personagens Méroe, Pânfila e a mulher do moleiro, que se envolvem, direta ou indiretamente, com a magia. Nesse caso, as representações não definem o real significado que as mulheres romanas envolvidas com magia tinham em seu período, mas expõem o entendimento que o autor da obra, Apuleio, tinha em relação a esse grupo social, surgindo como resultado desse olhar, suas colocações

acerca das personagens analisadas ao longo do trabalho (Mac Ginity, 2015, p. 918). Ademais, pretende-se apresentar as discussões já existentes acerca da fonte, utilizando, para tanto, trabalhos, estrangeiros e nacionais, das Letras Clássicas e da historiografia. Também, partindo dos estudos feministas pós-modernos, pretende-se retirar do clássico elementos passíveis de análise por uma nova vertente, principalmente no que diz respeito ao estudo das mulheres.

O contexto de produção da obra apuleiana foi amplamente debatido entre seus estudiosos, principalmente sobre sua originalidade. Buscando uma visão mais ampla das leituras feitas sobre a literatura latina, utiliza-se no trabalho obras estrangeiras e nacionais. Inicia-se a discussão com os autores Jean Bayet (1966, p. 440), Ettore Paratore (1987, p. 792) e Zélia Cardoso (1989, p. 117), que propõem que Apuleio vivia em um contexto de reavivamento da cultura grega no mundo latino, fruto da decadência literária latina. Influenciado pela Segunda Sofística, impulsionada pelo neoplatonismo de Plotino, segundo esses autores, a língua latina foi substituída pela grega e a literatura passou a ser relegada aos escritores provinciais, em especial retores africanos. Ademais, Cardoso afirma que a escrita em prosa romana seria uma adaptação da poesia grega, fazendo surgir, assim, o romance, um gênero propriamente romano, tendo como primeiro exemplar o *Satyricon*, de Petrônio.

Contrapondo essa visão de decadência latina, Bruce Gibson (2008, p. 71) sugere uma influência da literatura grega na latina, oferecendo uma maior diversidade nesse período. Assim, Gibson defende uma continuidade entre a cultura grega e a cultura romana, evidenciada na

obra de Apuleio, visto que o madaurense teria continuado uma obra originalmente escrita em grego. Dessa forma, é explícito que esses autores caracterizaram o século II d.C. como o período de um renascimento cultural grego, que, por sua vez, seria resultado da primazia da cultura grega em relação à romana, que apenas copiaria sua semelhante. Entretanto, diante do exposto, é nítida a reciprocidade entre a literatura latina e grega nesse período do século II d.C, dando um aspecto de continuidade, assim como o argumentado por Gibson (2008, p. 71).

Além das discussões sobre o contexto, é fundamental abordar estudos como, por exemplo, os de P. G. Walsh (1982, p. 779), Salvatore D'Onofrio (2004, p. 121) e Stephen Harrison (2008, p. 213), que analisam a obra *O asno de ouro*. Na visão de Walsh, a obra original seria de Lucio de Patras, com uma mudança do clímax por Apuleio, que insere o último livro com um caráter autobiográfico. Ao final do texto, a intenção do autor madaurense era estabelecer uma moral religiosa ao se converter ao culto da deusa Ísis. Já para D'Onofrio, *O asno de ouro* apresenta um caráter altamente carnavalesco, de espírito dionisíaco, contrapondo-se à literatura grega com um espírito apolíneo[1]. Além disso, a narrativa apuleiana seria uma representação artística da experiência cotidiana, na qual se apresenta uma tendência de viver segundo o próprio instinto, podendo negar os valores socialmente aceitos, caso seja necessário. Enquanto que, para Harrison, o romance de Apuleio pode ser assim classificado por ser uma ficção em prosa extensa com personagens e enredos narrativos. Desse

[1] Nesse contexto, a literatura grega apolínea estaria relacionada ao belo, à razão e à ordem, enquanto a literatura latina dionisíaca teria um maior vínculo com a emoção, intensidade, desordem e liberdade.

modo, para ele, *O asno de ouro* se passa em um cenário de baixo realismo, com temas menos convencionais, tais como o roubo, sexo, fraude e magia.

Portanto, ainda que a literatura romana, muitas vezes, seja preterida pela grega em análises, fica evidente que é tão diversificada quanto. Além disso, no que tange os estudos históricos, a literatura é, muitas vezes, desconsiderada como potencial fonte para pesquisas por ser dotada de subjetividade. No entanto, como afirmado por Barthes (1983, p. 172), é a partir da escrita literária que o sujeito pode inserir sua subjetividade na História e, ainda que não apresente um retrato fiel da sociedade, a literatura pode fornecer os subsídios necessários para a compreensão da visão de mundo de seu autor. Desse modo, a literatura pode ser analisada como uma forma de linguagem e entendida como tal no processo de estudo histórico. Por isso, o diálogo entre a história e a literatura é extremamente profícua.

Em relação ao *O asno de ouro*, existem diversos elementos originais a serem ainda melhor explorados, como, por exemplo, as mulheres presentes na obra. Por isso, buscando trazer uma perspectiva dos estudos de gênero para o trabalho, utiliza-se o texto de Joan Scott (1995, p. 75), que argumenta gênero como uma construção social e discursiva, proveniente das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, ao passo que também significa as relações de poder.

Ademais, as proposições das teorias feministas pós-modernas relacionam-se com as de Scott ao negarem o determinismo natural e biológico, e afirmarem a impossibilidade de se ter uma identidade unitária e uma única experiência para todas as mulheres, categorizando-as como

algo único e universal (Lage e Nascimento, 2014, s.p.). Do mesmo modo, ao universalizar a mulher, o próprio homem é universalizado e não historicizado. Para as feministas pós modernas, o reconhecimento da diferença é fundamental, haja vista que se admite a existência de muitas verdades, experiências e papéis. Por isso, há a necessidade de "desconstruir" a visão de mundo masculina e sua linguagem, além de evitar análises que buscam origens e dicotomias.

A partir dessa ideia, surge a visão de agência feminina, que passa a ver as mulheres como responsáveis por promover transformações sociais, especialmente por meio do ganho do poder (Lage e Nascimento, 2014, s.p.). De acordo com Scott (1995, p. 86), essa agência se dá no interior do poder capilarizado e pode ser definida como uma tentativa de

> construir uma identidade, uma vida, um conjunto de relações, uma sociedade estabelecida dentro de certos limites e dotada de uma linguagem - uma linguagem conceitual que estabeleça fronteiras e contenha, ao mesmo tempo, a possibilidade da negação, da resistência, da reinterpretação e permita o jogo da invenção metafórica e da imaginação.

Outrossim, Lourdes Feitosa (2012, s.p., 2014b, p. 244) afirma que, a partir da noção de gênero não se busca uma história identitária, mas, sim, relacional, na qual sejam consideradas diferenças culturais entre homens e mulheres, além das diferenças biológicas, ampliando o significado de ser uma mulher ou um homem em uma determinada cultura e período histórico. Assim, a perspectiva de gênero adotada no trabalho visa analisar as definições de papéis e das relações de poder existentes na obra de Apuleio, a partir das representações das personagens mulheres que utilizam magia.

Obra apuleiana e suas discussões

A obra analisada, escrita por Apuleio, com o título inicial de *Metamorfoses*, é formada por onze livros que trazem a história de Lucio, viajante que chega na Tessália e, devido a sua curiosidade, é transformado em asno durante um ritual mágico ao trocar os frascos de unguento. Durante o período que está na forma asinina, Lucio vive diversas aventuras e as relata ao leitor. No último livro, volta a forma humana após iniciar-se nos mistérios de Ísis. Ao longo de toda narrativa, o leitor é apresentado a inúmeras subnarrativas independentes que narram os feitos de novos personagens e que, em sua maioria, abordam temáticas fantásticas e de adultério. Para o trabalho, duas das personagens a serem analisadas estão presentes nos livros I, II e III, ao passo que outra se encontra na subnarrativa no livro IX. Por isso, partindo da relação entre mulheres e magias na obra de Apuleio, ao longo do trabalho pretende-se analisar mais detalhadamente essas três personagens. O título de *O asno de ouro* foi dado posteriormente, popularizando-se por Agostinho de Hipona, em sua obra *Cidade de Deus*, já no século V d.C.

A partir de obras deixadas pelo autor de *Metamorfoses* e outras fontes suplementares, sabe-se que Apuleio nasceu na província romana de Madaura, na África, no século II d.C., e viveu sob os governos dos Imperadores Adriano, Antonino Pio e Marco Aurélio. Pertencente a uma família da oligarquia municipal norte-africana, teve sua formação inicial em Madaura, e, posteriormente, deu continuidade aos estudos em Cartago e Atenas, onde os completou (Neto, 2018, p. 77). Ao longo de sua vida, notabilizou-se como escritor, filósofo e orador. Dentre as suas obras, *O asno*

de ouro é o único romance e acredita-se que tenha sido escrito ao final de sua vida, entre os anos de 170 e 180 d.C. Para este trabalho, buscou-se um diálogo com estudos das Letras Clássicas, além da historiografia, a fim de evidenciar as principais discussões acerca da obra de Apuleio e compreender como ela foi estudada.

Inicialmente, retoma-se o texto de Paratore (1987, p. 796), que defende que Apuleio tomou como base o livro do patrense, no qual acrescenta uma aprendizagem do latim, justamente para evidenciar a perspectiva latina da obra. Ainda que não veja aspectos autobiográficos na obra, o romance teria um caráter edificatório no seu desenvolvimento, mostrando a evolução do protagonista ao abandonar sua personalidade deformadora, ao mesmo tempo que se enche com uma preocupação religiosa. Na mesma linha, no âmbito nacional, tem-se o trabalho de D'Onofrio (2004, p. 123) se propõe a discutir sobre o caráter do romance apuleiano. Segundo o autor, Apuleio romano é o autor, enquanto Lucio grego é o narrador. No entanto, ao final do romance, essa diferenciação é anulada, transparecendo um sincretismo autorial. Também, os traços autobiográficos presentes na obra serviriam para marcar a presença de Apuleio ao longo do texto.

Outrossim, Harrison (2008, p. 217) traz sua contribuição para o debate, divergindo dos autores anteriores. Para Harrison, o último livro do *O asno de ouro* é puramente satírico, sendo seu principal objetivo entreter e demonstrar a aprendizagem literária, filosófica e religiosa do autor, não tendo como princípio a conversão dos leitores para uma religião ou para uma filosofia platônica, ou ainda a exposição de traços autobiográficos.

Assim, segundo o autor, os temas religiosos e filosóficos que aparecem na obra servem apenas para exibir os conhecimentos do próprio Apuleio. Além disso, Harrison (p. 218) afirma que a obra apuleiana deriva de um original grego de Lucio de Patras, apenas com a adição final isíaco e a inserção de contos paralelos ao longo da história principal, as quais poderiam derivar dos Contos Milésios de Aristides, do período helenístico, traduzidos para o latim no século I a.C.

Para finalizar a discussão sobre a vida e obra de Apuleio, apresenta-se o texto de Sandra Bianchet (2020, s.p.). De acordo com a autora, não se conhece qual seria o primeiro nome de Apuleio, apenas sabe-se que ele fazia parte da *gens apuleia*. Com isso, muitos estudiosos passaram a conectar o nome do autor com o personagem Lúcio e alegar que esse seria o primeiro nome do madaurense. Todavia, Bianchet afirma que não adotará essa posição, visto que confunde o autor empírico com o narrador ficcional. Também, em outro texto, Bianchet (2010, p. 91) afirma que as subnarrativas contidas na obra caracterizam-se como uma forma de mostrar ao leitor de que o eixo narrativo central não é ficcional, dando, assim, maior credibilidade ao narrador. Essas narrativas paralelas normalmente são episódios que comentam a narrativa principal e apresentam outra versão para os fatos, já que, em sua maioria, são narradas pelo próprio personagem em forma asinina.

A partir das discussões apresentadas, depreende-se que Apuleio está situado em um mundo cultural diversificado, fazendo com que sua caracterização se dê de acordo com o recorte estabelecido por cada pesquisador, ora identificando-o com o personagem principal, ora como

apenas um autor. Tendo isso em vista, não é possível afirmar com certeza a identificação de Apuleio com o personagem principal, Lucio. Mas, de fato, é evidente a inserção da visão de mundo de Apuleio no *O asno de ouro*, perceptível em muitos momentos, como, por exemplo, quando explicita sua perspectiva acerca das práticas religiosas romanas e sobre o uso da magia. Outrossim, o estudo das mulheres presentes na obra tem suscitado novos problemas a serem discutidos. Especialmente no Brasil, as discussões sobre as mulheres apuleianas sob uma perspectiva de gênero parecem ter ganhado força a partir dos anos 2000 e, a partir desses debates, é possível estabelecer novos pontos de vista acerca da obra.

Mulheres na obra de Apuleio e as práticas mágicas

Para uma melhor compreensão das práticas mágicas no Império Romano, recorreu-se a alguns trabalhos da historiografia brasileira, buscando uma aproximação com os estudos recentes no Brasil, que tratam do assunto e o relacionam com a obra de Apuleio. A autora Nátalle dos Santos (2019, p. 146) afirma que no período imperial romano havia leis que criminalizavam e puniam as práticas mágicas, como, por exemplo, a *Lex Corneli de Sicariis et Veneficis*, instituída por Sila em 81 a. C. Entretanto, a historiadora ressalta que a lei não condenava diretamente o ato mágico, mas suas consequências para a sociedade. Desse modo, a magia é vista como algo perigoso e desviante, na medida em que poderia alterar a ordem natural do Império. Além disso, Santos (p. 147) faz uma distinção entre dois tipos de magia que existiam no período: magia goética e magia teúrgica. A teurgia era vinculada à religião e era incorporada aos rituais oficiais romanos, sendo o principal meio de comunicação entre os

sacerdotes e os deuses. Por isso, esse tipo de magia foi apropriada pelo platonismo, que buscou associar a reflexão filosófica e as manifestações da religiosidade popular. Já a magia goética, era aquela considerada maléfica e fora dos princípios religiosos romanos.

Na mesma linha, o historiador Erick Messias Costa Otto Gomes (2011, s.p.), afirma que a magia era uma ameaça ao equilíbrio cósmico, pois se tratava de práticas desenvolvidas pela vontade e desejo, almejando fins pessoais e privados. Justamente por se oporem aos ritos públicos, nos quais se veneram os deuses por meio de práticas coletivas e que objetivavam o equilíbrio e a harmonia da sociedade como um todo, a magia era exercida sempre em segredo. Ou seja, a atividade mágica particular era entendida como capaz de atuar sobre os deuses e o curso natural das coisas, caracterizando um ataque à lei instituída até aquele momento e que, por isso, é condenada.

Outrossim, o trabalho de Luciane Munhoz de Omena (2009, p. 100), entre outras coisas, procura estabelecer uma diferenciação entre a magia e as práticas religiosas populares. De acordo com Omena, o uso da magia era entendido como uma ameaça à sociedade, visto que obrigava as forças sobrenaturais a obedecerem aos homens, enquanto que, na religiosidade popular, era pregado o temor e obediência a essas forças, além de ser sacralizada. Nesse sentido, a figura da feiticeira, normalmente retratada como velha, é causadora de temores na sociedade, já que não é vista como algo meramente abstrato.

Ademais, no texto de Semíramis Silva (2009, p. 10) que aborda aspectos da religiosidade de Apuleio, considerando magia e filosofia, a

historiadora afirma que a magia afastada das concepções religiosas, vinculada ao privado, é uma espécie de sacrilégio e leva o praticante a certo constrangimento, podendo ser considerada uma prática maléfica e charlatã. Por outro lado, uma outra magia explorava elementos religiosos, ligados a filosofias e ritos, não sendo punida por lei e que operava coletivamente na crença da condição da ação divina, sendo incorporada em rituais de deuses da religião oficial romana e em estudos filosóficos, ficando conhecida como teurgia. Em razão disso, o homem religioso admira com humildade e submissão uma determinada divindade, ao passo que o mágico obriga as forças sobrenaturais para conseguir algo que deseja.

A partir desses estudos, foi possível compreender a maneira que diferentes práticas mágicas eram vistas no Império Romano, em especial no século II d.C. Como salientou Omena (2008, p. 17), a feiticeira terá um papel importante no imaginário coletivo. Por isso, buscando estabelecer uma relação entre as práticas mágicas e as mulheres, recorreu-se a outros trabalhos sobre a temática. Em seu trabalho, Emanuelle Freitas (2019, p. 11) alega que as ligações entre a bruxaria e as mulheres acontecia de maneira corriqueira nesse período, haja vista que eram acusadas de enfeitiçarem seus objetos de desejo, podendo envenená-los por vingança ou amor não correspondido. Outrossim, a autora traça um perfil comum às feiticeiras romanas: praticantes de ritos e encantamentos sepulcrais e ladras de partes de cadáveres, evidenciando a necromancia como feitiçaria. Porém, Freitas (p. 23) destaca que essa denominação podia estar atrelada a qualquer prática que não estivesse nos ritos padrões. O fato de ser

vinculada às mulheres aconteceria por essas serem mais suscetíveis a religiões e práticas estrangeiras.

Já a historiadora Sarah Tolfo (2017, p. 3), analisa as representações de praticantes de magia na literatura romana e grega, contrapondo-as quando preciso. Logo de início, Tolfo (p. 3) salienta que, na literatura, a mulher praticante de magia que tinha como alvo um homem, o emascula, tornando-se a figura viril e incorporando seus valores. Nesse contexto, essa produção literária tem mais força a partir do Império, quando uma autonomia financeira feminina é recebida como ameaça ao bem-estar do Estado. De acordo com a historiadora, enquanto na literatura grega as feiticeiras são nobres e belas, preocupadas com o matrimônio e o casamento, na literatura romana são retratadas como velhas, feias, libidinosas e preocupadas com o lucro pessoal.

Sendo assim, Tolfo (p. 8) aplica a designação de *masculae libidinis* às praticantes de magia da literatura latina, visto que, a maioria delas, utilizam a magia para perseguir homens que eram objetos de seus desejos sexuais ou para ocultar atos de adultério. Para a autora, as duas principais características que complementam o desejo exacerbado é a comparação das feiticeiras com animais selvagens e a luxúria em suas mais diversas formas. Contudo, para ela, essa produção literária representa uma visão masculina insegura sobre os avanços femininos, servindo ao propósito de ridicularizar as mulheres que utilizavam magia e os homens que se envolvessem com elas, descrevendo-as de formas estereotipadas e caricatas.

Além disso, o texto do historiador Gabriel Teixeira (2021, p. 66) aborda a temática sob a perspectiva das personagens latinas classificadas como *anus ueneficae*. Essa categorização varia, segundo ele, pelo gênero literário e o tipo de ação narrada, mas pode se classificar como um grupo coeso que era caracterizado por prejudicar outras pessoas por meio de encantamentos e poções, invocação de fantasmas, controle de elementos da natureza, a capacidade de metamorfose em animais, entre outras características. Todavia, a descrição de algumas personagens de Apuleio se distanciam desse grupo, fazendo com que Teixeira (p. 73) proponha que isso ocorreu por conta do distanciamento geográfico do autor madaurense, situado fora do continente europeu, e, por isso, pela falta de proximidade com o imaginário popular da Península Itálica.

Desse modo, a partir dessas leituras, identifica-se o vínculo existente entre praticantes de magia e as mulheres, estabelecendo as visões negativas sobre as mulheres praticantes de magia no período do Império Romano e suas representações na literatura como seres abjetos e não passíveis de confiança. Especialmente na obra *O asno de ouro*, de Apuleio, isso se torna perceptível quando o narrador compara os destinos dos personagens que se envolvem com mulheres feiticeiras ou têm algum contato com a magia goética com os que não se deixam levar pela curiosidade e permanecem na religião oficial, vide o exemplo do protagonista Lucio, que passa por muitas desventuras até retornar à forma humana, ao ter contato com a religião mistérica.

Nesse sentido, a historiadora Luciane Omena (2001, p. 66) afirma que as mulheres são apresentadas sempre como vinculadas a um elemento

masculino que as conduz em suas ações cotidianas, sendo moldadas sob os parâmetros da submissão. Inclusive, a autora salienta que a própria historiografia coloca a mulher como submissa ao homem. Caso contrário, ela é maléfica com eles. No entanto, a historiadora alega que as mulheres tinham suas estratégias de afirmação social, evidenciadas no romance apuleiano, tais como o casamento e a magia. Em relação à magia, Omena (2009, p. 103) defende que o eixo central da obra de Apuleio fundamenta-se no uso da magia sem a intervenção divina, demonstrada na transformação do personagem principal em asno quando entra em contato com ela. Isto é, a metamorfose acontece como uma forma de punição ao indivíduo. Entretanto, as personagens femininas que se envolvem com rituais mágicos são inconsequentes por não terem a permissão dos deuses e por o fazerem visando unicamente interesses pessoais, causam inúmeras desordens sociais. Assim, para Omena (p. 106), Apuleio critica a atividade mágica que não estivesse ligada ao culto religioso, sendo consideradas fúteis.

Do mesmo modo, Omena (2001, p. 69) defende que mesmo que as mulheres, convencionalmente, ficassem restritas ao ambiente da casa, poderiam buscar uma maior autonomia individual, como a magia, por exemplo. Então, Omena (2009, p. 111) alega que essas personagens de Apuleio utilizam os mecanismos opressores para escapar ao controle e à opressão. Dessa forma, para a historiadora, Apuleio teria escrito esse romance como forma de alerta para seus contemporâneos, objetivando uma retomada dos valores e costumes mais tradicionais do casamento,

não tanto pela autonomia feminina, mas pelo descaso masculino frente a uma instituição tão sagrada.

Dando continuidade aos estudos de Omena, Erick Gomes (2011, s.p.) defende que a magia e a sexualidade seriam as principais formas de expressão social das mulheres apuleianas, pois possibilitavam uma certa autonomia a elas, ainda que estivessem inseridas no espaço matrimonial. Segundo a análise de Gomes, Apuleio descreveu papéis de gênero socialmente corretos, os quais são deturpados pela transgressão feminina. Sendo assim, cria-se uma inversão de poder entre homens e mulheres, haja vista que eram as feiticeiras que tinham os conhecimentos das artes mágicas para conquistar seus benefícios e ampliar seus domínios para além do espaço da casa, em detrimento da sociedade comandada pelos homens.

Novamente, retoma-se o trabalho de Nátalle dos Santos. De acordo com a historiadora (2019, p. 145), no universo criado por Apuleio, as feiticeiras são extremamente poderosas, porém tudo o que fazem é com base em motivações pessoais, principalmente ligadas aos desejos sexuais e amorosos. Portanto, para Santos (p. 157), o conhecimento da magia era uma área de disputas masculinas, como uma forma de exercer poder sobre outra pessoa, por isso, quando utilizado pelas personagens femininas para obtenção dos próprios objetivos, é encarado como uma ameaça à ordem romana, haja vista que a posição da mulher deveria ser de submissão aos homens nos espaços públicos e privados.

Também, mais uma vez retorna-se ao trabalho de Emanuelle Freitas (2019, p. 13), que defende a ideia, a partir de sua leitura da obra, de que as

mulheres romanas apenas teriam voz por meios sobrenaturais. Além disso, as personagens femininas tinham um poder de atração, já que atraem os jovens que nelas despertam interesse e se apaixonam por eles, trazendo, com isso, o caráter negativo da utilização da magia. Por isso, a autora reforça que o autor madaurense construiu mulheres fortes, independentes e corajosas, tendo em vista que fazem o que querem, independentemente do protocolo da sociedade, colocando-se acima das regras sociais. De acordo com Freitas (p. 24), o lugar de fala dessas mulheres se dá a partir do uso de um fator transcendente, sendo respeitadas pelas suas práticas e não por seus papéis sociais. Ou seja, a partir da feitiçaria a mulher apuleiana teria um lugar de fala e sua virtude seria verdadeiramente reconhecida.

Tendo em vista essas leituras do feminino na obra do *O asno ouro*, evidenciando a agência das personagens femininas, selecionou-se três personagens para a análise: Méroe, Pânfila e a mulher do moleiro. As três têm em comum a relação com a magia e, em razão disso, recebem adjetivos negativos ao longo de suas histórias, além de serem retratadas como ameaçadoras para a sociedade romana. A escolha dessas personagens, além de atender ao critério da relação entre mulher e magia, apresenta três perfis diversificados no romance. Enquanto a primeira é solteira, Pânfila e a mulher do moleiro são casadas, mas praticam o adultério, diferenciando-se por suas posições sociais. Justamente pela diversidade apresentada, é inegável que o estudo das personagens auxilia na compreensão da narrativa como um todo e levanta novas questões acerca da obra.

O uso de magia pelas personagens de Apuleio

A primeira personagem a ser analisada é Méroe, que aparece logo no primeiro livro da obra, na subnarrativa de Aristômenes, que ao encontrar seu amigo Sócrates em situação pesarosa é informado do ocorrido. Sócrates havia se envolvido com Méroe, uma poderosa feiticeira que usava dos recursos mágicos para obter o que desejava. Logo de início é descrita da seguinte forma: "Uma feiticeira com poderes divinos, poderosa a ponto de fazer descer o céu, suspender a terra, petrificar as fontes, dissolver os montes, emergir os Manes, submergir os deuses, extinguir os astros, até mesmo iluminar o Tártaro." (Met, I, 8).[2]

Méroe é descrita como uma taberneira que tem altas habilidades das artes mágicas, pois a usa para a prática da vingança e para a conquista de seus amantes. No entanto, essa magia pode se caracterizar como uma magia goética (Santos, 2019, p. 146). Por não ser casada, é uma personagem que é apresentada completamente livre do domínio masculino e, com isso, distante do ideal para uma mulher do período, haja vista que o matrimônio era considerado um dever cívico. Soma-se a isso o fato de ter uma taberna própria, possuindo uma independência financeira e uma liberdade para transitar pelas ruas durante a noite. Ou seja, Méroe não só não é casada, como também consegue viver estavelmente sem necessitar de um homem, haja vista que seu negócio é sua própria fonte de renda.

[2] "'Saga' inquit 'et divini potens caelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, manes sublimare, deos infimare, sidera exstinguere, Tartarum ipsum illuminare.'"

Na primeira descrição que Sócrates faz de Méroe, ele destaca sua avançada idade combinada com uma atratividade: “Uma tal de Méroe, uma mulher já velha, mas até que atraente” (Met. I, 7)[3]. Logo, o personagem masculino se deixa levar pelo desejo e se envolve com a feiticeira, a qual se destaca por estar “invadida pelo fogo do desejo” (Met. I, 7)[4]. Ainda que fosse poderosa e utilizasse a magia como forma de atrair seus amantes, chama a atenção que com Sócrates isso não foi necessário. Na verdade, o personagem, em sua narrativa, revela que “Foi só esse pobre coitado aqui dormir lá uma vez para contrair a doença de querer ficar agarrado na velha.” (Met. I, 7)[5]. E foi justamente ao se envolver com Méroe que Sócrates perdeu tudo o que tinha e ficou em uma situação degradante, sendo ajudado por seu amigo.

Além da velhice e feiura, de acordo com Teixeira (2021, p. 66), a menção à inversão dos elementos da natureza é frequente na associação às feiticeiras latinas. Nesse caso, Méroe é descrita como uma feiticeira com poderes divinos e o que se segue é, justamente, um detalhamento da sua capacidade de alterar a natureza, podendo, até mesmo, fazer com que os deuses submergissem. Ou seja, com o uso da sua magia de inspiração não religiosa, essa feiticeira era capaz de controlar os deuses e tudo o que havia na natureza, distanciando-se, assim, da religiosidade oficial romana e, novamente, não necessitando da intervenção masculina para o contato com o divino, pois conseguia fazer isso pelas suas práticas mágicas.

[3] “Et utpote ultime affectus ad quandam cauponam Meroen, anum sed admondum scitulam”.
[4] “Quae me nimis quam humane tractare adorta cenae gratae atque gratuitae ac mox origine percita cubili suo applicat”.
[5] “Et statim miser, ut cum illa acquievi, ab único congresso annosam ac pestilentem coniunctionem contraho”.

Outro elemento que se destaca é a sua associação com personagens mitológicas gregas, possivelmente pelo ideal compartilhado durante o período da Segunda Sofística. Ao relatar um episódio em que os moradores de um local se revoltaram contra ela e pretendiam matá-la, Aristômenes a associa com a figura de Medeia[6] por sua astúcia e sagacidade, visto que antecipou o ocorrido e reverteu sua situação:

> Mas ela reverteu essa situação com a força de suas artes mágicas. Tal como a famosa Medeia, a quem bastou um único dia de indulto concedido por Creonte para, com chamas de uma coroa, reduzir tudo a cinzas – o palácio, o velho rei e sua filha -, também a ela um dia foi o bastante. (Met. I, 10).[7]

Da mesma forma, quando concretiza seu ato de vingança contra Sócrates, relata a Pântia e compara a situação com a de Ulisses e Calipso, além de referir-se ao ex-amante como Endímion e Ganimedes[8]:

> Aqui está ele, meu precioso Endímion, é ele o meu Ganimedes, que por dias e noites aproveitou de mim e de minha juventude, mas que agora, além de pisar nesse amor, me difama e ainda por cima arquiteta fugir. E eu, por causa da astúcia desse Ulisses,

[6] Personagem da mitologia grega com inúmeras versões. Em sua história popularizada por Eurípides, Medeia é retratada como uma estrangeira, vingativa e dotada de poderes mágicos.

[7] "Quod consilium virtutibus cantionum antevertit, et, ut illa Medea unius dieculae a Creone impetratis indutiis totam eius domum filiamque cum ipso sene flammis coronalibus deusserat".

[8] Presentes na Odisseia, de Homero, Calipso se apaixona por Ulisses após um naufrágio e os dois permanecem juntos por sete anos, até que o herói grego anseia voltar para casa e Zeus ordena que Calipso o deixe ir. Com a partida de Ulisses, Calipso sofre de saudade pelo amado. Endímion é um jovem vinculado ao sono eterno e à deusa da lua, Selene. O motivo de seu sono varia de acordo com a tradição. Já Ganimedes, aparece pela primeira vez na Illíada, chamando a atenção de Zeus por sua beleza e, por isso, foi levado pelo deus para ser o copeiro no Monte Olimpo, onde Zeus concede ao jovem a imortalidade. Novamente, existem outras versões do mito conforme a tradição.

> evidentemente farei o papel de Calipso, a chorar a eterna solidão. (Met, I, 12)[9]

Em todos esses casos, a característica da juventude e/ou beleza estão presentes. Ou seja, Méroe descreve Sócrates como o seu completo oposto, ainda que não intencionalmente, visto que, no início da subnarrativa, ele a havia descrito como sendo velha. Também, é interessante que Méroe se autodescreve como jovem, contrastando com a caracterização feita no início da narrativa pelos personagens masculinos. Além disso, mesmo buscando a vingança, Méroe descreve o personagem associado à beleza e como causa de seu sofrimento posterior.

Outrossim, ao longo da narrativa, é perceptível a autonomia da feiticeira não só para conseguir atrair seus amantes, mas como forma de vingança. No relato de Sócrates, ele revela que ao se sentir ameaçada pela concorrência de um taberneiro, transformou-o em rã: "Um taberneiro vizinho e por isso, concorrente, ela desfigurou em rã" (Met, I, 8).[10] Na sequência, Méroe condena a esposa de um dos amantes a uma gravidez eterna por ter espalhado comentários sobre sua lascívia. De acordo com Tolfo (2017, p. 10), esse ato demonstra um completo desprezo pela maternidade. Novamente, Méroe foge ao ideal de boa matrona romana.

Desse modo, a partir da subnarrativa de Aristômenes, é notória a representação de Méroe como uma pessoa maléfica. Ao mesmo tempo, a personagem, por meio de suas atitudes, descumpre os ideais de gênero ao se comportar de maneira totalmente oposta ao esperado. Ao se distanciar

[9] "'carus Endymion, hic Catamitus meus, qui diebus ac noctibus illusit aetatulam meam, hic qui meis amoribus subterhabitis non solum me diffamat probris, verum etiam fugam instruit. At ego scilicet Ulixi astu deserta vice Calypsonis aeternam solitudinem flebo'".
[10] "Cauponem quoque vicinum atque ob id aemulum deformavit in ranam".

do dever cívico do casamento e da maternidade, ela tem completa autonomia em relação aos homens, facilitada, de certa forma, pelo seu conhecimento técnico da feitiçaria, que amedronta a região e mantém-na sob seu controle. Logo, a magia usada por Méroe é a fonte principal de sua autonomia.

A personagem Pânfila é esposa de Milão, hospedeiro de Lucio, e aparece pela primeira vez no livro I. Ela é uma senhora de uma alta posição social que utiliza da magia para atrair seus interesses sexuais, sendo temida por toda a região. Por isso, quando Lucio encontra Birrena, que o considera como sobrinho, ela o alerta sobre o perigo da proximidade com Pânfila, ao dizer:

> Tenha cuidado, mas muito cuidado mesmo com as artes perniciosas e os encantos criminosos daquela Pânfila, que é casada com o tal Milão, que você disse ser seu anfitrião. Dizem que ela é a bruxa líder, a mestra em se tratando de feitiço sepulcral. (...) Na verdade, assim que ela põe os olhos num rapaz de bela aparência, fica fascinada pela beleza física dele e sem demora concentra nele não só o olhar, mas também o pensamento. Envolve-o com palavras doces, invade seu espírito, prende-o a ela com laços eternos de amor profundo. (Met. II, 5).[11]

Assim como Méroe, Pânfila é representada como libidinosa e como utilizadora de magia para conquistar amantes. No livro III, ao não obter resultados para ficar com seu interesse amoroso, Pânfila resolve se metamorfosear em ave e ir até ele. Nesse momento, Fótis mostra a Lucio, que narra, maravilhado:

[11] "cave tibi, sed cave fortiter a malis artibus et facinorosis illecebris Pamphiles illius, quae cum Milone isto, quem dicis hospitem, nupta est. Maga primi nominis et omnis carminis sepulcralis magistra creditur (...) Nam simul quemque conspexerit speciosae formae iuvenem, venustate eius sumitur et ilico in eum et oculum et animum detorquet. Serit blanditias, invadit spiritum, amoris profundi pedicis aeternis alligat.".

> Certo dia, passadas algumas noites em que vivemos prazeres dessa mesma natureza, Fótis (...) revelou-me que sua senhora, porque nada, técnica nenhuma que tinha empregado, estava adiantando para ficar com seu amor, tinha resolvido que naquela noite iria se transformar em ave e voar até seu objeto de desejo. (...) Pânfila fez-se coruja!?. (Met. III, 21).[12]

Novamente, a feiticeira retratada por Apuleio tem como característica a capacidade da metamorfose. Diferentemente de Méroe que apenas utiliza esse poder nos outros, Pânfila utiliza em si mesma para ir atrás dos seus objetos de desejos, renegando seu papel de matrona e, com isso, deixando o cuidado do ambiente doméstico para sua escrava Fótis, que se torna cúmplice nos atos adúlteros e mágicos de sua senhora.

Segundo Gomes (2011, s.p.), a instituição matrimonial se mostra opressiva a essa personagem, que devido ao descaso do marido, utiliza de magia. Apesar de ter uma comodidade financeira e ser casada, Pânfila apenas se preocupava em utilizar seu tempo livre para o exercício da magia e conquista de amantes. De acordo com Omena (2008, p. 19), essa representação era contrária ao da matrona ideal romana do século II d.C., a qual deveria se dedicar ao casamento e ao lar. Outro ponto que chama atenção é que mesmo com toda a cidade sabendo do envolvimento de Pânfila com as artes mágicas, Milão, seu marido, não parece saber ou se importar com esse fato.

Também, a manipulação dos elementos naturais é mencionada por Birrena ao alertar Lucio sobre sua hospedeira: “Ela sabe como submergir

[12] “Ad hunc modum transactis voluptarie paucis noctibus, (...) Photis ac satis trepida me accurit indicatque dominam suam, quod nihil etiam tunc in suos amores ceteris artibus promoveret, nocte próxima in avem sese plumaturam atque ad suum cupitum sic devolaturam (...) Fit bubo Pamphile.”.

nas profundezas do Tártaro e no antigo caos toda essa luz do mundo sideral" (Met. II, 5)[13]. Em outro momento, Fótis comenta com Lucio que

> Ontem, com estes ouvidos que são meus, eu digo e afirmo que a ouvi ameaçando até o sol de que, se ele não se apressasse em sair fora do céu e não cedesse rapidamente lugar à noite, para que ela colocasse em prática seus truques mágicos, ela iria cobri-lo com um nevoeiro de fumaça negra e condená-lo às trevas eternas. (Met. III, 16).[14]

Aqui, tem-se a descrição dos poderes de Pânfila, sendo, em partes, parecidas com a definição dos poderes de Méroe. A partir dos relatos, as duas feiticeiras são vinculadas aos elementos da natureza, não só podendo controlá-los, como também transformando-se a si mesmas e aos outros em animais, fazendo com que sejam associadas ao mundo animal e natural, não humano.

Também, nos trechos acima, é possível perceber que Pânfila utilizava magia adivinhatória, além dos encantamentos e metamorfoses. No entanto, frente ao seu marido, ela assumia uma postura passiva, algo evidenciado pela falta de falas próprias da personagem, tendo-se conhecimento de seus atos e falas por meio de sua escrava Fótis. Além disso, o principal objetivo da magia de Pânfila é atrair os homens para satisfazer seus desejos, sendo condenável pelos romanos por estar sendo adúltera, como diz Birrena: "O fogo de Pânfila não se apaga nunca e você, nos quesitos idade e beleza, está dentro de seus padrões." (Met. II, 5)[15]. Ou

[13] "omnem istam lucem mundi sideralis imis Tartari et in vetustum Chaos summergere novit".
[14] "Audivi vesperi – meis his, inquam, auribus audivi – quod non celerius Sol caelo ruisset noctique ad exercendas illecebras magiae maturius cessisset, ipsi Soli nubilam caliginem et perpetuas tenebras comminantem".
[15] "Nam et illa urit perpetuum, et tu per aetatem et pulchritudinem capax eius es".

seja, ela constantemente está atrás de jovens amantes. Então, a crítica de Apuleio, possivelmente, reside no uso da feitiçaria para a infidelidade, um ataque ao tradicional matrimônio romano. Ademais, Apuleio condena não apenas a atitude de Pânfila, mas condena também os atos de Milão, que não provê o necessário para o bom funcionamento do lar, afastando-se do ideal de *paterfamilias* (Omena, 2008, p. 23).

Dessa forma, apesar de Pânfila não ter tanto espaço no romance, ela é uma personagem que consegue sua autonomia a partir do uso da magia, mesmo estando casada e financeiramente estável. Outrossim, sua própria infidelidade demonstra uma forma de transgressão da opressão de viver em seu casamento. Mais uma vez, a personagem representada por Apuleio contraria as expectativas de seu papel de gênero e age de maneira a prejudicar outros personagens.

De modo muito parecido, tem-se a última personagem a ser analisada, a mulher do moleiro, que aparece apenas no final da obra, já no livro IX. Sua história compõe uma subnarrativa de adultério da trama, pois a personagem aproveitava os momentos que seu marido se ausentava do lar para trazer seus amantes. Ela é descrita como uma pessoa muito ruim e cruel, que comete adultério. Por isso, o personagem Lucio asno nutria um profundo desprezo pela mulher de seu dono desde o início, descrevendo-a assim: “O referido moleiro, que tinha me comprado (...) tinha tido a sorte de ganhar uma esposa péssima, de longe, a mais imprestável de todas as mulheres” (Met. IX, 14).[16]

[16] “Pistor ille qui me pretio suum fecerat, (...) pessimam et ante cunctas mulieres longe deterrimam sortitus coniugam”.

No principal episódio narrado, a mulher estava com seu amante em casa, pois seu marido tinha ido jantar na casa de um vizinho, quando é surpreendida pela chegada antecipada de seu marido e precisa esconder seu amante às pressas. Apuleio descreve a esposa, nesse momento, como "distinta" e apressada em esconder o amante[17]. Logo que chega, seu marido conta a história do vizinho que descobriu a traição de sua mulher durante o jantar e, diante da indignação demonstrada pela esposa, Lucio pensa em um plano para desmascará-la, em solidariedade ao seu dono.

> Ao refletir sobre o crime precedente e a estabilidade presente daquela mulher da pior espécie e me pus seriamente a arquitetar, eu comigo mesmo, um plano para, de alguma forma, poder ajudar meu dono a detectar, a descobrir a velhacaria dela. (Met. IX, 26).[18]

Nesse caso, o personagem Lucio não atribui necessariamente atributos físicos negativos à mulher, como, por exemplo, a feiura e velhice. Na verdade, o que ele escolhe evidenciar na mulher de seu dono é o caráter, por ser uma esposa hipócrita e pérfida, inclusive com o próprio asno.

Ao descobrir que sua esposa também o traía, o moleiro a expulsa de casa. Todavia, Lucio relata que, como forma de vingança, a mulher procura uma feiticeira: "Ela, então, profundamente abalada e irritada com tudo isso, voltou a seus antigos hábitos e animou-se a usar as artes com as quais as

[17] "Tunc uxor egrégia dirás devotiones in eum deprecata et crurum ei fragium amborum ominata, exsangui formidine trepidantem adulterum álveo lígneo". (Met. IX, 23).
[18] "Sed mihi penita carpebantur praecordia et praecedens facinus et praesentem deterrimae feminae constantiam cogitanti, mecumque sedulo deliberabam si quo modo possem detectis ac revelatis fraudibus auxilium meo perhibere domino".

mulheres têm familiaridade" (Met. IX, 29).[19] Aqui, a relação entre as mulheres e a magia ilegal torna a aparecer explicitamente. Essas mulheres descritas por Apuleio não só praticam o sacrilégio de utilizar de artes mágicas, mas, ao fazerem isso, se dissociam do poder masculino, fazendo com que sejam representadas, na literatura, como não possuidoras de caráter.

Ainda na trama da mulher do moleiro, após a tentativa de fazer com que seu marido a aceitasse de volta, mas, sem resultado, resolveu pedir a ajuda de uma feiticeira para invocar um fantasma de uma mulher que havia sido violentamente assassinada, para o matar em sua casa. Assim como relatado por Teixeira (2021, p. 66), a feiticeira latina tem ligações com o mundo dos mortos. Tanto Méroe, quanto Pânfila e a mulher do moleiro são citadas possuindo algum vínculo com a magia sepulcral. No último caso, isso é ainda mais evidente. Então, além da associação com o mundo animal e natural, essas personagens associam-se ainda ao mundo dos mortos, conseguindo dominar seus habitantes e os utilizando em seus feitiços quando necessário.

O caso da mulher do moleiro difere um pouco dos outros dois analisados, justamente porque não é a mulher que entra em contato com a magia diretamente, ela o faz por meio de uma feiticeira. Ainda assim, o fato de ela ter seu amante sem o marido saber e, após descoberta, procurar uma forma de se vingar diante da humilhação sofrida, expressa sua autonomia.

[19] "At illa praeter geniunam nequitiam contumelia etiam, quamvis iusta, tamen altius commota atque exasperata ad armillum revertit, et ad familiares feminarum artes accenditur".

Desse modo, ao descrever essas histórias, Apuleio parece criticar, principalmente, a postura dos homens romanos, ou a falta dela, na condução do lar e da coletividade, que geraria, por sua vez, as desordens femininas, tais como o exercício da magia. Em relação às histórias de adultério, elas evidenciam a decadência do matrimônio tradicional romano, fato que também parece incomodar Apuleio, membro da aristocracia e que prezava por esses valores. De maneira geral, a obra aparenta representar um alerta para os homens romanos acerca do que ocorreria caso continuassem displicentes das suas funções, sendo Pânfila e a mulher do moleiro exemplos disso, tendo como ápice a figura de Méroe, alheia à dominação masculina.

No entanto, ao mesmo tempo, Apuleio representa essas personagens como detentoras de uma aparência e caráter negativos e vinculá-las ao uso da magia apenas acentua essas características negativas, especialmente a falta de integridade. Como um aristocrata e filósofo médio-platônico, Apuleio não via com bons olhos o uso da magia goética em detrimento do contato divino proporcionado pela filosofia e pela religião oficial e, diante do não cumprimento dos ideais femininos de matrona, a associação entre mulheres e magia se torna quase inevitável. Ainda assim, as três personagens analisadas exercem sua agência ao utilizarem as condições, que deveriam oprimi-las, em algo a seu favor, por meio do uso da magia. Mesmo que não alterem significativamente o cenário geral feminino, elas usam de mecanismos para obterem autonomia e resistir ao poder masculino que lhes era imposto.

Considerações finais

A obra *O asno de ouro* apresenta muitas abordagens possíveis e, quando analisada, se mostra bastante complexa. Assim, concluiu-se que existia uma dualidade, no Império Romano, entre uma magia considerada sagrada e ligada aos rituais religiosos oficiais, geralmente relacionada ao masculino, e outra magia considerada ilegal e que era praticada com interesses pessoais, normalmente associada às mulheres.

A partir das suas representações negativas, Apuleio expõe sua visão acerca da utilização da magia goética. Considerando sua formação filosófica, é inegável que o contato profano e ilegal causa um incômodo no autor, fazendo com que suas personagens sejam representadas de modo negativo. Também, deve-se considerar que na religião oficial romana, o contato com o divino era realizado por meio de sacerdotes homens. Assim, quando as mulheres se utilizavam da magia para ter contato com o divino, transgrediam não apenas a lei e os princípios religiosos romanos, como também estariam escapando do controle masculino. Então, a partir da obra *O asno de Ouro*, Apuleio evidencia seu incômodo com o comportamento feminino e coloca-o em estreita relação com algo ilegal e, por isso, representa algumas de suas personagens de maneira negativa e fora dos papéis de gênero da matrona.

Desse modo, as mulheres do romance apuleiano eram vinculadas à magia goética e ilegal, sendo Pânfila e Méroe retratadas como poderosas feiticeiras. Entretanto, era por meio da magia que essas personagens obtinham uma certa autonomia e conquistavam o respeito das pessoas ao redor, mesmo que esse respeito fosse decorrente de um medo existente

nas pessoas. Também, foi a partir da independência que conseguia pela magia que a mulher do moleiro conquistou sua vingança. Por meio do exercício mágico, essas mulheres exerceram um poder que não esperado delas, pois não eram zelosas pelo matrimônio nem devotadas aos maridos. Por isso, ainda que sejam representadas de maneira negativa ou pejorativa pelo uso de práticas mágicas, essas personagens foram agentes de suas histórias, transformando o que devia oprimi-las em algo de seu próprio interesse e desejo, conquistando uma certa liberdade.

Fontes

APULEIO. Metamorfoses de um burro de ouro. Tradução: Sandra Bianchet. Curitiba: Appris, 2021.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Sonia Regina Rebel. História e narrativas: a propósito da obra de Apuleio de Madaura, análise de três relatos constantes em O Asno de Ouro. Phoînix, Rio de Janeiro, 18-2, 103-121, 2012.

BAYET, Jean. Literatura Latina. Barcelona: Ariel, 1966, pp. 440-477.

BARTHES, Roland. History or Literature?. In:____. On Racine. Nova York: Performing Arts Journal Publications, 1983, pp. 153-172.

BIANCHET, Sandra. Contos de magia, sedução e monstruosidades nos romances Satyricon de Petrônio e Metamorphoseon de Apuleio. Nuntius antiquus, Belo Horizonte, n. 6, dez. 2010, pp. 89-96.

BIANCHET, Sandra. Sobre matronas, maridos e amantes: histórias de adultério nas Metamorfoses de Apuleio. In: APULEIO. As Metamorfoses de um Burro de Ouro. Curitiba: Apris, 2020, pp. 263-269.

CARDOSO, Zelia de Almeida. A literatura latina. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1989.

D'ONOFRIO, Salvatore. Literatura Ocidental: Autores e Obras Fundamentais. São Paulo: Editora Ática, 2004, pp. 121-146.

FEITOSA, Lourdes Conde. Gênero e o "Erótico" em Pompeia. In: FUNARI, Pedro Paulo; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. Amor, Desejo e Poder na Antiguidade. Campinas: FAP-UNIFESP, 2014, pp. 279-299.

FEITOSA, Lourdes Conde. Masculino e Feminino na sociedade romana: os desafios de uma análise de gênero. In: CANDIDO, Maria Regina (org.). Mulheres na Antiguidade: Novas perspectivas e abordagens. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012.

FEITOSA, Lourdes Conde. Teoria da História e a questão de gênero na Antiguidade clássica. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira. Narrar o passado, repensar a história. Campinas: Unicamp/IFCH, 2014, pp. 239 256.

FREITAS, Emanuelle do Nascimento dos Santos. O feitiço do feminine em Apuleio. 28 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel/Licenciada em Letras) – Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2019.

GIBSON, Bruce. The High Empire: AD 69-200. In: HARRISON, Stephen. A companion to Latin Literature. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, pp. 69-79.

GOMES, Erick Messias Costa Otto; OMENA, Luciane Munhoz de. Casamento e magia nas Metamorfoses, de Lúcio Apuleio (século II d.C.). MNEME Revista de Humanidades, Caicó, 2011, pp. 157-177.

HARRISON, Stephen. The Novel. In:____. A companion to Latin Literature. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, pp. 213-222.

LAGE, Fernanda de Carvalho; NASCIMENTO, Grasiele Augusta Ferreira. O Feminismo pós moderno, a equidade de gênero e a condição de agente da mulher. In: NERI, Eveline Lucena; MARCHIONI, Alessandra (Org.). Direito, gênero e movimentos sociais I. 1ed.Florianópolis: CONPEDI, 2014, v. 1, p. 254-273.

MAC GINITY, Eliane Goulart. Imagens de mulheres nos livros didáticos de História. Revista do Lhiste-Laboratório de Ensino de História e Educação, Porto Alegre, v.2, n.3, 2015.

NETO, Belchior Monteiro Lima. Paideia e Ascensão Social na África romana: a biografia de Apuleio de Madaura (século II d.C.). Heródoto, Guarulhos, v. 3, n. 2, 2018, pp. 72-87.

OMENA, Luciane Munhoz de. A magia como exercício de poder utilizada pelas mulheres fictícias nas metamorfoses de Lúcio Apuleio. Caderno Espaço Feminino, Uberlândia, v. 21, n. 1, 2009, pp. 99-115.

OMENA, Luciane Munhoz de. As estratégias de afirmação social das mulheres no romance O asno de ouro, de Lúcio Apuleio. História: Questões e Debates, Curitiba, n. 34, 2001, pp. 65-88.

OMENA, Luciane Munhoz de. As mulheres fictícias nas Metamorfoses, de Lúcio Apuleio: Entre a ação e a conformação ao universo masculinizado. Stylos, 17, 2008, pp. 5-27.

PARATORE, Ettore. História da Literatura Latina. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 791-797, 811-830.

REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA, 63, 2011, Goiânia; CONGRESSO DE PESQUISA, ENSINO E EXTENSÃO, 8, 2011, Goiânia. Relações de gênero e práticas mágicas: Expressões de poder no Alto Império Romano. Resumos do Congresso de Pesquisa, Ensino e Entensão. São Paulo: SBPC, 2011.

SANTOS, Nátalle Garcia dos. Apuleio de Madaura e as práticas mágicas no mundo romano. In: SILVA, Semíramis Corsi; NETO, Ivan Vieira (orgs.). Mitos, Deusas e Heróis: ensaios sobre a Antiguidade e o Medievo. Goiânia: Edições Tempestivas, 2019, pp. 145-159.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma Categoria Útil de Análise Histórica. Educação e Realidade, Porto Alegre, 1995, pp. 71-99.

SILVA, Semíramis Corsi. Aspectos da religiosidade de Apuleio: Entre magia e filosofia no II século d.C. Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá, v. 1, n. 3, 2009, pp. 1-17.

SPARVOLI, Fabrício. Adultério e agência subalterna no Asno de ouro, de Apuleio. In: MORAIS, Juliana Marques; BENEDETTI, Pedro; MONPEAN, Rafael (orgs.). Agência, conflitos e subalternidade na Antiguidade: Abordagens multidisciplinares entre História, Literatura e Cultura Material. São Paulo: FFLCH, 2023, pp. 168-190.

TEIXEIRA, Cláudia Amparo Afonso. As histórias no Asinus Aureus de Apuleio e sua relação com o romance. In: OLIVEIRA, Francisco; FEDELI, Paolo; LEÃO, Delfim. O romance antigo: origens de um gênero literário. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra, 2005, pp. 167-183.

TEIXEIRA, Gabriel Paredes. “Que tipo de mulher é essa poderosa e real taberneira?”: uma análise de Méroe, a femina divina de Apuleio. Humanidades em Revista, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, 2021, pp. 64-77.

TOLFO, Sarah Silva. Representação de praticantes de magia na literatura romana e grega. Medievalis, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 2017, pp. 1-14.

WALSH, Peter Gerard. Apuleius. In: KENNEY, E. J. The Cambridge History of Classical Literature: Latin Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 774-786.

ARTIGO

Revisão crítica de Humberto Mauro (1927 – 1933): oposições, continuidades e contradições entre campo e cidade, tradição e modernidade*

André Quevedo Pacheco**

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p721-753

resumo

Este artigo realiza uma revisão crítica dos filmes *Thesouro Perdido* (1927), *Braza Dormida* (1928), *Sangue Mineiro* (1929) e *Ganga Bruta* (1933), todos de Humberto Mauro, com enfoque nas representações do campo e da cidade, da modernidade e da tradição, e nas contradições e mistificações ideológicas das obras. A partir da análise fílmica e do suporte dos autores que sistematizaram as principais linhas de força interpretativas da obra do cineasta, buscamos contrapor a especificidade das formas contraditórias com que cada filme mostra o choque e as continuidades entre moderno e tradicional nas suas representações do interior mineiro e da metrópole Rio de Janeiro. Assim, enfatizamos a rede de contradições ideológicas e estéticas ambivalentes e peculiares que permeiam essa fase inicial da obra maureana, principalmente em *Ganga Bruta*.

PALAVRAS-CHAVES: História do cinema brasileiro; Humberto Mauro; Revisão crítica; Modernidade e tradição; Cidade e campo.

* Artigo desenvolvido em iniciação científica realizada entre 2021 e 2023 financiada pelo CNPq em enquadramento PIBIC, sob orientação do Prof. Dr. Rafael Morato Zanatto. Agradeço ao Prof. Dr. Rafael Morato Zanatto pela orientação e ao Prof. Dr. Eduardo Victorio Morettin e o Prof. Carlos Augusto Calil pelo apoio e interlocução.

** Graduado em Cinema pelo Curso Superior do Audiovisual da Universidade de São Paulo. E-mail: contatoandreqp@gmail.com.

Revisão crítica de Humberto Mauro (1927 – 1933): oposições, continuidades e contradições entre campo e cidade, tradição e modernidade

André Quevedo Pacheco

Introdução

"Cinema é cachoeira". Essa frase atribuída a Humberto Mauro (1897-1983), figura central do chamado Ciclo de Cataguases, propõe uma dialética emblemática das transformações do início do século XX. A frase justapõe termos a princípio contrastantes, estando o cinema no espectro da modernidade, do urbano, e a cachoeira no do tradicional e do bucólico. No entanto, como Jean-Claude Bernardet ressalta ao comparar filmes brasileiros que tematizam a natureza exuberante ou o desenvolvimento urbano, a cachoeira opera como uma imagem de síntese, uma figura retórica que aponta para os dois vieses. Ela seria "(...) simultaneamente a expressão deslumbrante da natureza intocada e a promessa de energia." (1980, p. 144). Entre a modernidade e a tradição, tanto oposições quanto harmonias contraditórias serão objeto de diferentes representações na obra de Mauro, e uma chave de leitura recorrente nos estudos sobre sua filmografia.

Em *Humberto Mauro, Cataguases, Cinearte* (1975), Paulo Emílio Salles Gomes analisa o período inicial da produção de Mauro, no Ciclo de Cataguases. Protagonizado pela Phebo Sul América Film, tratou-se de um curto período de realização cinematográfica centrado na cidade de Cataguases (MG) entre 1926 e 1930, com financiamento dos comerciantes locais Agenor de Barros e Homero Domingues. Parte dos chamados "ciclos regionais" – conjunto de experiências isoladas de empreendimento cinematográfico fora dos centros político-econômicos do país –, nasceu de uma mistura de sensação de pioneirismo e esperança comercial, com

curiosidade técnica e desejo criativo (Ibid., p. 69-81). Apesar do otimismo com a produtora, propagandeada principalmente pela revista carioca *Cinearte*[1], os filmes apenas conseguiam pagar sua própria produção (Ibid., p. 438), o que levou ao fim gradual da Phebo graças às dívidas advindas do fracasso de seu último filme, *Sangue Mineiro* (1929). Mal distribuído pela Urania – distribuidora alemã –, o filme também foi prejudicado pela transição para o cinema sonoro, que levou à queda da atratividade dos filmes silenciosos (Ibid., p. 417-423).

Ao fim desse ciclo, Mauro deixaria a Phebo, sendo contratado, em 1930, pela Cinédia, produtora recém fundada por Adhemar Gonzaga – líder da revista *Cinearte*. Paulo Emílio conclui que, graças à influência dos membros cariocas de *Cinearte*, – principalmente Gonzaga – Mauro passaria dos filmes artesanais e com fortes traços da cultura local feitos em Cataguases, para filmes modernos e pretensamente luxuosos nos moldes propagados pela revista (1974, p. 454). Para o autor, da dialética entre o interior mineiro e o cosmopolitismo carioca, a essência rural de Mauro, traço de sua originalidade, teria se resguardado para aflorar posteriormente em sua obra tardia, principalmente na série Brasilianas, iniciada em 1945. Como ressalta Alfredo Bosi, o ponto de vista de Paulo Emílio é o de elogiar a modernidade do cineasta que encara a tradição com os olhos do presente, no lugar do pseudomodernismo de *Cinearte,* que busca a adequação do presente a um ideal de futuro (1978, p. 51-52).

[1] Revista sobre cinema fundada no Rio de Janeiro dirigida por Adhemar Gonzaga e Mário Behring. Circulou entre 1926 e 1942 e defendia que o cinema brasileiro deveria emular padrões do cinema estadunidense, mostrando o Brasil como um país rico, limpo e moderno (1974, p. 295-367).

Sheila Schvarzman, por outro lado, no livro *Humberto Mauro e as imagens do Brasil* (2004) inclui os filmes produzidos por Mauro na Cinédia, e na Brasil Vox Filmes (depois renomeada Brasil Vita Filmes) numa mesma periodização, afirmando que a tensão entre o tempo que muda e o que permanece é característica recorrente. "O cerne da sua trama é o choque da modernidade não nos aspectos exteriores, os mais facilmente mutáveis e fáceis de compor, mas no comportamento e na mentalidade que resistem" (2004, p. 61). Para ela, *Ganga Bruta* apresentaria uma intensificação dessa tensão e oporia o estilo de Mauro aos ideais de Adhemar Gonzaga. Diferente do ideal da Cinédia de fazer do cinema "uma máquina de construir a realidade e a ilusão" a partir dos cânones do cinema internacional, Mauro veria a câmera como "um instrumento que aspira ao real" (Ibid., p. 68). Por isso, *Ganga* mostraria de forma crítica tanto os comportamentos arcaicos da sociedade brasileira quanto o próprio artifício cinematográfico (Ibid., p. 79-80).

A dialética entre Cataguases e Rio de Janeiro, sublinhada por Paulo Emílio, e a tensão permanente na obra de Mauro entre tempos divergentes, proposta por Schvarzman, são pontos de partida para o presente artigo, que busca analisar as dinâmicas entre campo e cidade, tradição e modernidade, nos primeiros longas-metragens de ficção do cineasta. Para entender as questões apresentadas pelos filmes e sua relação com a sociedade, empregamos a metodologia da análise fílmica imanente, que parte da própria construção dos objetos fílmicos, dos seus movimentos internos, para extrair instrumentos para discussões mais amplas (XAVIER, 2007, p.18).

Ademais, a análise terá como foco a presença de contradições em três níveis. Primeiramente, ao nível dos próprios filmes. A partir da noção de representação em Roger Chartier, tomamos como objeto principal de interesse as descontinuidades internas dos longas. Segundo o autor, os dispositivos de construção de uma representação podem muito bem serem contraditórios, sendo necessário "(...) tratar os discursos em sua descontinuidade e sua discordância" (1991, p. 187) numa tarefa que é pouco simples a partir do momento em que cada série discursiva "(...) seja inscrita em seus lugares (e meios) de produção e suas condições de possibilidade, relacionada aos princípios de regularidade que a ordenam e controlam, e interrogada em seus modos de reconhecimento e de veridicidade." (1991, p. 187).

Em segundo lugar, ao nível da obra de Mauro. Na crítica de cinema francesa a partir da década de 1950, notadamente na revista *Cahiers du Cinéma*, popularizou-se a ideia de que o autor cinematográfico seria aquele realizador que apresenta em seus filmes um estilo particular, partindo de uma matriz estético-temática pessoal perceptível e expressa através de uma *mise-en-scène*[2] própria. No entanto, como problematiza Bernardet, essa perspectiva, muito influente até hoje, pode recair em teleologias, pois "(...) seu método crítico visa perceber o autor como uma unidade, é a absoluta coerência interna do sujeito que se expressa. (...) Terrorismo do uno, da unidade, contra o diverso, o múltiplo." (2018, p. 44).

[2] Simplificadamente, trata-se da relação entre enquadramento, espaço e atores, que constitui a forma como uma cena é organizada e apresentada em um filme.

Nesse sentido, fugiremos da busca por um estilo homogêneo "maureano", ao reforçarmos a heterogeneidade do conjunto de filmes.

Para estabelecermos relações entre as obras não de continuidade temporal, mas de ressonância e dissonância estética, temática e ideológica, dividimos os filmes de forma não linear em pares comparativos. *Thesouro Perdido* (1927) e *Sangue Mineiro* (1929) opõem pretensas realidades tradicionais mineiras à intrusão de personagens metropolitanas. Já em *Braza Dormida* (1928) e *Ganga Bruta* (1933), personagens citadinos vão para o interior de Minas trabalhar em empreendimentos industriais, numa dinâmica que será mais detalhadamente discutida no caso de *Ganga Bruta,* por se tratar de filme que, apesar de sua grande importância histórica, possui reduzida fortuna crítica. Partindo da semelhança estrutural, à primeira vista, dos pares, nos deteremos sobre a forma como também se diferenciam.

Em terceiro lugar, a nível das contradições ideológicas internas às ideias mesmas de modernidade e tradição, e na oposição entre elas. Aproveitaremos, para tal, do instrumental teórico e dos achados críticos de Raymond Williams em *O campo e a cidade na história da literatura* (1989). Analisando a poesia inglesa dos séculos XVII e XVIII, o autor revela um método em que a arte é entendida como uma visão decorrente de uma ordem social, que evidencia ou mistifica certas relações de classe de acordo com seu ponto de vista. A partir disso é possível identificar mistificações recorrentes na representação do campo e da cidade, como a sua oposição abstrata e dicotômica, que na realidade serve para ocultar as

comparações reais entre os ambientes e sua mútua dependência. Como coloca o historiador, "A exploração do homem e da natureza, que tem lugar no campo, é concretizada e concentrada na cidade" (1989, p. 72), decorrendo disso que "(...) não há um contraste simples entre cidade pervertida e campo inocente, pois o que acontece na cidade é gerado pelas necessidades da classe rural dominante." (Ibid., p. 78).

Contradições morais: Thesouro Perdido e Sangue Mineiro

Apesar de Paulo Emílio opor a autenticidade cataguasense de *Thesouro Perdido* à prevalência da Cinearte carioca em *Sangue Mineiro*, ambos os filmes se relacionam a uma tendência da literatura, do cinema e do teatro da época de representar a cidade como fonte de degradação moral, que desestrutura a coesão social e os valores do campo. De acordo com Bernardet, essa dicotomia é sinal do avanço do capitalismo no Brasil, que desestabiliza tanto os modos tradicionais de produção quanto a família patriarcal, sendo a exaltação do campo como uma "(...) reação contra o capitalismo urbano, como preservação de uma originalidade brasileira, de uma brasilidade contra o capitalismo cosmopolita que, junto com os capitais alienígenas, também traz formas de cultura que desfiguram esta brasilidade." (1980, p. 140).

Nessa linha, *Thesouro* e *Sangue* criam sua economia moral a partir de personagens que perturbam a ordem de uma localidade mineira. A inclinação de *Thesouro*, filme eminentemente rural que se passa no fictício Arraial do Príncipe em Minas, é em direção às convenções do "melodrama de sensação", em que se opõe de forma extremada personagens que

encarnam o bem e o mal (ARAÚJO, 2011, p. 34). No caso, o bem está associado ao modo de vida rural e humilde dos protagonistas. Quando são apresentados, os irmãos Pedrinho (Máximo Serrano) e Bráulio (Bruno Mauro) e sua meia-irmã Suzanna (Lola Lys) se apoiam numa cerca enquanto observam crianças brincando com um sapo, e depois se encontram em um passeio pela mata junto do cão Velludo, associando-se ao código do melodrama de ligar os mocinhos a animais mansos. Assim, apresentar os personagens também é mostrá-los em descanso e brincadeira, compondo e contemplando a natureza.

No caso dos vilões, são usados dois artifícios. O primeiro, Manoel Faca (Humberto Mauro), simboliza o lado mau do arraial, apresentando um modo de vida oposto ao dos protagonistas. Sua cabana suja e escura contrasta com as paisagens luminosas, e lá os animais não são bem-vindos, como demonstra a apresentação do personagem, cena na qual ele arremessa um gatinho para longe. Essa dicotomia será reforçada quando os protagonistas descobrem que o vilão matou Velludo, logo depois de uma sequência de nascer do dia, em que são vistas imagens solares e inocentes dos animais do arraial. Já o segundo vilão Raul Litz (Alzir Arruda), um "scroc"[3] internacionalmente procurado que se imiscui na elite local, simboliza a corrupção da cidade. É no Rio de Janeiro que se descobre sua identidade: em um cartaz de "procura-se" colado na rua. Na primeira cena em que aparece, é visto dirigindo um automóvel, elemento estranho, luxuoso e moderno, em relação ao ambiente humilde e rural.

[3] Forma arcaica da palavra "escroque" – sinônimo de vigarista, golpista – utilizada em letreiro do filme.

Acompanham o carro várias mulheres curiosas, e assim Litz é associado tanto ao ritmo da modernidade quanto à promiscuidade, que é reforçada pela cena em que folheia uma revista erótica. Essa oposição moral cidade-campo fica nítida no embate de Litz contra Bráulio. Após "dizer uns gracejos" a Suzanna, Litz tenta fugir no seu automóvel. Bráulio, por sua vez, luta pela honra da meia-irmã sem precisar fazer uso de qualquer meio técnico: pela força de seu corpo, segurando um tronco preso ao chão, ele é capaz de superar o motor moderno do carro, impedindo seu movimento.

Já *Sangue Mineiro*, em que a ação se desenvolve em Belo Horizonte, se desfaz dos vilões e mocinhos para centrar seu conflito nos relacionamentos amorosos. Neuza (Nita Ney), filha de um industrial dono de um solar neocolonial, retorna do colégio carioca de educação, segundo o filme, "à americana", e na primeira cena em que aparece reage com prazer ao beijo de Roberto (Luis Sorôa). Esse encontro desestabiliza o romance puro que se desenvolvia entre Roberto e a irmã de Neuza, Carmen (Carmen Santos), e a leva a tentar o suicídio e se refugiar na chácara Acaba Mundo, afastada da cidade. Nessa chácara hipotecada e decadente, habitada por Dona Martha (Augusta Leal), Máximo (Máximo Serrano) e Tufy (Ely Sone), está de visita um sobrinho de Martha vindo do Rio de Janeiro, Cristovam (Maury Bueno). Cristovam despreza os costumes tradicionais e traz uma violência que se sobressai à atmosfera pacífica que invade, vide a cena em que tenta estuprar Carmen, e logo em seguida agride Máximo, que vem defendê-la.

Dessa forma, enquanto a moral de *Thesouro* reside na gente comum do Arraial, em *Sangue* ela se localiza nos proprietários, decadentes ou não, que mantêm as tradições, mesmo numa cidade com traços modernos como Belo Horizonte. Essa idealização do campo se relaciona à transformação na poesia inglesa apresentada por Williams. Segundo o autor, na passagem do século XVII para o XVIII, a contraposição do idílio às dificuldades do trabalho rural passou a uma idealização total do campo como paraíso de abundância e caridade (1989, p. 44), processo em que a maldição do trabalho desaparecia através da simples negação da existência do trabalhador (Ibid., p. 52). No caso desses filmes, a infraestrutura econômica também é elidida – diferente de *Braza* e *Ganga*, como veremos adiante –, mas a economia ainda aparece, embora de modo abstrato, operando com certa ambivalência em função das dicotomias morais. Desse modo, a especificidade dos filmes também reside nas maneiras como ambos apresentam contradições nas suas dicotomias.

Em uma cena de *Thesouro*, Bráulio sonha com a vida que teria após encontrar o tesouro enterrado no Arraial, e nesse sonho ele habita uma rica casa e aguarda de terno seu irmão chegar de automóvel ao lado de Suzanna, que veste um colar de pérolas. Há no personagem uma ambição por riqueza com traços de luxo e modernidade que se conecta com as imagens da mansão da elite local e da capital do país. Porém, ao final, Bráulio abandona a busca pelo tesouro e doa a recompensa que ganhou da polícia do Rio pela morte de Litz. Em um passeio na mata diz para Suzanna que o amor dela é seu tesouro, ao que ela complementa “O dinheiro não constitui felicidade por mais avultado que seja”. Essa recusa

do tesouro é também uma recusa do luxo e da modernidade citadina. Além da mistificada oposição entre campo puro e cidade corrupta, o amor cinematográfico idealizado oculta a dinâmica de reprodução social da sociedade patriarcal, e o papel de moeda de troca da mulher nessa sociedade, principalmente no meio das elites rurais.

No caso de *Sangue*, há uma regeneração dos personagens citadinos pelo interior. Belo Horizonte é caracterizada como "cidade-vergel", moderna, mas bucólica, pelo letreiro e pela sequência de abertura, em que o ambiente é urbano, mas calmo, vazio e cercado de montanhas[4]. Mesmo assim, a cidade é omitida e o drama se desenvolve em jardins e clareiras em que há quase sempre observadores e observados, voyeurismo que se associa a uma sociabilidade vigilante interiorana em que nada passa despercebido e quase tudo é ou se torna de conhecimento comum. Quando Neuza fica de joelhos arrependida diante do pai, Roberto e outro personagem os espiam. Quando Cristovam declara seu amor a Carmen, Máximo os observa. Esses ambientes intermediários, entre bucólico e moderno, de natureza controlada, ecoam a progressão dramática em direção à harmonia dos polos opostos pelo filme. As redenções da trama se concluem quando Neuza fica com Roberto em Belo Horizonte, Carmen se casa com Cristovam e se muda para o Rio de Janeiro, e este manda um cheque para quitar as dívidas de D. Martha, operando uma espécie de troca equivalente que regenera a cidade pela moral do campo, e recupera o campo pelos recursos da cidade. Apesar disso, mantém-se algo de

[4] Cidade planejada fundada em 1897, Belo Horizonte não possuía à época uma dinâmica metropolitana, apesar da aspiração moderna do seu projeto.

melancólico na saudade de Max por Carmen e na saudade de Carmen da chácara, terminando o filme em um *close-up* de seu rosto nostálgico. Nessa interdependência contraditória entre cidade e campo, o saldo negativo da troca – aparentemente sem perdas – só pode ser capturado pelo sentimento de nostalgia.

Prenúncio de uma problemática: Braza Dormida

Um homem de família rica encontra algum obstáculo na consolidação de sua posição social e na cidade o conflito não pode ser resolvido. Ao ir trabalhar como gerente de uma usina no ambiente rural, o personagem obtém poder se casa com uma moça que mora no campo, retornando com ela para a cidade. Essa é a trajetória tanto de Luiz (Luiz Soroa) em *Braza Dormida* quanto de Marcos (Durval Bellini) em *Ganga Bruta*. Diferente da troca equivalente de *Sangue Mineiro*, ao fim há um verdadeiro abandono do campo após este regenerar o protagonista e ele retomar seu poder. Nestes filmes, como diria Schvarzman a respeito de *Braza*, também não há exatamente uma oposição entre campo e cidade, mas uma complementaridade, pois o campo perde sua ligação com um modo de vida pacato e simples, e se torna local da indústria moderna, sobrando apenas o idílio bucólico das cenas de romance (2004, p.50).

No campo de *Braza* há a produtividade da usina de açúcar, em que trabalhadores aparecem como componentes anônimos das máquinas. Mas também há o engenho abandonado no meio da mata onde moram o vilão, ex-gerente demitido da usina Pedro Bento (Pedro Fantol), e o funcionário da usina Máximo (Máximo Serrano), amigo de Luiz. Segundo

Schvarzman, o engenho é visto de forma negativa, "É um artefato ultrapassado, sem função ativa na usina. (...) Nesse filme, nesse tempo, a imagem do engenho é a imagem do arcaico na sociedade brasileira" (2004, p. 51). Lá a tônica é a dominação pessoal do homem sobre o homem nas agressões que Máximo sofre do vilão, mistificação que enobrece as relações impessoais na usina e a amizade entre Luiz e Máximo. A natureza, porém, também é lugar dos idílios de Luiz e Anita (Nita Ney), filha do dono da usina. Os encontros do casal estão muito distantes da realidade do trabalho e se dão na bonança da folga, permeados de erotismo.

Na economia moral do filme, Luiz, que vivia uma vida condenável de estroina rejeitado pela família na cidade, se regenera instantaneamente na usina. Logo quando aceita o emprego é mostrado consertando o balanço de Anita e depois uma máquina. No entanto, após essas cenas Luiz não aparece mais trabalhando, sendo-lhe permitidos os passeios românticos. Araújo identifica em diversos filmes brasileiros da época uma tendência em que o protagonista se torna, mesmo que permaneça a condição de empregado, a figura do senhor. O personagem principal aufere os lucros das soluções obtidas por outros personagens, como Bráulio, que recebe a recompensa quando seu irmão mata o vilão de *Thesouro,* e morre (2011, p.42). No caso de Luiz, o herói parece ter um destino de senhor predestinado quando encontra o anúncio do emprego de gerente em um jornal deixado num banco por um trabalhador que o usava para embrulhar seu pão. Há aqui uma diferença de olhar que marca uma diferença de classe, pois o jornal que continha a esperança de retomada de poder de Luiz, membro expulso da elite, serve apenas de embrulho para o pobre e

negro, como se ele não tivesse o olhar atento para essa oportunidade e não existisse para ele a possibilidade de ascensão pelo trabalho. Sendo assim, não há mobilidade social no filme e isso só será reforçado pela proibição do casamento de Luiz e Anita pelo pai da moça antes dele descobrir a origem rica da família do moço.

A modernidade no filme, dessa maneira, está marcada por uma ambivalência, em que mesmo com a aparição da cidade, o campo é lugar tanto do idílio, quanto da lógica moderna do trabalho na indústria. Essa lógica, no entanto, mantém separação nítida entre classes e raças em que, se a indústria no campo regenera uns, que podem ainda aproveitar da paz das suas belezas naturais e depois o abandonar, outros estão fixos na sua posição de explorados. Como lembra Williams, esse campo do idílio não necessariamente corresponde à visão dos próprios campesinos, mas pode estar associado à perspectiva dos rentistas da cidade, que o veem como refúgio para seu ócio: “Isso, portanto, não é um sonho rural, e sim suburbano. E se coloca em reação direta à corrupção interna da cidade (...)”, (1989, p. 70) sonho este, no caso de Luiz, matizado pela moral do trabalho que primeiro o regenera, depois é colocado de lado para dar lugar aos encontros com Anita. No entanto, ao mesmo tempo em que as relações de trabalho são mistificadas pela trajetória do protagonista, a insistência na intercalação entre as cenas de romance de Luiz e as de humilhação de Máximo gera um elemento incongruente que talvez não seja totalmente elidido pelo final feliz, como aponta Paulo Emílio (1974, p. 245). Mesmo que não só trabalhe, mas ajude Luiz na sua serenata e na viagem secreta para o aniversário de Anita, numa fronteira tênue entre amizade e subalternidade,

Máximo, personagem também negro, não tem paz e é sempre castigado por Pedro. Assim, apesar do vilão ser colocado como fonte de todos os males, aparece sub-repticiamente esse contraste entre o êxito de Luiz e os fracassos de Máximo.

Ganga Bruta: contradições entre o campo e a cidade

De forma semelhante à atribuição de continuidade entre campo e cidade em *Braza* por Schvarzman, Bernardet afirma que *Ganga Bruta* realiza uma síntese entre os dois ambientes, em que o campo não corresponde a uma idealização de um ambiente intocado pela modernidade, mas é lugar onde se encontra também "(...) o erotismo urbano, uma burguesinha que se veste nas últimas modas da cidade, e, final e fundamentalmente, a industrialização" (1980 p. 145). O que, no entanto, não pode ser deixado de lado, é o conteúdo ideológico dessas representações, que apesar de não serem tão dicotômicas, ainda correspondem a uma visão que não é crítica em relação à natureza econômica dessas continuidades e dinâmicas entre campo e cidade.

Ganga Bruta opõe um Rio de Janeiro sintético a uma extensa Guaraíba, região ficcional de localização não determinada. Nas palavras de um amigo do protagonista, Guaraíba seria comparável à Amazônia ou à Patagônia quanto à riqueza dos seus empreendimentos industriais. A estória do personagem principal se inicia na capital, mas o quadro que se desenha da sua vida e da cidade é elíptico. As informações contadas sobre o engenheiro Marcos Rezende são esclarecidas por uma notícia de jornal: rico filho de um industrial e urbanista falecido, ele assassina sua esposa (Lu

Marival) na noite de núpcias por "saber-se enganado", sendo absolvido pelo crime unanimemente[5]. A construção espacial dá ênfase a uma impressão geral de coletividade no espaço público e, no espaço privado, à descrição de uma riqueza recheada de sinais da cultura clássica, de ritos e normas sociais.

O filme abre com planos de detalhes de um casamento, encadeando de forma metonímica os signos básicos dos protocolos do matrimônio. Cumpridos os ritos, o traço seguinte a ser ressaltado é a opulência e a tradição clássica. Se o solar do industrial Sampaio em *Sangue Mineiro* procurava criar uma mistura de cultura mineira e luxo através do estilo neocolonial, a mansão eclética e neobarroca de Marcos passa a impressão de opulência associada à cultura europeia. A longa profundidade de campo[6] é usada em planos abertos que destacam a profusão de estatuetas, ornamentos, pinturas, móveis e vitrôs. Esse universo burguês de potência através do excesso e do clássico será apenas reiterado pelas tomadas externas da casa, igualmente exagerada por fora.

Enquanto a esfera privada de Marcos remete à retomada moderna e burguesa da tradição europeia, a cidade, em sua sucinta aparição, é apresentada pelo movimento urbano de pessoas e pela informação jornalística. Após o assassinato da esposa, seguem-se planos do ponto de

[5] Conclui-se que Marcos é absolvido pela tese de legítima defesa da honra, figura jurídica muito usada até os anos 1980, pelo menos, para atenuar ou anular as penas de crimes de cunho passional em casos nos quais um marido matava ou agredia sua esposa por suspeita de adultério.

[6] Área nítida de uma imagem. Quando a profundidade de campo é longa, tanto os elementos próximos quanto os distantes da câmera permanecem em foco.

vista de pedestres ou motoristas: meninos vendendo jornais, carros e ônibus cruzando as ruas. Então, um homem que compra um jornal e se senta no coletivo, lendo a manchete com a notícia do julgamento do assassinato. Essa é a única vez no filme em que a cidade é vista fora de espaços privilegiados. De resto, no *flashback* em que Marcos rememora a descoberta da suposta traição da esposa, o Rio é mostrado ou em naturezas controladas – um jardim (possivelmente o Jardim Botânico) e uma praia (na qual se vê o Pão de Açúcar e um *outdoor* no horizonte) – ou em espaços de elite – um barco que navega na enseada da Urca, próximo do Iate Clube, e uma festa na mansão de Marcos.

Parece haver, assim, um complexo de tensões no Rio de Janeiro. Em conversa com o amigo após a sequência dos carros e jornais, Marcos diz "Não continuo aqui, tudo faz lembrar a minha tragédia". Já em Guaraíba, ele irá se irritar com um álbum de fotos do Rio deixado em sua mesa, arremessando-o para longe. A cidade, para Marcos, é um local em que a força dos símbolos de riqueza, legitimidade cultural e cumplicidade masculina que permitiram sua absolvição competem com a consciência individual e coletiva da "tragédia", ou seja, da suposta traição da esposa. Todas as figuras do outro na cidade – o povo nas ruas, os criados, os amigos, o júri citado pelo jornal – sabem do caso e pode-se supor que isso seja um problema, menos pelo julgamento do assassinato – pois não há condenação do crime – e mais pela vergonha da traição, consciência de Marcos de que houve um contratempo na realização do seu desejo. Afinal, trata-se da mesma cidade da qual vieram Christovam, de *Sangue,* e Litz, de

Thesouro, ambos com atitudes violentas contra mulheres coadunadas pela moral do mundo urbano.

As imagens exaustivamente espalhadas pela mansão, de homens atléticos e mulheres lânguidas, não se refletiram na dinâmica da vida pessoal de Marcos, ou ao menos se refletiram de forma invertida. O corpo musculoso do ator Durval Bellini não submeteu totalmente o olhar abatido da atriz Lu Marival. Ela teria pertencido a outro. Resta a ele aplicar a oposição entre poder e prostração presente na arte de sua casa através do assassinato. Marcos torna a esposa traidora em um corpo liso e branco, sem marcas ou sangue, largado no chão tal qual as figuras de mulheres. Ele, por sua vez, se reafirma como forte e viril, assim como as musculosas figuras de homens. A associação chega ao extremo na concatenação do plano *over the shoulder*[7] do mordomo olhando o crime e do plano seguinte, mais atrás dele, onde se vê a porta e a parede ao lado da escada. Quase na mesma posição de quadro em que se encontra a esposa morta ao pé da cama no plano anterior, encontra-se um afresco de uma moça nua deitada num catre, criando um efeito de *match-cut*[8].

É a partir dessa necessidade de reafirmação que Marcos abandona o Rio para trabalhar na construção de uma indústria no interior. À sua disposição está o mundo, visto de sua casa através de um globo adornado em cima de sua mesa, e visto do escritório do amigo através de mapas e plantas espalhados pelas paredes e mesas. Sua chegada em Guaraíba

[7] Plano em que a câmera se localiza atrás e acima do ombro de um personagem, mostrando seu ponto de vista e parte de sua cabeça e ombro.
[8] Efeito de montagem em que é criado uma correspondência gráfica e/ou de movimento entre elementos de dois planos.

representa a vinda da engenharia para a terra virgem. O movimento da direita para a esquerda do trem que faz a viagem de Marcos se mescla com a direção em que anda o automóvel que o leva pela estrada, acompanhado por um movimento da câmera no mesmo sentido. Esses movimentos se ligam ainda a uma panorâmica que desliza por uma planície de vegetação baixa, que tem sua extensão realçada por uma planta em primeiro plano que se interpõe entre a câmera e a paisagem. Quando o horizonte vazio começa a ser preenchido por algumas formações montanhosas, aparecem as imponentes colunas brancas da obra.

A sequência cria, pela continuidade de movimento, uma continuidade de espaços entre cidade e campo mediada pelos veículos modernos. A sensação de vazio da paisagem, antecedida pelo carro e seguida pela construção estabelece o campo como um espaço em que não há embate entre tecnologia e natureza. A primeira pode se erguer e deslocar com facilidade nos vãos da segunda, principalmente quando gerida pelas mãos da virilidade de Marcos. De forma muito similar ao elogio que Luiz Soroa recebe do subgerente da Usina logo no começo de *Braza Dormida* (“De facto o rapaz é trabalhador. Nos poucos mezes em que está aqui, tem até embellezado os arredores da Usina”), Décio (Décio Murilo), que exerce cargo importante no empreendimento e hospeda Marcos, comenta: “Esse Dr. Marcos é de uma atividade extraordinária, em três meses pôs toda a obra em dia”. O que Marcos encontra no campo é apenas uma variação da posição de poder que possuía na cidade e a natureza não é um obstáculo para tal, mas está aberta para a intervenção

da indústria, da engenharia e da proletarização. A retomada da reflexão de Bernardet acerca da figura da cachoeira como emblema da harmonia entre natural e moderno parece ser ainda mais pertinente em um filme como *Ganga Bruta* em que, ainda por cima, a cachoeira represada é locação de cenas muito importantes.

Na primeira sequência de funcionamento da obra, vemos que o trabalho de Marcos não passa da atividade de caminhar por entre as obras, dando ordens e apontando para um lado e para outro. Figura de poder, se movimenta com facilidade e certeza por entre as linhas geométricas da construção. Diferente dele, as outras personagens se perdem. Quando Décio vai procurar a meia-irmã, Sônia (Déa Selva), que saiu para tirar fotos com Marcos, ele olha em volta e nada vê além das linhas fálicas do maquinário ao fundo. Já no clímax do filme, Décio procura Marcos demoradamente até encontrá-lo na represa, enquanto Sônia vagueia a esmo à procura dos dois. Chega até a tropeçar num monte de pedregulhos. Já Marcos só se perde de propósito, quando perambula contemplativo enquanto sofre por amor após ver Décio e Sônia juntos.

A indústria em *Ganga Bruta* é mostrada mais do ponto de vista da sucessão de movimentos e linhas do que de uma perspectiva descritiva ou funcional, como é a usina de açúcar em *Braza Dormida*. É a imponência das obras, como fim em si mesma, que prevalece, sempre ligadas a Marcos pela sua presença, sendo as cenas na indústria comumente associadas às suas ações e vontades. Apenas posteriormente no filme a função da indústria será mostrada, em planos que em que aparecem britadeiras,

caçambas com pedregulhos, blocos de pedra e pedrinhas moídas. Conhecendo o maquinário, é possível perceber que se trata de uma usina de cimento, anexa a uma mina de calcário para extração da matéria prima.

No entanto, as relações causais dos processos de trabalho da Companhia Nacional de Cimento Portland em Guaxindiba - RJ (locação das filmagens) não ficam claras, assim como não fica claro se a obra foi concluída e a produção de cimento retomada, ou se já estava parcialmente em funcionamento antes da chegada de Marcos. O que importa não é educar sobre o processo da extração do calcário até o ensacamento do cimento, ou mesmo fazer entender o processo de construção de uma usina, mas expressar vigor, aspereza, solidez e imponência. Ademais, é curioso que o filme tematize a obra de uma indústria que produzirá material para obras – cimento, reforçando a noção de fim em si mesmo dessas sequências.

Porém, se a força da indústria é paralela à força do patrão, a virtude dos que nela trabalham é inversamente proporcional. O proletariado de Guaraíba aparece de duas formas, no trabalho e fora dele. No trabalho, aparecem como elementos da paisagem, compondo os planos gerais da indústria ao se moverem ao longe de forma indistinta executando suas funções. Só é mostrado de forma individualizada quando aparece fora do trabalho. Nessas cenas o povo fica relegado ao espaço rude do botequim, onde homens se encontram para beber e jogar, rodeados de garrafas. Paulo Emílio comenta que esse tipo de espaço – versão abrasileirada dos *saloons* dos *westerns* – é usado por Mauro para compor uma visão de povo

como uma "humanidade suspeita". Esse recurso é empregado já em *Na Primavera da Vida* (1926, perdido), primeiro filme do diretor. Ele irá reaparecer na taverna de Chico Barriga, frequentada pelo vilão de *Thesouro Perdido*, além de ter uma aparição breve em *Braza Dormida*, num boteco frequentado pelos trabalhadores. Segundo o autor, "Nesses ambientes se cristaliza uma visão pessimista que Humberto Mauro tem do povo e que só mais tarde levará às últimas consequências com uma exposição grotesca de tipos na taverna de sua primeira obra madura[9]" (1974, p. 242).

Quando é individualizado, o povo o é através de suas roupas desalinhadas, fisionomias caricatas e imperfeições físicas. A insistência de *close-ups* de rostos não fotogênicos, como um banguela, um caolho e um homem de nariz inchado, compõem uma visão das classes desfavorecidas em que o prazer do ócio é associado ao grotesco e, por sua vez, ao imoral. Após ficar sabendo sobre um grupo de trabalhadores insatisfeitos que frequenta a Taverna do Aires, Marcos decide impor sua força no único espaço em que os operários não estão submetidos à indústria. Na taverna, ele ganha uma queda de braço do homem mais corpulento de lá e começa uma briga em que derrota um por um, destrói o local, e termina arremessando dois homens como sacos de lixo pela porta do botequim.

A força de Marcos, no entanto, também é mostrada em sua dimensão hipócrita. Após perambular, triste de amor, pela usina, ele

[9] Com "sua primeira obra madura", Paulo Emílio está se referindo a *Ganga Bruta*, obra que não chega a analisar.

resolve retornar à Taverna do Aires para dessa vez ele mesmo se embebedar. Lá ele continua provocando os trabalhadores, bagunçando o bar e fazendo com que os homens o divirtam com truques, danças e humilhações. A única pessoa que Marcos permite gozar fora do trabalho é ele próprio, o patrão, pois seu poder não advém da sua moralidade, mas apenas da sua posição social. A única exceção talvez seja Guimarães, trabalhador que espiona os operários e o ajuda na briga do bar, se limpando com as vestes dos homens desmaiados ao final do conflito. Sempre rindo, Guimarães também tem uma deformidade no rosto e também é subalterno, mas ele, lumpemproletariado clássico, Marcos não pune. Ele pode ter algum gozo ao rir dos operários, seus semelhantes, ou elogiar as "farras" dadas na mansão antes do casamento.

Essa relação entre o desejo do protagonista e as demais personagens também se reflete na sua relação com os ambientes de natureza. A casa de campo que habita, com Décio e sua meia-irmã Sônia (Dea Selva), terá como aspecto principal uma natureza exuberante, mas controlada. Rodeada por um jardim extenso e variado, o local tem interiores simples comparados aos da mansão de Marcos, mas seus arredores demonstram luxo através da sua organização, tamanho e exuberância. São demonstrativos de uma condição social muito mais elevada do que o que aparecia nas externas dos arredores da Chácara do Acaba-Mundo e do solar de Sampaio em *Sangue*. Mesmo assim, não deixa de comparecer uma referência ao idílio bucólico, comum às ficções de Mauro, e dessa vez com seu estrato social e sua assimilação à modernidade elevados.

Após um plano geral em que prevalece a iluminação intensa do sol sobre as plantas do jardim e da varanda, Décio vem correndo em busca de Sônia. Com uma estátua de anjinho ao fundo, a moça é vista brincando no gramado com um gatinho. Um pássaro então aparece num *contra plongée*[10] dos galhos de uma árvore. Antes de contemplar Sônia, Décio observa o pássaro e em seguida uma orquídea no tronco da árvore. As roupas de moça moderna de Sônia e o terno alinhado de Décio não retiram da cena a sua apelação a uma ideia de pureza, inocência e paz estabelecida através da natureza, dos animais e dos rostos radiantes que olham tanto uns aos outros quanto a vida natural. Uma convivência harmoniosa entre humanidade e natureza em que a primeira subjuga a segunda, e em que o luxo e a modernidade não contradizem essa paz, mas elevam-na ao mantê-la sobre o controle.

Sem a intervenção de Marcos, poderia surgir nesse ambiente uma versão rica de um romance campestre entre meio irmãos como o de *Thesouro Perdido*. Um padrão de situação familiar recorrente nos filmes de Mauro, em que falta ou um pai ou uma mãe, ou os dois[11], e em que o amor se desenvolve por intermédio de um agregado ou conhecido da família. O que cria, graças ao agregado, uma relação semi-incestuosa. Esse modelo se torna, em *Ganga* principalmente, uma forma vazia, sem determinação sócio-histórica, em que podem ser encaixados, no caso, Sônia – uma

[10] Ângulo de câmera inclinado de baixo para cima.
[11] Como coloca Paulo Emílio "(...) na obra cataguasense de Humberto Mauro não há marido e mulher na ação presente. Os casais pertencem ao passado, sugeridos pela coleção de viúvos, ou se delineiam no futuro dos happy end." (1974, p. 237).

ninfeta de roupas modernas – e Décio – uma abastada autoridade de uma usina de cimento.

A intervenção de Marcos nesses ambientes naturais será como nos outros: a determinação do espaço a partir do seu ponto de vista. Na única sequência do filme em ambientes de natureza não colonizada, tais como as que aparecem em *Thesouro*, *Braza* e *Sangue*, Marcos sai de carro para tirar fotos de Sonia, primeiro por entre plantas, depois nas construções e, finalmente, em uma cachoeira. As plantas da primeira foto são muito parecidas com as do riacho em que ele toma Sonia nos braços no fim do filme, e é essa fotografia que ele prega na parede e olha, apaixonado. Já a cachoeira da terceira foto se torna o dispositivo que finalmente o leva a ver Sônia como objeto de desejo. Após ser salva por Marcos depois de tropeçar e cair na água, o olhar do engenheiro é simulado por uma panorâmica que desliza sobre a garota com o vestido molhado marcando seu corpo e a meia abaixada, revelando sua perna direita. O movimento de câmera para quando a perna de Marcos tapa a cabeça de Sonia. O corpo branco semimorto se associa à memória da esposa morta e das estátuas e pinturas da mansão, e neste momento o desejo de Marcos por Sonia ganha sua primeira expressão consistente. Ela deixa de ser uma jovem que o irrita e, vista como matéria inerte, maleável e sem cabeça prostrada à frente de sua virilha, se torna objeto de desejo.

Eventualmente os jardins da casa de Décio também passam a sofrer a influência do desejo de Marcos através da mudança da forma em que são mostrados pelo filme. Quando Décio rouba o primeiro beijo de Sonia o

ambiente se consuma como idílio dos namorados. Porém, ao fim da cena, Marcos observa o casal de longe e assim começa seu ressentimento. Na terceira vez em que os observa, Marcos interrompe os dois ao gritar com Sonia para ela parar de cantar, fazendo a menina fugir. Neste momento ocorre uma metamorfose, pois o espaço, antes confortável à família do campo, se torna um labirinto de cercas vivas e balcões, escadas e muretas. Décio agora não consegue encontrar Sonia, desnorteado assim como na usina, mas Marcos, que agora domina o ambiente, encontra a garota e a beija. Décio só chega a Sonia quando Marcos desapareceu e Sonia esconde o ocorrido pois, como dava sinais desde o início do filme, desejava Marcos e agora esse desejo se cristaliza como amor romântico.

Depois dessa cena, a última vez que o jardim aparece é quando Marcos persegue Sonia ao redor do riacho e a possui. Aqui, a água, as plantas, o galho que rasga o vestido de Sonia – todos se tornam elementos do jogo de perseguição amorosa, obstáculos lúdicos que levam à tomada da menina pelo homem, ao intermediarem o desejo. O jardim também abraça o ato sexual, sendo por entre as folhagens que Marcos carrega Sonia nos braços enquanto olha sua perna através do vestido rasgado. Não é a natureza, no entanto, que metaforiza o sexo, mas uma sequência do funcionamento da usina. Essas imagens de máquinas são mais que sugestivas, transformando a produção industrial em relação sexual. Num paralelo entre economia e erotismo, a natureza abraça o ato executado pela indústria. Como coloca Schvarzman, “A caracterização violenta parece tornar tudo força da natureza. E é nesse sentido que o progresso e a usina, sua portadora, não se opõem às imagens da natureza nas quais estão

inseridos" (2003, p. 76). A autora parece se referir com "força da natureza" às pulsões humanas, mas pode-se adicionar que, a partir dos exemplos analisados, o que integra a natureza controlada, a natureza selvagem e a indústria é a relação com as pulsões de amor e violência de Marcos.

Dessa forma, *Ganga Bruta* cria uma relação dinâmica entre o universo do campo e o homem da cidade, que leva a outras consequências um molde já ensaiado em *Braza Dormida*. A questão é que *Ganga* faz de seu protagonista um homem poderoso e hipócrita que tem o seu ponto de vista e as suas intervenções físicas como tema central do filme. Os espaços se tornam signos duplos. Eles podem ser tomados como ideias mais abrangentes – natureza como espaço vazio, jardim como idílio, indústria como imponente, cidade como coletiva –, mas também adquirem características metafóricas específicas através da sua relação com o personagem. De certa forma, Marcos opera um processo de espoliação que descarta uma série de expressões supostamente autênticas desse campo, já colonizado pela indústria, para encontrar a redenção do seu problema privado citadino. O descarte da ganga para o encontro do minério valioso. A destruição do campo para o progresso da cidade.

Ao fim do filme, numa represa que espelha a cachoeira em que descobriu seu desejo por Sonia, Marcos leva à morte de Décio. Há então uma associação entre o esvaziamento gradual dos espaços e a redenção. Após a cena filmada em locação na represa, *crossfades*[12] passam da cruz no peito de Décio morto para a cruz de sua sepultura, em seguida para a

[12] Efeito de montagem em que, no corte entre um plano e outro, o plano anterior se mescla no seguinte.

cruz do velório da mãe dele e de Sonia, em um cenário esvaziado. Já a igreja, na qual entra-se também em *crossfade*, é tão sintética quanto na cena inicial. Quase não há mais espaço, apenas, novamente, os signos do matrimônio, marcando um retorno a essa abstração dos signos culturais. Dessa vez, porém, são inseridas imagens de cristo crucificado, reforçando a possibilidade de perdão. A ciclicidade do filme indica o retorno à cidade e a repetição do protocolo social, que ocorreu primeiro como tragédia, agora como redenção cristã, apesar de haver um viés duplo, pois o retorno pode indicar que a estória toda poderá se repetir (MORETTIN, 2007, p. 52-53).

Ganga Bruta, assim, parece apresentar uma burguesia violenta e hipócrita vinda da cidade. No entanto, possui a limitação de se constituir como uma crítica moral do poder, não como uma crítica política. O equívoco de Marcos, para o filme, é não ser guiado pela moralidade cristã. Falta a ele o perdão que não concede à esposa, mas que ao final concede a Sonia e a si mesmo pelos seus pecados. O casamento e o perdão são o instrumento de resolução da crise moral do filme. Por outro lado, as figuras subalternas sobre as quais atuam os equívocos do burguês não são enquadradas de forma benevolente. As mulheres são representadas como portadoras de desejos inconsequentes e imorais, tanto a esposa supostamente traidora quanto a adolescente provocativa. Quando são submetidas a Marcos, se tornam matéria amorfa e maleável, ou como corpo morto ou como objetos de desejo carregados nos braços e ajoelhados no altar. Os trabalhadores, por sua vez, ou são paisagem ou grotescos, não sendo construída uma ideia de injustiça acerca da violência a que Marcos os submete ou da exploração do seu trabalho. Paulo Emílio

afirma que Humberto Mauro "(...) não fazia aliás senão compartilhar do sentimento difuso comum às altas e médias classes brasileiras – inclusive os setores politicamente radicais – em toda a história: o temor do povo." (1974, p. 72). Seria possível talvez acrescentar que, em *Ganga Bruta*, o temor se estende do povo para as mulheres, e é criado um novo temor: dos excessos da burguesia, encarnado na figura de Marcos e sua corrupção urbana redimida pelo campo.

Pode-se inferir, a partir disso, que a matriz do filme é uma perspectiva tipicamente de camada média rural. Atado à redenção cristã e à valorização do idílio amoroso, o filme representa de forma ambígua tanto os privilegiados quantos os desfavorecidos, não se identificando realmente com nenhum dos dois. Ambas as perspectivas pejorativas que tece, no entanto, não partem de uma visão que problematiza a sociedade de classes enquanto tal, mas aponta, a partir do seu arcabouço moral, a corrupção dos pobres e dos ricos. Não parece ser trivial que, ao fim do filme, os verdadeiros prejudicados sejam a família inocente residente do campo. Abastados, mas de extrato social indefinido, é esse núcleo intermediário do campo que é quase destruído pelo burguês, que ao fim leva a menina que sobra para a cidade. No entanto, é justamente pela maneira complexa que se utiliza da construção espacial e simbólica para mobilizar elementos contraditórios desse ponto de vista, que *Ganga Bruta* se abre para uma fecunda revisão crítica dos seus próprios ambíguos pressupostos ideológicos.

Conclusão

Através das análises fílmicas, pudemos perceber como os filmes *Thesouro Perdido* e *Sangue Mineiro* se alinham, mas também contradizem padrões de oposição entre campo e cidade, e como *Braza Dormida* e *Ganga Bruta* apresentam uma relação original entre os dois pólos, e *Ganga* complexifica a relação entre a subjetividade do protagonista e o espaço. A busca das descontinuidades internas das obras, a partir de Chartier (1991), e da heterogeneidade entre os filmes, a partir da problematização de Bernardet da ideia de autor (2018), permitiu explicitar as complexidades, contradições e particularidades ideológicas das representações de modernidade e tradição. Esse processo se serviu também do diálogo, principalmente, com as análises de Schvarzman (2004), Paulo Emílio (1974) e Bernardet (1980), e, eventualmente, de analogias com as análises literárias de Williams (1989). Se é possível encontrar alguma tendência, as análises dos casos específicos demonstram uma ideia geral de defesa da correção moral dos habitantes do campo, não estando incluídos nesse grupo nem os vilões, nem os trabalhadores, com a exceção do Máximo de *Braza Dormida*, além de uma simultânea e contraditória idealização do campo e defesa do progresso moderno. Dessa forma, a perspectiva do artigo vai em direção diferente da oposição *Cinearte*/Cataguases da obra seminal de Paulo Emílio, e da atribuição de uma aproximação do cinema de Mauro com a realidade, afirmada por Schvarzman.

Retomando frase de Mauro que equivale cinema a cachoeira após a análise dos filmes, pode-se concluir que dessa dialética peculiar entre modernidade e tradição, a síntese é a moral. Para além dos sentidos alusivos da metáfora de Mauro, em que o filme seria um fluxo assim como o das águas e o diretor veria o cinema como próximo da natureza, é possível perceber, nas particularidades de seus filmes, um limiar entre uma visão em que os recursos naturais existiriam em função da modernidade – da indústria e do romance cinematográfico – e outra em que a tecnologia estaria em função do elogio da tradição – as normas sociais e as virtudes morais. Convivendo de forma contraditória e ambígua com essas visões, estaria a percepção de uma violência advinda da modernidade respondida de diversas maneiras, seja a recusa, a crítica ou a melancolia, a depender de cada filme. Dessa maneira, revisar a partir de uma perspectiva hodierna e crítica a filmografia inicial de Mauro torna possível ver algumas nuances em uma obra que, além de dar base para a carreira posterior do cineasta, influenciou tanto a produção cinematográfica brasileira quanto a historiografia e os estudos sobre cinema.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Luciana Corrêa de. Versão brasileira? Anotações em torno da incorporação do modelo norte-americano em filmes silenciosos brasileiros. In: PAIVA, Samuel; SCHVARZMAN, Sheila. Viagem ao cinema silencioso do Brasil. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

BERNARDET, Jean-Claude. A cidade, o campo: Notas iniciais sobre a relação entre a cidade e o campo no cinema brasileiro. In: ROCIO, Celina do; KANO, Clara Satiko et al. Cinema Brasileiro: 8 estudos. Rio de Janeiro: MEC/Funarte/Embrafilme, 1980.

_____. O autor no cinema: a política dos autores – França, Brasil anos 1950 e 1960. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018.

BOSI, Alfredo. Paulo Emílio Salles Gomes: Cataguases e Cinearte na formação de Humberto Mauro. Discurso, [S. l.], n. 8, p. 46-52, 1978. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37833>. Acesso em: 13 fev. 2023.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. Estudos Avançados, [s.l.], v.5, n. 11, p. 173-191, 1991. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601>. Acesso em: 29 jan. 2022.

GOMES, Paulo Emílio Salles. Humberto Mauro, Cataguases, Cinearte. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 1974.

MORETTIN, Eduardo Victorio. Humberto Mauro. Alceu: Revista de Comunicação, Cultura e Política, Rio de Janeiro, v. 15, n. 8, p. 48-59, jul./dez., 2007.

SCHVARZMAN, Sheila. Humberto Mauro e as imagens do Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

WILLIAMS, Raymond. O campo e a cidade na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

XAVIER, Ismail. Sertão mar: Glauber Rocha e a estética da fome. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Referências audiovisuais

BRAZA Dormida. Direção: Humberto Mauro. Brasil: Phebo Sul América Film, 1928. YouTube (97 min.). Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=WOWKK3VdfkA&t=5s>. Acesso em: 6 set. 2022.

GANGA Bruta. Direção: Humberto Mauro. Brasil: Cinédia, 1933. YouTube (78 min.). Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=8T8qYtERWvA&t=1212s>. Acesso em: 6 set. 2022.

SANGUE Mineiro. Direção: Humberto Mauro. Brasil: Phebo Sul América Film, 1929. YouTube (78 min.). Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=BkUrRdGdfmQ>. Acesso em: 6 set. 2022.

THESOURO Perdido. Direção: Humberto Mauro. Brasil: Phebo Sul América Film, 1927. YouTube (79 min.). Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=E--6_2Pf3xU>. Acesso em: 6 set. 2022.

ARTIGO

Revoltas na Inglaterra do século XIV: uma análise a partir da *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani**

Manuella Catto Barros**

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p754-784

resumo

A historiografia sobre a Inglaterra do século XIV tende a associar o aumento de episódios de violência e desordem na sociedade à ocorrência das chamadas "crises do século XIV": a Grande Fome, a Grande Peste e a Guerra dos Cem Anos. Durante este período, diversas cidades inglesas foram palco de revoltas populares, culminando no evento que ficou conhecido como a Revolta Camponesa de 1381. Entre elas está St Albans, cidade próxima a Londres, a qual presenciou, durante todo o século XIV, conflitos entre seus habitantes e a abadia que detinha os poderes senhoriais sobre a região. Estas disputas ficaram registradas na *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani*, coleção de manuscritos compilados no mosteiro beneditino de St Albans. Ao narrar estes acontecimentos, seus autores ofereceram também explicações que relacionavam as revoltas a outros fatores, como à instabilidade política e à má conduta da população. Este artigo apresenta os resultados de uma pesquisa de Iniciação Científica que objetivou estudar a abordagem das revoltas camponesas do século XIV na *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani*, em especial as associações feitas por seus autores entre as revoltas e o que chamamos aqui de eventos extremos: episódios de fome, peste, guerras, fenômenos naturais e de natureza espiritual.

PALAVRAS-CHAVES: Revoltas; eventos extremos, Inglaterra.

* Este projeto foi financiado pelo PIBIC-CNPq no Programa de Iniciação Científica da Unicamp. Agradeço aos meus orientadores, profa. Néri de Barros Almeida e prof. Vinicius Marino Carvalho, pelo imenso apoio. Agradeço também aos meus familiares e colegas, em especial a Susette e Júlio, que estiveram comigo durante esta jornada. Para minha querida tia Sandra.

** Bacharela em História pela Universidade Estadual de Campinas e membra do Laboratório de Estudos Medievais (LEME/Unicamp). E-mail para contato: manuellacbarros@gmail.com.

Introdução: as crises do século XIV

Assim como boa parte da Europa, a Inglaterra no século XIV foi assolada por eventos de grande magnitude e mortalidade: as chamadas "crises do século XIV" (CANNING, 2016). Já no início do século, uma sequência de perdas de safras ocasionou escassez de alimentos em diferentes partes do continente, levando à Grande Fome de 1315-17. Possivelmente uma combinação entre instabilidades climáticas e um crescimento econômico que não acompanhou o aumento do contingente populacional, os efeitos diretos da Grande Fome perduraram até, pelo menos, 1322, e causaram um grande número de mortes por desnutrição e doenças (JORDAN, 1996, p. 11-12). Duas décadas depois, a primeira epidemia da Grande Peste chegou ao continente europeu entre os anos de 1348 e 1349, retornando novamente entre 1361 e 1362. Essa doença, uma das mais devastadoras da História, atingiu uma população já debilitada: o declínio demográfico iniciado com a fome se acelerou com as epidemias de peste, cuja mortalidade é incerta, embora algumas estimativas sugiram que a população europeia tenha sido reduzida à metade (DYER, 2005, p. 3). A Inglaterra participou, ainda, da Guerra dos Cem Anos, iniciada em 1337. Após o confisco da Aquitânia por Filipe VI da França, Eduardo III da Inglaterra passou a reivindicar o trono francês, impulsionando um conflito que se arrastou por mais de um século e teve grande repercussão sobre ambos os reinos (ORMROD, 1995, p. 9-10). Além da perda de vidas em batalha, a Guerra dos Cem Anos impôs pesados encargos financeiros à Inglaterra, o que levou a um aumento significativo nos impostos do país.

O crescimento demográfico, elevado nos séculos XII e XIII, diminuiu depois das crises ocorridas no século XIV (JORDAN, 1996, p. 11). Essas oscilações no contingente populacional significaram, economicamente, uma redução da quantidade de mão de obra disponível. Uma teoria recorrente na historiografia é que o declínio populacional poderia ter permitido uma maior abertura para que os camponeses fizessem exigências aos seus senhores, como foi registrado em alguns documentos manoriais (TOEPFER, 2017, p. 108). Ao mesmo tempo, a elevação dos impostos durante o período pressionava as camadas mais pobres, resultando no descontentamento popular e, assim, em um terreno fértil para tensões sociais e conflitos, os quais permearam a Inglaterra durante todo esse século. Revoltas camponesas foram registradas em diversas partes do país, sendo a maior e mais notável aquela que ficou conhecida como a Revolta Camponesa de 1381. Liderados por Wat Tyler, camponeses marcharam até Londres para confrontar o rei Ricardo II, em uma resposta direta à ampliação da chamada *poll tax*, ou "imposto por cabeça", uma taxa fixa a ser paga por cada indivíduo adulto (PRESCOTT, 2017, p. 76). A revolta mergulhou o reino em caos, com saques, destruição de propriedades e execuções de líderes da nobreza e da Igreja, como o arcebispo da Cantuária e chanceler da Inglaterra, Simon Sudbury, decapitado pelos rebeldes (Ibid).

As revoltas camponesas são frequentemente entendidas pela historiografia como uma consequência das crises que marcaram o século XIV: a fome, a peste e a guerra. Segundo Bruce Campbell (2016, p. 20-21), embora cada um desses eventos tenha sido impulsionado por uma

dinâmica própria, as sincronicidades entre desenvolvimentos ambientais e humanos implicam a existência de sinergias entre eles. Campbell define como "grande transição" a profunda reconfiguração socioecológica ocorrida na Eurásia entre o final do século XIII e o final do XV, processo que teria marcado o fim de uma fase de expansão econômica, integração comercial eurasiática e florescimento cultural (CAMPBELL, 2016, p. 1). Para o historiador, compreender esse processo exige tratar fenômenos ambientais e humanos (como mudanças climáticas, epidemias, guerras, recessão comercial e colapso populacional) como elementos de um mesmo sistema interligado.

Segundo Campbell, a "grande transição" não seguiu um curso linear. O ponto de virada, contudo, teria ocorrido em meados do século XIV, quando a combinação entre instabilidade climática, intensificação das guerras e a eclosão da Grande Peste desencadeou a mais drástica e duradoura reversão demográfica do último milênio (Ibid, p. 24). Campbell observa que, embora a historiografia costume se referir a esses eventos como "crises do século XIV", tal nomenclatura não abrange a amplitude e a complexidade do processo. Mais do que uma crise conjuntural, tratou-se de uma transformação sistêmica, em que a interação entre clima, doença e sociedade alterou de forma duradoura estruturas de poder, relações de produção e as condições ambientais, redefinindo o próprio regime socioecológico europeu (Ibid, p. 24). Essa leitura conjuntural, contudo, nem sempre encontra paralelo nas fontes do período: os cronistas da época não necessariamente interpretavam acontecimentos ambientais e sociais como relacionados, ou relacionados da mesma maneira. Alguns desses

fenômenos são, ainda, "invisíveis" nas fontes, seja porque os cronistas não estavam procurando por eles, seja porque ocorriam em uma escala de tempo demasiadamente longa, dificilmente percebida no cotidiano.

Buscando uma compreensão mais profunda das interações entre revoltas populares e as "crises do século XIV", voltamo-nos para uma fonte do próprio período: a *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani* (GAMSA, em futuras citações). Produzida no mosteiro beneditino de St Albans, na Inglaterra, essa coleção de manuscritos reúne relatos sobre os conflitos entre os moradores da região e a abadia, que exercia autoridade senhorial sobre o território. Na narrativa desses eventos, os autores buscaram interpretá-los, relacionando as revoltas a fatores como a instabilidade política e o comportamento considerado inadequado da população. Funcionando como uma espécie de "história doméstica" dos abades e do mosteiro de St Albans, a fonte aborda também outros eventos ocorridos no mesmo período, como algumas das "crises do século XIV", abrangendo aspectos religiosos, políticos e sociais. A partir dos registros contidos na obra, o presente artigo investiga as associações feitas pelos autores da GAMSA entre as revoltas camponesas do século XIV e o que chamamos aqui de eventos extremos: episódios de fome, peste, guerras, fenômenos naturais e fenômenos de natureza espiritual.

Os feitos dos abades do Mosteiro de St Albans

Primeiramente, buscaremos entender o documento, seu contexto de produção e gênero narrativo. Embora existam manuscritos diversos da GAMSA, utilizamos nesta pesquisa duas edições da fonte: sua transcrição em latim, editada por Henry Thomas Riley (RILEY, 1867a, 1867b, 1867c) e a

tradução para o inglês realizada por David Preest, com edição de James G. Clark (CLARK, 2019). Riley publicou a obra transcrita pela primeira vez em 1867, na coleção *Rolls Series*[1], a partir do manuscrito *Claudius E. IV*, preservado inicialmente na Biblioteca de Cotton e, atualmente, na British Library (RILEY, 1867a, p. 9). Este manuscrito foi provavelmente escrito sob a supervisão de Tomás Walsingham[2], no final do século XIV (Ibid). Henry Thomas Riley, editor desta edição da fonte, a separa em três seções: a primeira, de autoria atribuída a Mateus de Paris, embora contenha alterações de compiladores posteriores; a segunda, de autoria anônima; e a terceira, de autoria de Tomás Walsingham (Ibid, p. 10). Desde a publicação da GAMSA na *Rolls Series*, ela se tornou cada vez mais popular para os estudos medievais, tendo trechos constantemente utilizados e traduzidos (CLARK, 2019, p. 34). Em 2019, foi publicada sua primeira tradução integral para o inglês, por James G. Clark e David Preest, versão que também utilizamos nesta pesquisa.

Como sugere o nome em latim, a *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani* (GAMSA) é uma narração dos feitos dos abades do Mosteiro de St Albans. Ela foi o resultado do trabalho de autores diversos que, no decorrer de alguns séculos, contribuíram para escrever, compilar e alterar manuscritos acerca da vida destes abades, assim como dos acontecimentos que influenciaram diretamente o mosteiro durante o período (Ibid, p. 7). Embora estimado que seus manuscritos iniciais tenham

[1] Nome popular de *The Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, coleção de textos britânicos e irlandeses medievais impressos entre 1858 e 1911 (KNOWLES, 1963).

[2] Escolheu-se por traduzir o nome de figuras históricas (como cronistas, abades e reis) para o português. Desta forma, Thomas Walsingham será chamado de Tomás Walsingham, padrão que será seguido em todo o artigo.

sido produzidos somente após a invasão normanda, no século XI, a obra apresenta um recorte temporal maior. Os primeiros escritos na GAMSA se referem à fundação do monastério de St Albans, no século VIII, sob o abade Willegod, e os últimos recontam a morte do abade Tomás de la Mare, em 1396 — compreendendo, assim, sete séculos de história da instituição monástica. A GAMSA é estruturada em capítulos que correspondem ao período de exercício de cada abade e, então, em entradas abordando acontecimentos diversos durante aquela administração. De forma geral, seus capítulos se iniciam com um detalhamento da eleição e confirmação do novo abade na Cúria Romana, seguindo-se de uma narração dos principais feitos do período e terminando, após a descrição da morte do abade, com um balanço de seus méritos e deméritos.

A GAMSA pertence a um dos gêneros literários mais utilizados pelos monastérios medievais, ao lado dos anais e das crônicas: o gênero *gesta* (VANDERPUTTEN, 2001, p. 143). Isto é, um tipo de escrita que aborda grandes feitos, frequentemente centrando-se na trajetória de uma instituição e oferecendo-lhe uma narrativa historiográfica. Na Inglaterra, o gênero da *gesta abbatum*, ou seja, aquelas *gestae* que registram especificamente os atos dos abades de suas respectivas abadias, começou a ser produzido após a Conquista Normanda, no século XI (CLARK, 2019, p. 3). Este evento promoveu grandes transformações no horizonte das instituições monásticas, com sua consequente redistribuição de terras, senhorio e liderança na igreja. Essas mudanças tornaram instável a existência dos mosteiros e alteraram a abordagem destes na produção de registros históricos (Ibid). Neste cenário de instabilidade, a palavra escrita

passou a ser mais reconhecida do que a tradição oral e a memória para a proteção de direitos, o que teria levado à compilação e escrita de manuscritos no formato de *gesta abbatum*. Essas histórias costumam exaltar a liderança espiritual e as conquistas administrativas dos abades, registrando as principais ações durante seus períodos de administração, assim como os bens e terras adquiridos pela Igreja. Como uma história de uma instituição monástica, eventos externos àquela comunidade frequentemente só eram registrados quando interferiram na vida do mosteiro (VANDERPUTTEN, 2001, p. 155).

As *gestae* devem ser entendidas em seus interesses e usos políticos. Estes documentos serviram como forma de construir e preservar uma memória coletiva, no caso da fonte em questão, do mosteiro beneditino de St Albans. As *fundationes*, tipo de *gesta* monástica que aborda a origem de sua respectiva instituição, servem para registrar e legitimar a fundação de mosteiros (VANDERPUTTEN, 2001, p. 154). A GAMSA é um dos exemplos de fonte que utiliza-se deste formato, registrando a fundação da Abadia de St Albans pelo próprio rei Offa, no século VIII. A *gesta* também serve, neste sentido, para legitimar a sucessão do poder na abadia, na medida em que apresenta uma ordem contínua e ininterrupta de abades, sem lacunas de poder desde a sua origem (VANDERPUTTEN, 2001, p. 153). Ao registrar, da mesma forma, bens e doações, ela os protege de possíveis disputas, atestando e legitimando sua posse. Segundo James G. Clark (2019, p. 7, tradução nossa), editor da versão em inglês da GAMSA, “era comum em St Albans que a GAMSA fosse referida não em relação a qualquer compilador específico ou cópia manuscrita, mas sob sua própria identidade e

autoridade independente, simplesmente como *'Gesta abbatum*'"[3]. Essa abordagem reflete o caráter coletivo da obra e sua autoridade própria, não sendo apropriada por um único monge, embora por dois períodos tenha tido como compiladores conhecidos cronistas medievais: Mateus de Paris e Tomás Walsingham.

A base das histórias presentes na GAMSA vem de testemunhos orais, como há diversos indícios no texto (CLARK, 2019, p. 24). Isto porque durante a maior parte dos eventos relatados na obra, o narrador não estava presente, escrevendo décadas ou séculos depois de ocorridos — ele então utilizava-se do relato de outros membros do mosteiro, em especial daqueles que presenciaram o fato em primeira mão. Os informantes, contudo, quase nunca são identificados pelo autor no texto. A memória pessoal daqueles indivíduos, quando compartilhada com o grupo, torna-se a memória comunitária e confere à GAMSA sua autoridade enquanto história doméstica. Os registros presentes no documento são o resultado desta memória comunitária e de como ela decidiu relembrar os acontecimentos, ou seja, são testemunhos extremamente parciais. James G. Clark argumenta que "o testemunho da GAMSA sobre os assuntos públicos da abadia não é confiável, mas é rico em *insights* sobre a vida interna e as perspectivas de uma grande casa monástica durante a segunda metade da Idade Média" (CLARK, 2019, p. 27, tradução nossa)[4]. Neste sentido, é necessário deixar claro que o foco da presente pesquisa

[3] No original: "It was common at St Albans for the *Deeds* to be referred to not in relation to any particular compiler or manuscript copy but under its own identity and independent authority, simply as 'Gesta Abbatum'".

[4] No original: "The Deeds' witness to the public affairs of the abbey is not reliable, but it is rich in insights into the internal life and outlook of a major house across the high and later Middle Ages".

não foi acessar as revoltas em si, mas sim as interpretações tecidas sobre elas no texto da GAMSA. Isto é, perspectivas provenientes de uma parcela muito específica da população inglesa naquele momento: os monges do mosteiro de St Albans.

No que se refere ao século XIV, a maior parte dos registros na GAMSA são produção de Tomás Walsingham, monge beneditino e famoso cronista medieval, autor de sua própria *Chronica Maiora*. Na GAMSA, Walsingham ficou responsável pelos períodos de administração dos abades Hugo de Eversden (1308-1327), Ricardo de Wallingford (1326-1335), Miguel de Mentmore (1335-1349) e, por fim, Tomás de la Mare (1349-1396), abade que presenciou as revoltas camponesas do ano de 1381. Ainda que não estivesse presente durante o tempo destes três primeiros abades, ele seguramente vivenciou a administração de Tomás de la Mare: acredita-se que Tomás Walsingham tenha entrado no mosteiro de St Albans na década de 1360 e, em 1381, ocupava o cargo de *praecentor*[5]. Seus escritos acerca da revolta camponesa que eclodiu naquele ano são longos e detalhados, frutos de uma memória coletiva mas também de seu próprio testemunho pessoal. Evidência disso é o uso da primeira pessoa do plural que Walsingham emprega excepcionalmente durante seus relatos sobre a contenção dos rebeldes — por exemplo, ao descrever como ele e outros membros do mosteiro ofereceram pão e cerveja aos revoltosos, em uma tentativa de acalmar seus ânimos (CLARK, 2019, p. 843). A narração da Revolta Camponesa de 1381 aparece como uma espécie de "ápice" da

[5] O *praecentor* desempenhava o papel de primeiro cantor, o qual entoava o canto nas cerimônias religiosas.

GAMSA, ao menos no que diz respeito ao século XIV, pois muitas entradas de texto são a ela dedicadas.

Muitos dos registros sobre este evento são descrições utilizadas também em sua *Chronica Maiora*, obra em que Tomás Walsingham se dedica a narrar os reinados de Eduardo III até Henrique V. Na GAMSA, contudo, Walsingham omite passagens que se referem a regiões fora de St Albans e adiciona informações relevantes para o mosteiro (CLARK, 2019, p. 827) — como esperado do gênero *gesta*. As descrições presentes na GAMSA sobre a Revolta Camponesa de 1381 também divergem, em certos momentos, de outra importante fonte escrita na época sobre este acontecimento. Esta é a *Anonimalle*, uma compilação anônima de manuscritos produzida na Abadia de Santa Maria, em York. Ao registrar a motivação dos rebeldes, por exemplo, Tomás Walsingham escreve ser esta uma insurreição contra o rei e suas leis, com o objetivo de derrubar a autoridade real. Já o cronista anônimo a descreve com maior nuance política, atribuindo a revolta ao descontentamento dos rebeldes com João de Gaunt, duque de Lancaster e influente conselheiro do rei Ricardo II, além de outros magnatas do reino (CLARK, 2019, p. 828). Em certos momentos, Walsingham se distancia até mesmo de sua própria descrição na *Chronica Maiora*, alterando a ordem ou importância dos fatos relatados. Essas divergências destacam, mais uma vez, a necessidade de cautela ao analisar a obra, que reflete a perspectiva e os interesses específicos da Abadia de St Albans. A GAMSA não apenas documenta eventos históricos, mas também serve como uma ferramenta de poder, moldando a memória e legitimando a posição do mosteiro no contexto político da época.

Os eventos extremos na GAMSA

Nas últimas décadas, um campo emergente da historiografia, conhecido como *disaster studies*, tem ampliado a compreensão dos desastres para além da ocorrência pontual de eventos naturais. Van Bavel et al., na obra *Disasters and History* (2020), apontam que fenômenos como fomes, epidemias ou terremotos revelam vulnerabilidades sociais preexistentes, evidenciando também falhas institucionais e as diferentes capacidades de resposta dentro das sociedades (VAN BAVEL et al., 2020, p. 1). Assim, ainda que um evento tenha origem natural, seus impactos são mediados por uma complexa interação entre fatores ambientais, econômicos, políticos e culturais. É por isso que uma mesma peste ou inundação pode causar resultados radicalmente distintos conforme o contexto social, de modo que sociedades mais preparadas ou menos vulneráveis são capazes de suportar choques maiores sem que estes se convertam em desastres propriamente ditos (Ibid, p. 3).

Essa abordagem também problematiza a ideia de que um desastre se define necessariamente por altos índices de mortalidade ou destruição material (Ibid, p. 5-6). Um evento pode ser considerado “extremo” ou “desastroso” não somente por sua intensidade física, mas por provocar um deslocamento da sociedade para fora de seu domínio de estabilidade, alterando suas dinâmicas internas e modo de vida. No contexto do século XIV, por exemplo, episódios de fome e peste não resultaram apenas em violência e fragmentação social; em alguns casos, eles reforçaram laços comunitários e redes de solidariedade (Ibid). Essas constatações demonstram as dificuldades e as cautelas necessárias para definir o termo,

já que simples categorizações como desastre "natural" e "humano/artificial" não são suficientes para a compreensão desses acontecimentos (Ibid, p. 22). Apesar disso, Van Bavel et al. ressaltam o potencial em estudar diferentes tipos de desastres de forma conjunta, identificando padrões e interações entre eles (Ibid, p. 24).

Ao analisar os relatos da GAMSA sob essa perspectiva, não buscamos mapear a ocorrência factual desses eventos, mas compreender como os próprios contemporâneos atribuíam significados a eles, revelando as interpretações que moldaram sua experiência e memória coletiva. Desta forma, adotamos o conceito geral de "evento extremo" para abranger episódios de fome, peste, guerras e fenômenos naturais (como enchentes ou terremotos). Adicionamos nesta categoria também os fenômenos relativos à espiritualidade, como pecados e milagres, por sua possível relevância para a narrativa da GAMSA, produzida no contexto religioso do mosteiro de St Albans. Essa definição possui um caráter deliberadamente amplo, pois nosso objetivo foi primeiramente listar eventos potencialmente extremos, para então identificar aqueles acontecimentos que a fonte de fato percebe como significativos ou relacionados às revoltas populares. Em outras palavras, propomos também uma problematização: seriam esses episódios verdadeiramente extremos para a sociedade de St. Albans no século XIV, ou integravam, de algum modo, a normalidade do cotidiano?

Nos escritos referentes ao século XIV na GAMSA, encontramos menções aos eventos de peste, fenômenos naturais, milagres, pecados e guerras — ainda que nem todos tenham sido relacionados pelos autores

aos conflitos com os vilões[6] de St Albans. Logo de início, chama a atenção a ausência de referências a episódios de fome no período. É conhecido que a Grande Fome de 1315-17 atingiu grande parte da Europa, incluindo a região de St Albans: em outra fonte da época, o cronista João de Trokelowe escreveu que mal havia pão suficiente para oferecer ao rei Eduardo II e sua comitiva quando estes passaram por St Albans no ano de 1315 (TOEPFER, 2017, p. 91). Pensando nos episódios de fome de fato mencionados na GAMSA, ocorridos em outros séculos e, portanto, inicialmente fora do escopo desta pesquisa, podemos buscar compreender melhor essa ausência. Para tal, cito como exemplo um trecho referente ao ano de 1005:

> Este abade [Leofric], quando uma fome lamentável se espalhou por todas as partes da Inglaterra, vendeu para o sustento dos pobres os tesouros que haviam sido reservados para a construção da igreja e as colunas [e] tábuas que, como eu disse, haviam sido encontradas sob a terra, junto com outros materiais e os vasos de ouro e prata que haviam sido designados para sua própria mesa e para a igreja. Ele reteve apenas algumas pedras preciosas, para as quais nenhum comprador foi encontrado, e algumas pedras nobres gravadas, que geralmente são chamadas de 'camafeus'. Um grande número deles tinha sido reservado para adornar o santuário, quando foi construído. (RILEY, 1867a, p. 29, tradução nossa)[7]

Neste trecho, podemos identificar “uma fome lamentável [que] se espalhou por todas as partes da Inglaterra” no início do século XI. Mais importante do que o episódio de fome para a GAMSA, contudo, é o registro

[6] Entende-se como “vilão” o habitante de uma vila, do latim *villanus* (termo original utilizado na fonte).

[7] No original: “Iste quoque, invalescente fame miserabili in omnibus partibus Angliae, thesaurum ad fabricam ecclesiae diu ante reservatum, cum columnis [et] tabulatibus, in terra, ut dictum est, inventis, cum materie etiam, et vasis aureis et argenteis, tam suae mensae quam ecclesiae deputatis, in pauperum expendit sustentationem; retentis tantummodo quibusdam gemmis pretiosis, ad quas non invenit emptores, et quibusdam nobilibus lapidibus insculptis, quos ‘camaeos’ vulgariter appellamus. Quorum magna pars ad feretrum decorandum, cum fabricaretur, et reservata”.

da ação do abade Leofric, o qual ofereceu ajuda aos famintos vendendo itens do mosteiro. Além de exaltar os valores morais e religiosos do abade, representados por sua caridade, essa passagem identifica o destino dos "tesouros" vendidos na ocasião. Seu autor, assim, parece estar muito mais comprometido em descrever a circulação de bens da Igreja, especificando quais itens foram perdidos ou mantidos, do que em relatar uma crise alimentar na região. Este tipo de enfoque está alinhado ao gênero textual do documento, já que as *gestae* costumam focar sua narrativa em um interesse central, no caso, a história da instituição monástica. Desta forma, a ausência de menções à fome no século XIV, na GAMSA, não significa que esta calamidade não tenha de fato atingido a cidade de St Albans na época. Na realidade, é um lembrete para olharmos com cautela para os registros presentes na fonte, sempre levando em conta seu gênero narrativo e interesse de produção, o que se aplica também aos demais relatos de "eventos extremos".

O advento da Grande Peste de 1348-49, por sua vez, foi abordado por Walsingham em poucas páginas, em seu registro sobre a morte do abade Miguel de Mentmore (CLARK, 2019, p. 755-7). Ele relata que a pestilência, a qual "quase reduziu a raça humana pela metade", levou à morte quarenta e sete monges da abadia de St Albans — este número é muito expressivo, pois representa quase metade dos monges que viviam na abadia naquele momento (TOEPFER, 2017, p. 101). Mais adiante no texto, Walsingham retorna a uma breve descrição dos eventos decorridos da Grande Peste (CLARK, 2019, p. 770-1) e, por fim, registra a contração da pestilência pelo abade Tomás de la Mare, por volta de 1362 (CLARK, 2019, p. 913). Assim

como a Peste, os episódios de fenômenos naturais não foram diretamente relacionados pelo autor às revoltas camponesas. Estes registros geralmente tratavam-se de eventos locais e de pouca magnitude, ocorridos na própria cidade de St Albans ou em áreas subordinadas ao mosteiro. Cita-se como exemplo o relato de um incêndio no moinho de Redbourn, durante a administração do abade João de Berkhamsted (entre 1291 e 1302), quando um fogo de origem desconhecida teria sido agravado por ventos muito fortes vindos do oeste (CLARK, 2019, p. 568-9). O intuito desta passagem parece ser apenas registrar a destruição parcial da propriedade, a qual pertencia ao mosteiro — novamente, a narrativa direciona-se a eventos que afetam diretamente a abadia e, em especial, suas posses.

Já no caso dos fenômenos relacionados à espiritualidade, estes sim foram relacionados pela GAMSA a conflitos com a população local, ainda que não como sua *causa*. Um exemplo no mínimo curioso de milagre registrado no documento é a intervenção divina durante uma disputa por propriedade de terras entre o abade Miguel de Mentmore e William atte Penn, da cidade de Barnet, no ano de 1344 (CLARK, 2019, p. 742-3). Segundo Tomás Walsingham, autor do relato na GAMSA, uma garota caiu no riacho do moinho de Rebourn no dia em que William atte Penn reuniu suas testemunhas para falar em favor dele no tribunal. Santo Albano, padroeiro da Abadia que carrega seu nome, teria intervido e milagrosamente salvado a vida da jovem, o que teria feito com que as pessoas, em face do fenômeno, desistissem de posicionar-se contra a igreja naquele dia. William atte Penn foi então julgado e condenado pela forja de falsos

documentos, retornando legalmente a posse das terras em disputa à Igreja de St Albans. O milagre, neste e em outros relatos da GAMSA, não aparece como uma *causa* para o conflito com a população local, mas como um dissipador a favor da Abadia. Da mesma forma, em diversas passagens, Walsingham faz questão de enfatizar o respaldo sagrado do mosteiro contra os rebeldes — especialmente em seus relatos sobre a revolta de 1381. Naquele ano, quando a Abadia foi obrigada a conceder maiores liberdades aos cidadãos de St Albans, outro milagre teria ocorrido: o selo da carta que concedia estas liberdades, o qual carregava a imagem de Santo Albano, estranhamente não podia ser aberto, sua cera não podendo de forma alguma ser arrancada ou removida. Walsingham identifica a intervenção divina, afirmando que esta seria "uma indicação certa de que o mártir não desejava que os rebeldes fossem seus mestres, mas que ele, como antes, desejava ser mestre sobre eles" (RILEY, 1867c, p. 323, tradução nossa)[8].

O autor também estabelece uma relação entre a incidência de pecados e a insubordinação da população local. Trata-se de um trecho específico, que aborda os desfechos da revolta ocorrida em St Albans na primeira metade do século XIV. Isto é, em 1326, os vilões da cidade rebelaram-se contra o abade Hugo de Eversden, sitiando a Abadia por dias. Os rebeldes conquistaram, assim, liberdades como a utilização de moinhos manuais e direitos sobre terra, caça, água, madeira e pesca. Walsingham relata então:

[8] No original: "Praenosticans proculdubio Martyrem nolle eos fore dominos, sed velle dominari, ut hactenus, super eos".

> Os habitantes da cidade de St Albans, que ganharam o título de "burgueses" pela carta extorquida à força na época do abade Hugo, conforme relatado anteriormente, recusaram-se a tratar com a devida reverência ou mesmo reconhecer seu senhor, o abade de St Albans, agora que eram seus próprios mestres. Seus espíritos estavam tão exultantes que nem se deram ao trabalho de obedecê-lo em questões espirituais. Houve violações de fé. O perjúrio era generalizado. Fornicações e adultérios eram indiscretamente frequentes, e não havia ninguém para pôr fim à tamanha perversidade. (RILEY, 1867b, p. 216, tradução nossa)[9]

Conforme visto anteriormente, o autor associa Santo Albano à defesa do mosteiro de St Albans — o mártir e a instituição se misturam na narrativa, representando os mesmos interesses. Assim, quando os rebeldes revoltam-se contra a autoridade civil da abadia de St Albans, questionando seus direitos e liberdades, eles também estariam desafiando a Igreja no campo religioso. Este desafio é retratado de forma pejorativa, sendo caracterizado pelos pecados então cometidos: “perjúrios” [*perjuria*], “fornicações” [*fornicationes*], “adultérios” [*adulteria*] e outras “violações de fé” [*fidei laesiones*] teriam se tornado generalizados após a revolta popular. Sendo assim, os fenômenos espirituais, tanto os milagres quanto os pecados, aparecem no texto da GAMSA no sentido de defender a autoridade civil e religiosa da abadia de St Albans, legitimando o poder da Igreja em oposição à rebelião popular.

Por fim, a causa mais direta associada pela GAMSA às revoltas em St Albans é a instabilidade política. Dois são os principais eventos motivadores

[9] No original: “Per idem tempus villani de Sancto Albano, qui sibi appellationem burgensium usurparant, propter chartam quam diximus vi extortam tempore Domini Hugonis Abbatis, quodammodo sui juris erant, necdum veneratione condigna suum dominum prosequi, Abbatem, scilicet, de Sancto Albano, vel agnoscere, voluerunt. Sed usque adeo elevatum est cor eorum, ut nec quidem in rebus spiritualibus eidem obtemperare curarent. Fiebant fidei laesiones, exereebantur passim perjuria, frequentabantur indiscrete fornicationes et adulteria, et non erat qui tantas nequitias prohiberet”.

dessa instabilidade segundo o texto: a guerra civil e as revoltas em larga escala de 1381. Comecemos pelo primeiro, que se refere à deposição e crise de sucessão do rei Eduardo II, ainda na primeira metade do século XIV. O reinado de Eduardo II fora marcado por uma série de tensões políticas, exacerbadas por sua gestão fracassada em relação à guerra com a Escócia e por suas relações controversas com favoritos, como seu possível amante Piers Gaveston, cujas influências geraram descontentamento entre a nobreza. As disputas entre o rei e os barões, insatisfeitos com o governo, culminaram em uma guerra civil. Em 1326, com o apoio da rainha Isabel, o barão Rogério Mortimer organizou uma invasão ao reino, forçando Eduardo II a abdicar do trono em favor de seu filho, Eduardo III, ainda criança na época (ORMROD, 1995, p. 9). Com isso, a rainha Isabel e Rogério Mortimer tornaram-se regentes do jovem rei e governaram a Inglaterra até 1330. Também a regência foi um período conturbado, encerrando-se com um golpe de estado, no qual Mortimer foi preso, acusado de traição e executado. Isabel foi forçada a se retirar da política, e finalmente Eduardo III assumiu o controle total do governo.

Na GAMSA, Tomás Walsingham registra a turbulência política causada pela deposição do rei Eduardo II e a relaciona aos conflitos ocorridos em St Albans no mesmo ano. Isto é, a já citada revolta da população de St Albans no ano de 1326, sob a administração do abade Hugo de Eversden, quando os rebeldes sitiaram a abadia com o intuito de conquistar liberdades diversas. Walsingham escreve que a instabilidade do reino teria permitido com que rebeliões emergissem na cidade de Londres e, consequentemente, em St Albans:

> Por volta do ano de nosso Senhor de 1326, depois que Eduardo de Caernarfon [Eduardo II] foi privado do reino e logo depois, quando o reino ainda estava instável e antes que a paz do novo rei, Eduardo de Windsor [Eduardo III], tivesse sido proclamada por toda a terra, os cidadãos de Londres com ousadia precipitada abusaram de todos os homens importantes do reino, tanto eclesiásticos quanto leigos, que estavam visitando Londres, por qualquer motivo, e os obrigaram, queira ou não, pelo vínculo de um juramento corporal a se juntarem a eles na proteção de várias liberdades. Os comuns das cidades, burgos e vilas seguiram seu exemplo e com audácia desenfreada lutaram pela força e violência para extorquir de seus mestres as cartas e liberdades que os tornariam livres. (RILEY, 1867b, p. 155, tradução nossa)[10]

O autor afirma ainda que a continuação da guerra civil impediu que o abade Ricardo de Wallingford, sucessor de Hugo de Eversden, retomasse o controle das posses e liberdades conquistadas de forma violenta pelos vilões de St Albans: "o referido abade ainda não foi capaz, com o governo do reino ainda instável por causa da guerra interna, e também por causa de sua própria pobreza, de recuperar para seu mosteiro as posses e liberdades perdidas" (RILEY, 1867b, p. 202, tradução nossa)[11]. Ricardo de Wallingford conseguiu eventualmente retomar as posses perdidas em 1326, restabelecendo um período de paz que continuou até a próxima grande revolta popular, em 1381 — o segundo maior evento causador de instabilidade política segundo a GAMSA.

[10] No original: "Circa annum Domini millesimum trecentesimum vicesimum sextum, postquam Dominus Edwardus Karnervan abjudicatus fuisset a regno, mox, adhuc regni statu vacillante, antequam pax novi Regis, Edwardi, videlicet, de Wyndeshore, fuisset per patrias publicata, Londonienses, temeraria abutentes audacia, omnes regni proceres, tam praelatos ecclesiae quam laicos, quacunque causa Londonias declinantes, illos per corporalis juramenti vinculum astrinxerunt, sive volentes, sive nolentes, nescio quas libertates tuendas communiter cum eisdem. Quorum sequentes exemplum, civitatum, burgorum, et villarum communitates, et irrefrenatam assumentes audaciam, chartas et libertates, per quas pure fieri possent liberi, a dominis suis per vim et violentiam extorquere nitebantur".

[11] No original: "Nondum enim poterat memoratus Abbas, regni regimine propter intestinum bellum adhuc vacillante, ac etiam propter sui propriam paupertatem, possessiones et libertates distractas ad jus sui Monasterii revocare".

Em sua descrição sobre a Revolta Camponesa de 1381, Tomás Walsingham oferece um sumário das disputas ocorridas entre a abadia e a população local desde o século anterior. Nele, o autor apresenta uma justificativa central para a ação dos revoltosos, que teria permeado todas as rebeliões passadas. Walsingham escreve que os habitantes de St Albans teriam sido persuadidos por anciãos da cidade, os quais contavam histórias falsas sobre direitos e liberdades concedidos ao povo pelo rei Offa, no século VIII, quando da fundação do monastério e da vila de St Albans:

> Incitaram especialmente os camponeses a rebelarem-se e a pedirem liberdades, as mentiras de alguns dos chamados velhos da cidade, que levaram os mais jovens a isso através de histórias falsas, para que acreditassem que já tinham tido liberdades e privilégios concedidos pelo rei Offa, que mais tarde foram tirados deles à força por abades e monges, e tornados nulos na justiça. (RILEY, 1867c, p. 365, tradução nossa)[12]

No próprio texto da GAMSA, Walsingham rapidamente deslegitima as exigências dos habitantes de St Albans, apresentando-as como infundadas. Para isso, ele recorre a fontes como a obra *Vita Sancti Æthelwoldi*, hagiografia medieval que narra a vida de São Æthelwold, bispo de Winchester. Ele também faz uso de documentos da própria GAMSA, citando evidências da fundação da vila que remontam aos registros sobre o abade Wulsinus, no século X (CLARK, 2019, p. 878). Estas passagens evidenciam o interesse da GAMSA em legitimar as posses e direitos da Igreja frente às reivindicações camponesas, ao mesmo tempo em que reforçam sua autoridade como história oficial da Abadia.

[12] No original: “Instigabant villanos praecipue ad rebellandum, et ad libertates petendas, mendacia quorundam inveteratorum dictae villae, qui juniores per falsas fabulas ad hoc induxerunt, ut crederent se quondam habuisse libertates et privilegia a Rege Offa concessa, sed per Abbates et monachos expost violenter abstracta, et contra justitiam vacuata”.

Segundo o autor, essa exigência de falsos direitos ancestrais teria iniciado o primeiro dos conflitos entre a população e o mosteiro, sob o abade Rogério de Norton, ainda no final do século XIII. Décadas depois, a instabilidade política causada pela deposição do rei Eduardo II teria possibilitado o retorno das revoltas, ainda motivadas por essa questão:

> A partir de então, os cidadãos mantiveram a paz de má vontade, mas não planejaram realmente outro levante aberto até a época do abade Hugo, quando o rei Eduardo de Caernarfon [Eduardo II], um grande amigo do mosteiro, foi deposto e colocado na prisão, de modo que, com o reino em meio a conflitos civis, qualquer um tinha permissão para fazer o que quisesse (RILEY, 1867c, p. 367, tradução nossa)[13].

Finalmente, Walsingham chega à Revolta Camponesa de 1381. Ele escreve que as rebeliões em escala nacional, iniciadas em Londres, teriam criado mais um período de turbulência política e, assim, um momento oportuno para o retorno das revoltas em St Albans:

> Esse foi o momento aceito, conveniente e oportuno para eles [os cidadãos], quando as leis cessaram, a justiça ficou temporariamente silenciada, a autoridade diminuiu e definhou, para retomar o que tinha sido perdido, cancelado ou proibido, e para infligir punição e vingança sobre aqueles que os tinham capturado enquanto cruzavam a nossa floresta (RILEY, 1867c, p. 370, tradução nossa)[14].

Desta forma, Tomás Walsingham identifica a guerra civil e as revoltas populares em larga escala como os dois principais fatores que

[13] No original: “Exhinc villani, sine quiete quiescentes, non palam iterum assurgere voluerunt, usque ad tempus Hugonis Abbatis, quando Rege E[dwardo] de Karnarvan deposito et incarcerato, qui fuit maximus amicus huic monasterio, licuit cuilibet quicquid libuit, regno intestino dissidio laborante”.

[14] No original: “Illud erat eis tempus acceptum, commodum, et opportunum, quando leges cessaverunt, jura pro tempore siluerunt, potestates luxerunt et elanguerunt, repetere vetita, damnata, cancellata, et ultionem inferre, sive vindictam, hiis qui eorum vadia, transgredientium in boscis nostris”

impulsionaram as rebeliões em St Albans durante o século XIV: a instabilidade política causada por estes eventos teria criado o cenário ideal para a insurreição. Enquanto isso, episódios de fome, peste, fenômenos naturais e espirituais não foram abordados na GAMSA como causas para o aumento da violência e desordem social no período. Além disso, como apresentado anteriormente, o autor aponta uma motivação comum para a insubordinação popular: a reivindicação ilegítima de direitos e liberdades ancestrais por parte da população local.

As revoltas camponesas em St Albans e as disputas sobre a moagem de grãos

Além das causas diretamente abordadas no texto da GAMSA, como a instabilidade política e a reivindicação de direitos ancestrais pelos camponeses, a leitura da fonte revela que as revoltas em St Albans estavam relacionadas ainda a uma questão central: as disputas sobre a moagem de grãos. Naquela época, o uso de moinhos manuais, particulares, era proibido à população local, sendo obrigatória a utilização das instalações pertencentes ao Mosteiro de St Albans e, consequentemente, o pagamento de tributos sobre este uso. Para moer seus grãos, assim, os habitantes da cidade eram obrigados a pagar um imposto sobre sua produção ao abade, o que gerava grande insatisfação popular. Na GAMSA, registros deste descontentamento permeiam o século XIV, em episódios de disputas judiciais, usos ilegais de moinhos manuais e, enfim, revoltas armadas. A origem destes conflitos remonta, no documento, ao século anterior, durante a administração do abade Rogério de Norton (1263–1291). Walsingham escreve que, naquele tempo, o abade combateu

judicialmente habitantes da cidade que se recusaram a moer seus grãos no moinho da abadia (CLARK, 2019, p. 879). Durante a administração de Hugo de Eversden (1308-1327), no ano de 1326, os conflitos retornaram na forma de resistência armada, com o ataque violento à abadia e seu sitiamento, além do assassinato de servos do mosteiro (CLARK, 2019, p. 879). Após intervenção real, que deu o caso aos habitantes da cidade, o abade foi obrigado a conceder cartas de liberdades aos então considerados burgueses de St Albans, permitindo a utilização de moinhos manuais e garantindo outros direitos como terra, caça, água, madeira e pesca. Alguns anos mais tarde, já sob o abade Ricardo de Wallingford (1327-1335), essas cartas foram novamente recuperadas pelo monastério, o qual provou que a população local as tinha conquistado através da violência (CLARK, 2019, p. 705). Além de devolvê-las, os vilões também tiveram confiscados seus moinhos manuais, considerados ilegais, e cujas pedras foram colocadas em exibição no mosteiro de St Albans como um símbolo da vitória da abadia sobre os rebeldes.

Décadas depois, eclode a Revolta Camponesa de 1381. Em meio às insurreições populares que tomaram diversas partes da Inglaterra, um episódio particular evidencia a centralidade dos conflitos sobre a moagem de grãos em St Albans. É registrado na GAMSA que um grupo de camponeses rebeldes invadiu o claustro monástico para recuperar aquelas mesmas pedras de moinho que se encontravam no chão do parlatório, em exibição desde a administração de Ricardo de Wallingford, quando o abade os havia derrotado judicialmente e forçado a devolução das liberdades então conquistadas (CLARK, 2019, p. 841). Tomás Walsingham

relata que os rebeldes levaram essas pedras para a presença dos demais e, em uma cerimônia pública, as quebraram em pedaços. Cada pedaço foi então distribuído entre os aliados da causa, de forma semelhante ao ritual litúrgico da Igreja Católica, quando, durante a missa dominical, o pão consagrado é partido e compartilhado entre os fiéis. Aqui, a utilização da pedra de moinho no lugar da hóstia é emblemática, pois representa uma declaração de unidade e solidariedade entre os revoltosos. Ao mesmo tempo, assim como anteriormente as pedras de moinho estavam sendo exibidas de forma simbólica pelo mosteiro, agora sua recuperação e cerimônia entre os rebeldes demonstravam a vitória dos vilões sobre a Abadia de St Albans.

Este episódio destaca a importância das disputas locais, como a questão da moagem de grãos, mesmo durante uma revolta de escala nacional. A GAMSA frequentemente relaciona as rebeliões em St Albans à influência de outras cidades, especialmente Londres, mas está claro que havia motivadores internos e até mesmo antecedentes ao próprio século XIV. Embora também associados a questões políticas mais amplas, os conflitos com governos locais foram um elemento essencial para a eclosão de revoltas em diversas cidades inglesas, não apenas em St Albans. Segundo o historiador Mark Ormrod:

> As cidades estavam principalmente preocupadas com os seus próprios assuntos internos, muitas vezes tumultuosos: as revoltas urbanas de 1381 - seja em York, Scarborough e Beverley, seja em St Albans, Cambridge e Bury St Edmunds - podem ser explicadas em grande parte em termos de questões e facções locais e parecem ter tido muito menos preocupação com as queixas políticas mais

> gerais que precipitaram as revoltas rurais simultâneas. (ORMROD, 1995, p. 45, tradução nossa)[15]

A GAMSA de fato identifica uma causa local para a Revolta Camponesa de 1381. Como já apresentado, Tomás Walsingham relaciona as insurreições populares do século XIV à reivindicação infundada de direitos ancestrais por parte dos habitantes de St Albans. Ao identificar uma motivação baseada em uma falsidade comprovada, utilizando documentos produzidos pela própria abadia para assegurar seus direitos, a GAMSA facilita a deslegitimação das alegações camponesas. No entanto, ao considerarmos a centralidade dos conflitos sobre a moagem de grãos presentes não só em St Albans, mas também em outras cidades da Inglaterra, podemos refletir sobre insatisfações mais amplas contra o sistema senhorial no século XIV.

A emblemática cerimônia de partilha da pedra de moinho sugere um simbolismo atribuído às disputas sobre a moagem de grãos. Em uma primeira instância, a obrigatoriedade do uso das instalações e serviços do senhor, imposta à população local, constituía-se como uma importante fonte do lucro senhorial. Essa utilização significava o pagamento de tributos adicionais sobre ela, o que gerava conflitos sobre temas como o direito à terra e à água, a posse de moinhos privados e a proporção dos grãos moídos a ser paga ao abade (LUCAS, 2014, p. 3). Contudo, durante os conflitos com o mosteiro narrados na GAMSA, a questão da moagem de grãos não apareceu sozinha, sendo acompanhada pela exigência de

[15] No original: “Towns were primarily preoccupied with their own often tumultuous internal affairs: the urban uprisings of 1381 - whether at York, Scarborough and Beverley, or in St Albans, Cambridge and Bury St Edmunds - can all be explained largely in terms of local issues and local factions and appear to have had a good deal less concern with the more general political grievances that precipitated the simultaneous rural revolts”.

diversas liberdades por parte dos revoltosos. Ainda em 1381, por exemplo, os rebeldes também apresentaram outras demandas ao abade, como a libertação de prisioneiros do mosteiro, a obtenção de direitos comuns de pesca, caça e falcoaria, e a quitação de dívidas judiciais. Assim, embora a exigência pela permissão e utilização de moinhos manuais seja central nos conflitos narrados na GAMSA, ela está constantemente associada a outras insatisfações populares. Concordamos com o historiador Adam Lucas, em sua obra *Ecclesiastical Lordship, Seigneurial Power and the Commercialization of Milling in Medieval England* (2014), na qual argumenta que os moinhos não se caracterizavam apenas como fornecedores de grãos e receita para famílias senhoriais e camponesas, mas também assumiram um papel simbólico como emblemas do poder senhorial. Desta forma, as disputas sobre a utilização de moinhos manuais, que apareceram tanto em St Albans como em outras localidades da Inglaterra, podem ter sido um pretexto para queixas mais amplas contra a administração opressiva do poder eclesiástico (LUCAS, 2014, p. 40).

Embora as insurreições em St Albans tenham sido influenciadas por fatores internos, essas tensões estavam profundamente conectadas a uma insatisfação generalizada com as estruturas de poder e domínio no final da Idade Média. A GAMSA de certa forma identifica este processo de longo prazo, que teria se iniciado ainda no século XIII, e continuaria motivado pelas reivindicações "ilegítimas" dos habitantes de St Albans. Neste sentido, os momentos de instabilidade política nacional, como a deposição do rei Eduardo II em 1326 ou as revoltas camponesas em 1381, aparecem no documento como "brechas" para as exigências populares e,

consequentemente, para as revoltas do século XIV em St Albans. Assim, a GAMSA constrói uma narrativa histórica que reflete os interesses da Abadia, moldando a memória sobre suas posses, direitos e relação com a comunidade local, em um período de crescente contestação social.

Referências bibliográficas

CAMPBELL, Bruce. The Great Transition: Climate, Disease and Society in the Late-Medieval World. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2016.

CANNING, Joseph. The Crisis of the Fourteenth Century. *In*: CANNING, Joseph; LEHMANN, Hartmut; WINTER, Jay. Power, Violence and Mass Death in Pre-Modern and Modern Times. Londres: Routledge, 2016.

CLARK, James G. (ed.). The Deeds of the Abbots of St Albans: Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani. Tradução: David Preest. Woodbridge: The Boydell Press, 2019.

DYER, Christopher. An Age of Transition? Economy and Society in England in the Later Middle Ages. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

JORDAN, William. The Great Famine: Northern Europe in the Early Fourteenth Century. Princeton: Princeton University Press, 1996.

KNOWLES, David. Great historical enterprises: problems in monastic history. Londres: Thomas Nelson and Sons Ltd, 19663.

LUCAS, Adam. Ecclesiastical Lordship, Seigneurial Power and the Commercialization of Milling in Medieval England. Londres e Nova York: Routledge, 2014.

ORMROD, William Mark. Political Life in Medieval England, 1300-1450. British History in Perspective. Macmillan Press, 1995.

PRESCOTT, Andrew. 'Great and horrible rumour': Shaping the English revolt of 1381. *In*: FIRNHABER-BAKER, Justine; SCHOENAERS, Dirk (ed.). The Routledge History Handbook of Medieval Revolt. Londres: Routledge, 2017.

RILEY, Henry Thomas (ed.). Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani: A Thoma Walsingham, Regnante Ricardo Secundo, Ejusdem Ecclesiae Praecentore, Compilata. Londres: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867a. v. 1.

RILEY, Henry Thomas (ed.). Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani: A Thoma Walsingham, Regnante Ricardo Secundo, Ejusdem Ecclesiae Praecentore, Compilata. Londres: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867b. v. 2.

RILEY, Henry Thomas (ed.). Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani: A Thoma Walsingham, Regnante Ricardo Secundo, Ejusdem Ecclesiae Praecentore, Compilata. Londres: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867c. v. 3.

TOEPFER, Rebecca. The Abbey at St Albans and its relationship with its lordship in the Later Middle Ages. University of Southampton, Doctoral Thesis, 2017.

VAN BAVEL, Bas. et al. Disasters and History. Cambridge University Press, 2020.

VANDERPUTTEN, Steven. Typology of medieval historiography reconsidered: a social re-interpretation of monastic annals, chronicals and gesta. Historical Social Research, v. 26, n. 4, p. 141–178, 1 jan. 2001.

ARTIGO

Takamure Itsue e a historiografia feminina

Maria Fernanda Ferreira dos Santos*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p785-816

resumo

Este artigo propõe uma reflexão crítica do pensamento de Takamure Itsue (1894 – 1964), pioneira do feminismo japonês que defrontou as narrativas androcêntricas dominantes na reconstrução do passado do Japão. Partindo de sua obra seminal, a série de seis volumes Josei no Rekishi (女性の歴史) ("A História das Mulheres"), observa-se o resgate de estruturas sociais matrilineares e práticas culturais pré-modernas, reinterpretando a história nacional a partir do protagonismo feminino, em uma integração etno-historiográfica. Destarte, ao explicar pormenorizadamente a invisibilização das mulheres nos registros históricos oficiais e propor uma epistemologia alternativa para compreender agência, poder e resistência em sociedades patriarcais. O artigo busca, assim, refletir sobre o impacto e as contradições de Takamure Itsue no campo dos estudos de gênero e da historiografia feminista no Japão.

PALAVRAS-CHAVES: Feminismo; historiografia; Japão; Takamure Itsue.

* Graduanda em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Contato: mariafernandafer34@gmail.com.

Introdução

A escrita da História, em seu constante movimento de auto reinvenção, atravessa, tanto no Oriente quanto no Ocidente, um período de reconfiguração paradigmática, impulsionado pela incorporação das mulheres como sujeitos históricos centrais. Ainda que presentes na experiência histórica, o feminino, a vida privada e a sexualidade foram sistematicamente negligenciados pela historiografia tradicional, que privilegiou o masculino e as macroestruturas econômicas e institucionais. Até então, esse discurso estava firmemente ancorado na figura de um sujeito universal quase invariavelmente masculino (BEAUVOIR, 1949, p.14).

Essa reescrita da memória coletiva evidencia lacunas persistentes nos registros do passado e desafia estruturas epistemológicas profundamente enraizadas. No entanto, é importante ressaltar que ela não deve reforçar a noção de uma suposta "marginalização feminina" no sentido de ausência: as mulheres nunca estiveram à margem dos processos históricos. Ao contrário, participaram ativamente, resistiram, criaram e transformaram o mundo ao seu redor — embora suas contribuições tenham sido sistematicamente silenciadas, invisibilizadas ou minimizadas nas narrativas dominantes. É justamente por isso que a incorporação recente da perspectiva das mulheres no campo historiográfico tem desempenhado um papel crucial na ampliação e na reconfiguração do próprio discurso histórico. Como analisa Hiroko Tomida (1996), a história das mulheres no Japão foi durante muito tempo relegada a um lugar periférico dentro da historiografia nacional. Essa marginalização, porém, começou a ser revertida a partir da década de 1980, em um movimento que foi, curiosamente, impulsionado por autores homens, como Inoue Kiyoshi, cuja obra *Nihon Joseishi* (1948) foi fundamental para

estabelecer academicamente o campo, e Murakami Nobuhiko, que com a série *Meiji Joseishi* (1969–1972) provocou debates metodológicos ao contestar paradigmas narrativos anteriores.

Paralelamente, intelectuais como Yamazaki Tomoko já vinham tecendo críticas contundentes à exclusão feminina nas narrativas oficiais, denunciando o predomínio de visões masculinas que privilegiavam líderes políticos homens e negligenciavam as experiências das mulheres. A articulação dessas críticas com as transformações sociais e intelectuais do pós-guerra possibilitou o surgimento de uma historiografia das mulheres no Japão que, embora mais recente e numericamente menor do que suas contrapartes britânica ou norte-americana, vem apresentando crescente complexidade analítica e diversidade temática.

Nesse sentido, é possível perceber como, já na primeira metade do século XX, a construção de uma memória histórica feminina no Japão assumiu contornos singulares, profundamente entrelaçados às tensões entre modernização e tradição. Como aponta Furuya (2008, p.2), a emergência de uma narrativa histórica sobre as mulheres precisou lidar com o desafio de conciliar os ideais de modernização do período pós-Restauração Meiji com a persistência de valores confucionistas que posicionavam o imperador — e, por extensão, o masculino — como eixo central da ordem estatal. Foi precisamente nesse contexto que Takamure Itsue buscou intervir, propondo uma alternativa historiográfica que rompesse com os paradigmas patriarcais e recolocasse as mulheres no centro da experiência histórica japonesa. Takamure estabeleceu para si a ambiciosa missão de criar uma História das mulheres japonesas, sem se submeter aos reflexos do pensamento ocidental. Na década de 1930, enquanto o movimento feminista japonês ganhava corpo,

Takamure decidiu dedicar o resto de sua vida à tentativa de conceber "uma ciência histórica do ponto de vista da mulher" (GERMER, 2003, p. 17-18). Takamure redigiu e praticou a história das mulheres não como um mero "suplemento à história" (WOOLF, 1959, p. 68), mas como uma redefinição teórica, antecipando as proposições europeias e estadunidenses nesse campo (WÖHR, 2003, p. 1). No prefácio do primeiro volume de *Grande História das Mulheres do Japão: Um Estudo sobre o Sistema Matrilinear*, Takamure reflete:

> No exterior, havia obras como A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado, de Engels, e A Mulher sob o Socialismo, de Bebel – verdadeiras "bíblias" da libertação feminina. Mas, em nosso país, não havia sequer um único estudo que pudesse ser considerado digno do nome de ciência. (...) Embora existissem compilações respeitáveis, como O Desenvolvimento do Sistema Familiar (1909) e Questões Femininas (1910) de Kawada Jiro, ou ainda História da Luta entre Homens e Mulheres (1920) de Sakai Toshihiko, estes baseavam-se majoritariamente em fontes estrangeiras. No entanto, suas observações sobre a história das mulheres no Japão eram, sem exceção, ingênuas. (TAKAMURE, 1938, n.p., tradução própria)[1].

Ainda sobre o assunto, Takamure continua:

> No Japão, o pensamento e o movimento pela emancipação feminina tornaram-se notáveis após a Era Meiji. No entanto, quase nenhum esforço foi dedicado ao estudo da história da opressão ou da vida das mulheres. Como é possível compreender o presente ou projetar o futuro sem levar em conta a história? Foi assim que comecei a pensar. (...) Decidi, então, que meu tema seria a história das mulheres japonesas, com o objetivo de abrir um novo campo acadêmico – ou seja, estabelecer uma disciplina chamada História das Mulheres (TAKAMURE, 1938, n.p., tradução própria).[2]

---

[1] No original: "海外には、エンゲルスの『家族・私有財産および国家の起源』や、ベーベルの『婦人論』といった、いわば女性解放の聖典とも言える書物が存在していた。しかし、わが国には学問の名に値するものは一つもなかった。」「たとえば、河田嗣郎の『家族制度の発達』（明治四二年）や『婦人問題』（明治四三年）、または堺利彦の『男女争闘史』（大正九年）といった、尊敬すべき編著が存在していたもの、これらは主に前述の外国文献に依拠したものであり、日本女性史に関する観察については、すべてにおいて幼稚と言わざるを得なかった。"

[2] No original: "日本において、女性解放の思想や運動は明治時代以降に顕著になった。しかし、女性の抑圧の歴史や生活史の研究には、ほとんど努力が払われてこなかった。歴史を顧みることなく、どうして現在を理解し、未来を展望することができるのか。私はこのように考え始めた。そこで私は、日本女性史をテーマとし、新たな学問分野を切り拓くことを決意した。すなわち、「女性史」と呼ばれる学問を確立することを目指したのである。"

Takamure não era uma historiadora convencional. Sua trajetória intelectual incluiu a edição da pioneira revista anarcofeminista japonesa *Fujin Sensen* ("A Frente Feminina"), entre 1930 e 1931 (NISHIKAWA, 1975, n.p), marco que sintetizava seu ideal de insurgência contra estruturas opressoras. Poetisa e escritora acima de tudo, a rigidez acadêmica em sua escrita se dissolve em lirismo, característica essa que representa simultaneamente sua maior força e fraqueza. Por um lado, permite-lhe explorar temas históricos com sensibilidade e profundidade emocional; por outro, a subjetividade e o tom poético podem comprometer a objetividade esperada em trabalhos acadêmicos, levando a questionamentos sobre o rigor de suas análises.

Ademais, Takamure consolidou-se como uma das precursoras no meio acadêmico japonês em um período no qual a presença feminina na pesquisa era escassa (ANDREWS, 1993, p.10). A ausência de modelos anteriores e o isolamento institucional apenas intensificam o caráter revolucionário de seu projeto: uma historiografia que, em sua gênese, já nasceu como ato de resistência. Mais que isso, uma história que desvela a fragilidade dos alicerces que sustentavam a noção do que merece — ou não — ser inscrito na crônica dos povos.

Com essa perspectiva, este artigo propõe uma análise da contribuição de Takamure Itsue para a historiografia feminista japonesa, investigando sua metodologia, as críticas à sua obra e sua relevância para os estudos contemporâneos de gênero e história no Japão, buscando sempre reduzir os anacronismos inevitáveis na análise de figuras como Takamure. Tais anacronismos dizem respeito, principalmente, à tendência de projetar sobre seu pensamento categorias teóricas e sensibilidades políticas que, embora já tivessem começado a se articular em sua época, só ganhariam maior coesão

e difusão nas décadas seguintes — como certas críticas ao colonialismo ou abordagens que hoje reconhecemos como interseccionais. Sua defesa de uma cultura japonesa, centrada na maternidade e na comunalidade, acabou por reproduzir, em certos momentos, idealizações do passado que ignoram ou relativizam os conflitos de raça, classe e império (RYANG, 1998, n.p). Por isso, ao recuperar seu pensamento e suas influências, buscamos compreender como sua obra dialoga com uma historiografia feminina dentro dos limites de seu próprio tempo e espaço, esclarecendo os desafios e as possibilidades que sua abordagem inaugurou.

Dessa forma, é possível compreender que Takamure Itsue desenvolveu um pensamento feminista singular, combinando crítica cultural, análise histórica e uma defesa radical da autonomia feminina. Sua obra ainda é pouco explorada na pesquisa acadêmica ocidental, especialmente na literatura lusófona. Portanto, espera-se que, por meio deste artigo, seu trabalho alcance mais pesquisadores interessados em explorar esse campo, ampliando o entendimento sobre a história de gênero no Japão.

Breve biografia

Takamure Itsue nasceu em 1894, no auge da Guerra Sino-Japonesa, em uma família rural da província de Kumamoto. Desde cedo, recebeu uma formação singular para uma menina da época: estudou textos confucionistas — tradicionalmente reservados aos homens — graças ao incentivo de seu pai, um pedagogo. Na escola, teve acesso a uma educação voltada à formação de mulheres segundo os moldes tradicionais, preparando-as para serem esposas e mães exemplares. Essa formação, marcada por um contato precoce com o saber patriarcal, moldou uma jovem que, embora profundamente crítica às estruturas de poder, carregava em si as contradições de uma sociedade em

transição.

O Japão daquele período experimentava uma modernização turbulenta. Jovens camponesas migravam para fábricas de fiação em busca de independência financeira, mas encontravam rotinas exaustivas e exploração sistemática. As mulheres das classes médias e altas tampouco tinham maiores perspectivas de autonomia. A conquista do sufrágio universal masculino em 1925, ao excluir declaradamente as mulheres, explicitou os limites da cidadania no Japão moderno. Ao mesmo tempo, o Estado endurecia sua repressão: a Lei de Preservação da Paz, aprovada naquele mesmo ano, criminalizava ideias consideradas subversivas, como o próprio feminismo. Mulheres ativistas foram presas, silenciadas e perseguidas. Enquanto isso, o Ministério da Educação cunhava uma campanha basilar para a educação feminina representada pela frase *ryosai kenbo* (boa esposa, sábia mãe) (HORIGUCHI, 2012, p.9).

Ser uma boa esposa e uma sábia mãe significava que as mulheres deveriam contribuir para o fortalecimento da nação por meio do cuidado da casa e dos filhos. Embora inspirada em valores confucianos[3], essa concepção foi uma construção moderna que incorporou influências ocidentais sobre os papéis de gênero. Apesar de se poder questionar o grau em que essa ideologia oficial penetrou nas experiências reais das mulheres, é possível observar que tanto aquelas das camadas médias quanto das mais populares passaram a assimilar esses valores.

[3] No pensamento confucionista, o aprendizado (xue) e a família, alicerçada na piedade filial (xiao), constituem fundamentos essenciais tanto para o desenvolvimento individual quanto para a harmonia social. Com o tempo, esses princípios foram organizados de forma desigual entre os gêneros: estudar passou a ser atribuído aos homens, enquanto às mulheres foi destinado o papel de cuidar do lar. Embora essa divisão não esteja nas raízes do confucionismo clássico, ela acabou por reforçar uma hierarquia de funções que afastou as mulheres do campo do conhecimento.

Durante a Segunda Guerra Mundial, essa ideologia foi utilizada para promover políticas conservadoras e militaristas, enfatizando a importância das mulheres no apoio ao Estado através de seus papéis domésticos. Após a guerra, embora o Japão tenha passado por significativas mudanças sociais e políticas, os ideais de *ryosai kenbo* continuaram a influenciar as expectativas sobre as mulheres na sociedade japonesa.

Essa transformação teve um papel importante no projeto nacional de fortalecimento econômico e militar, e foi nesse contexto que Takamure se destacou como poeta e crítica social, desafiando as convenções pela escrita e por sua postura pública. Impedida de avançar nos estudos formais por barreiras institucionais, Takamure teve passagens em escolas e fábricas, onde viveu a dura realidade das operárias. Suas denúncias sobre essas condições, redigidas com sensibilidade poética e firmeza argumentativa, ganharam destaque em círculos reformistas e a projetaram como uma voz singular. Em meio à internalização dos valores confucionistas e da expectativa familiar de priorizar a educação dos irmãos homens, Takamure encontrou nos escritos de Hiratsuka Raicho — especialmente em *Manunado yori* (1911) — uma chave de leitura para afirmar a agência das mulheres.[4]

Seu casamento com Hashimoto Kenzo, um professor e intelectual engajado, representou tanto um impulso quanto um obstáculo. Não demorou muito para que a relação, marcada por forte afinidade intelectual, logo se revelasse conflituosa. Takamure não se adequava ao papel tradicional de esposa submissa, o que gerava atritos constantes. Diários da época registram episódios de agressões verbais e físicas, e seu sentimento

[4] Usa-se aqui o conceito de "agência" como a capacidade dos indivíduos de agir de forma independente, fazendo escolhas e tomando decisões que influenciam o curso de suas vidas e o contexto social em que estão inseridos.

recorrente de culpa por não corresponder às expectativas domésticas impostas. Contudo, essa mesma relação alimentava sua inquietação crítica, fornecendo matéria para reflexões profundas sobre o casamento e o papel feminino (TSURUMI, 1985, n.p). Seu próprio entendimento filosófico do amor, ora como dissolução do eu, ora como fusão espiritual entre parceiros, refletia tanto uma filosofia de vida quanto aspectos de sua relação com Kenzo, que, ao menos em certos momentos, pareceu assumir contornos de forte interdependência e intensidade emocional pouco dissociável. Sobre o casal, Sato Chisato, a médica responsável por Kenzo, escreveu:

> Quando me vejo encantada pela delicadeza dos lábios e do nariz de Takamure Itsue, tão suaves quanto os de uma deusa Kannon, percebo outra faceta daquela genialidade que construiu uma obra monumental com tanto rigor científico — a faceta de uma mulher que, sem exigir nada do outro, só conseguia viver plena e inteiramente colada, de corpo e alma, ao lado de seu marido Kenzo. (SATO, 1975, p.15., tradução própria)[5].

Após anos de instabilidade, Takamure e Kenzo se mudaram em 1931 para uma casa isolada nos arredores de Tóquio, apelidada de *Mori no Ie* (Casa na Floresta). Foi ali, cercada pelo silêncio e pelo apoio renovado do marido — que assumiu as tarefas domésticas e se tornou seu assistente editorial —, que Takamure encontrou o ambiente necessário para se afirmar como pesquisadora. Sua dedicação à história das mulheres, até então fragmentada entre o jornalismo e a militância, ganhou forma sistemática e acadêmica. Nesse período, publicou obras centrais para a constituição de uma historiografia feminista no Japão, como o *Grande Dicionário de Nomes de Mulheres (1936)*, que resgatava figuras apagadas pela história oficial; *Estudos sobre o Sistema Matrilinear (1938)*, onde argumentava pela existência de

[5] No original: "高群逸枝の観音様のように可愛いい口許や鼻に見とれていますと、あれだけの研究を科學的に積み上げていった天才のもう一つの面、つまり相手に何も要求しないのにしかも身の心もぴったりと夫憲三に寄り添ってしか生きられなかった。"

formas sociais pré- patriarcais; *Estudos sobre o Casamento por Entrada do Genro (1953),* que investigava práticas matrimoniais alternativas ao modelo confuciano; *História das Mulheres (1954–1958), uma ampla síntese crítica da trajetória feminina no Japão*; e *História do Casamento no Japão (1963),* sua última grande obra, em que retomava e expandia suas hipóteses sobre a centralidade das mulheres em sociedades anteriores à modernidade patriarcal.

A década de 1940, marcada pela guerra, intensificou os desafios. Enfraquecida fisicamente por desnutrição, Takamure passou a depender de uma bengala feita por Kenzo para participar das reuniões comunitárias obrigatórias impostas pelo Estado. A intensidade com que vivia — jornadas de mais de dez horas de pesquisa, que chegaram a desbotar seu quimono pela exposição ao sol, e problemas de saúde como hemorragias menstruais e perda de visão — demonstram o preço físico e emocional de sua dedicação (NAKAYAMA, 2024, p.139).

Como jornalista, Takamure ocupou espaços tradicionalmente masculinos. Escreveu para jornais regionais e revistas como a *Fujin Koron*, na qual debateu publicamente, entre 1928 e 1929, com Yamakawa Kikue sobre maternidade, casamento e revolução. Como já mencionado, fundou e editou a revista anarco-feminista *Fujin Sensen* (1930 - 1931), que, mesmo encerrada pela censura estatal após 16 edições, tornou-se referência por congregar ativistas e pensadoras em torno de temas como amor livre, economia rural e críticas ao militarismo.

Essas múltiplas atuações — como poeta, jornalista e historiadora — não eram compartimentos estanques. Ao contrário, formavam uma unidade, onde a vivência íntima se transmutava em reflexão crítica. A experiência

conjugal com Kenzo, por exemplo, que no início fora marcada pela violência e desentedimentos, deu lugar a uma parceria intelectual e doméstica rara para a época. Takamure faleceu em 1964, após décadas de dedicação à escrita, à pesquisa e ao engajamento social.

Podem ser percebidas fases bem características na construção das ideias de Takamure, começando com suas primeiras formulações feministas influenciadas por Hiratsuka Raicho e pelo ideal do “novo feminismo”, passando pelo anarquismo e pela valorização da maternidade como núcleo de uma nova ética social, até chegar à apropriação crítica da teoria de Engels. Em cada uma dessas etapas, Takamure buscou formular uma perspectiva própria, ancorada nas particularidades da história japonesa, mas com implicações mais amplas para a crítica ao patriarcado e à modernidade ocidental.

O pensamento pré-guerra (1920 - 1945)

A célebre afirmação de Hiratsuka Raicho — "No princípio, a mulher era verdadeiramente o sol. Era um ser humano autêntico. Agora, a mulher é a lua. Vive a depender dos outros, brilha com a luz de outrem. Uma lua pálida com o rosto doente." (HIRATSUKA, 1911, n.p) — transcende o cenário em que foi escrita para se tornar uma metáfora estruturante na obra de Takamure Itsue. Essa imagem poética do feminino como sol eclipsado fornece o arcabouço simbólico que sustenta a investigação histórica de Takamure. Segundo Reynolds:

> Takamure Itsue tentou fundamentar a argumentação de Raicho sobre o papel central das mulheres no Japão primitivo por meio de um “método cientificamente rigoroso” no estudo da história das mulheres japonesas — área à qual ela dedicou a segunda metade de seus 70 anos de vida. Não há dúvidas de que, como escreveu em Josei no Rekishi (História das Mulheres), Raicho foi sua inspiração. (...) Takamure

> queria se dedicar à escrita de suas ideias, acreditando que o desenvolvimento de teorias modernas sobre as mulheres dependia de uma compreensão profunda da história. (REYNOLDS, 1994, n.p, tradução própria)[6]

A afirmação de Hiratsuka remete à supremacia de Amaterasu, a deusa xintoísta do Sol no mito etiológico japonês, figura materna e soberana do panteão divino. Takamure questiona a feminização única do sol na mitologia japonesa, contrastando-a com divindades solares masculinas, como Apolo na Grécia. Ela observa que, durante os períodos Muromachi e Tokugawa (1603-1868)[7], marcados pelo patriarcado, houve tentativas de neutralizar ou masculinizar Amaterasu, refletindo uma tendência global. Takamure propõe que, originalmente, culturas globais reverenciavam deusas solares, posteriormente substituídas por figuras masculinas (TAKAMURE, 1965, p.9-10). Como dito por Chabot:

> (...) Ao longo de muitas gerações, os japoneses assumiram que nomes históricos ou lendários associados a feitos importantes eram automaticamente masculinos, a menos que, por algum motivo, fossem amplamente reconhecidos como femininos. Com grande esforço, ela reexaminou todos os nomes de humanos e divindades transmitidos ao longo do tempo, a fim de reclassificá-los como nomes masculinos, femininos ou indeterminados. Um número surpreendentemente grande de nomes revelou-se feminino. Nessa fase preparatória, ela compilou o primeiro dicionário de mulheres

[6] No original: “Takamure Itsue attempted to support Raicho's argument for the central role of women in primitive Japan through a "scientifically rigorous method" of study of Japanese women's history, to which she devoted the latter half of the 70 years of her life. There is no doubt that, as Takamure wrote in Josei no Rekishi (A History of Women), Raicho was her inspiration.(...) Takarnure wanted to dedicate herself to writing on her ideas that the development of modern theories on women was dependent upon an understanding of history.”

[7] Na historiografia japonesa, a linha do tempo é tradicionalmente segmentada em Períodos (Jidai) e Eras (Nengo), cada uma com critérios distintos para sua delimitação. Os períodos correspondem a fases históricas extensas, definidas por transformações culturais, políticas e econômicas que marcam a evolução da civilização japonesa. Já as Eras representam divisões temporais mais curtas, geralmente determinadas pela morte e sucessão de um imperador ou por eventos de grande impacto, como terremotos e erupções vulcânicas.

japonesas, em 1936. (CHABOT, 1985, p.288, tradução própria)[8]

Além de analisar o culto à deusa Amaterasu e a outras divindades femininas, Takamure também escreveu sobre a proeminência de escritoras e poetisas na literatura clássica japonesa — como Murasaki Shikibu, autora do século X que escreveu *Genji Monogatari*, considerado o primeiro romance da história do Japão e, para alguns, do mundo. Segundo Takamure, essas figuras femininas seriam indícios de uma "nobreza espiritual" (SATO, 2023, p.95) atribuída às mulheres no passado.

Assim, observa-se que, ao desenvolver um diálogo crítico com a citação de Hiratsuka e com a teoria engelsiana apresentada em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Takamure passou a sustentar que o Japão pré-moderno se estruturava sobre um alicerce matriarcal — em suas próprias palavras: uma "cultura centrada nas mulheres" (TAKAMURE, 1965, p.118). Por isso, antes de tudo, é importante destacar que durante a fase anterior à guerra, o pensamento de Takamure revela uma base dual, fundamentada principalmente em princípios anarquistas e na cosmovisão xintoísta[9] (YAMASHITA, 1982, p.100). Consequentemente, para ela, as mulheres desfrutavam de alto status no início da história, mas suas posições declinaram com o surgimento da propriedade privada. Em suas palavras:

[8] No original: "(...) Over many generations, the Japanese assumed that historical or legendary names associated with important deeds were automatically male names, unless for one reason or another they were well known to be female. She laboriously re-examined all names of humans and deities passed down in order to reclassify them as male or female names or unable to identify. A surprisingly great number of names turned out to be female. In this preparatory stage she compiled the first dictionary of Japanese women in 1936."

[9] Por cosmovisão xintoísta entende-se a tradição espiritual japonesa que enxerga o mundo como um espaço vivo, habitado por kami — espíritos e divindades — que expressam a força da natureza e dos sentimentos humanos. Muitos desses kami são femininos ou carregam características tradicionalmente associadas às mulheres, como a fertilidade, a pureza, a beleza e a capacidade de gerar harmonia. Nessa visão, o feminino é um princípio vital e sagrado, que organiza o mundo e sustenta a legitimidade da própria autoridade.

> O sujeito do sistema de propriedade privada é o homem; e, após o surgimento da propriedade privada, a mulher se torna despossuída e dependente, passando a ser serva dentro da casa construída e comandada pelo homem. Essa fórmula se manifesta claramente, sem qualquer erro, também nas mulheres japonesas (TAKAMURE, 1954, p.163, tradução própria)[10].

Influenciada também pelos escritos de Lewis Henry Morgan[11], Takamure "via a civilização como prejudicial aos interesses das mulheres, em contraste com o estado natural ou primitivo ideal" (SATO, 2023, n.p). Takamure chegou a tal conclusão ao perceber que, em genealogias antigas, pessoas com o mesmo sobrenome poderiam estar ligadas a ancestrais diferentes. Ela sugeriu que esses casos não indicavam linhagens distintas, mas sim famílias organizadas segundo um sistema de parentesco matrilinear, no qual os genros adotavam os nomes dos antepassados da linhagem da esposa (ISHIZAWA, 1959, p.59).

Em *Estudo do sistema matrilinear*, de 1938, Takamure apresentou evidências históricas e etnológicas de que, nos anos que antecederam o período Heian (anterior a 794), as famílias japonesas frequentemente praticavam a uxorilocação — isto é, o marido se casava entrando na família da esposa. Takamure identificou padrões como o casamento *tsumadoi* (visita do marido à casa da esposa)[12] e a transmissão de propriedade via linhagem

[10] No original: "私有財産制 の主体者 は男性 であ って,私 有財産制の発生以後は,女 性 は無産者 となり被扶養者 となって男性 のつ くる家,男 性が主人である家 の 召使 とな って しま う。此 公式には日本の女性にも,すこしの間違もなく顕現しているのが見られる"

[11] Lewis Henry Morgan (1818–1881) foi um antropólogo e etnólogo norte-americano, considerado um dos fundadores da antropologia moderna. Morgan desenvolveu uma teoria evolucionista das sociedades humanas, propondo que elas progrediam através de estágios de savagery (selvageria), barbarism (barbárie) e civilization (civilização), com base em avanços tecnológicos e sociais. Seu trabalho influenciou significativamente Karl Marx e Friedrich Engels, especialmente na análise das estruturas sociais e da evolução da família.

[12] Faz-se necessário contextualizar que no Período Heian (794 - 1185), as práticas matrimoniais no Japão diferiam significativamente dos conceitos ocidentais contemporâneos de casamento. As uniões eram frequentemente caracterizadas por um costume conhecido como kaya no miyairi (casamento de visitas noturnas). Nesse arranjo, o homem visitava a residência da mulher durante a noite e retornava à sua própria casa ao amanhecer. Essas

feminina, argumentando que tais costumes persistiram, com variações, até pelo menos o período Kamakura (1185–1333), quando estes começaram a declinar gradualmente sob a pressão de valores patriarcais. Essa ênfase na longa duração de uma "cultura de mulheres" visava refutar a noção de que o patriarcado sempre fora uma estrutura familiar imutável no Japão, e foi tão revolucionária que não se isentou de críticas, pois, como apontou Nakayama:

> Caso conseguisse demonstrar, com base documental, que o casamento por entrada do genro era um sistema estável e genuíno, estaria provado que o Japão teria vivido, no passado, uma era matrilinear com mulheres livres e autônomas — o que reescreveria completamente a história dos casamentos e do amor no Japão, até então narrada por estudiosos homens a partir de uma perspectiva patriarcal. Mas essa prova exigia esforço monumental e, nas palavras da própria autora, ela via-se constantemente entre a confiança e a dúvida. (NAKAYAMA, 2024, p.142, tradução própria)[13].

Além disso, em 1930, Takamure propôs uma alternativa ao "novo feminismo pelos direitos das mulheres" (*shin onna-ken shugi*), que associava a maior parte dos aspectos da questão feminina à questão de classe. Diferentemente dessa abordagem, ela defendia que as questões enfrentadas pelas mulheres não poderiam ser simplesmente derivadas dos conflitos de classe, mas sim entendidas como problemas próprios, com raízes e dinâmicas específicas. Nesse contexto, ela declarou:

---

visitas noturnas poderiam continuar por um período prolongado antes que a união fosse reconhecida formalmente pelas famílias envolvidas. O casamento era considerado oficial quando o homem se unia ao clã da mulher ou quando nascia um filho dessa união. O divórcio, por sua vez, era igualmente informal; se o homem cessasse suas visitas ou se a mulher solicitasse que ele não mais viesse, a separação estava efetivada. Vale destacar também que antes do período Heian, como por exemplo os períodos Kofun (aproximadamente 250-538) e Asuka (538-710), as práticas matrimoniais no Japão não são amplamente documentadas.

[13] No original: "高群が想定している「招婿婚」が史料に基づき揺るぎないものとして実証されることになれば、女性が自由で自立していた女系時代（母系共同体）がかつて日本に存在していたことが白日のもとに晒されることになります。そうなれば、男性を主役に置き、男性の研究者たちによって叙述されてきた、これまでの日本の婚姻の歴史、あるいは恋愛の歴史は、大きく塗り替えられることが予想されるのです。しかし、その実証作業には幾多の困難が伴ったようで、本人の言葉を借りるならば、「自信と不安とを交互にくりかえさねばならなかった」のでした。".

> A questão das mulheres surge a partir das condições de opressão específicas às mulheres. Por isso, ela é naturalmente uma questão particular e relacionada ao sexo. Questões derivadas das condições de opressão de mulheres enquanto proletárias ou camponesas não são "questões das mulheres", mas sim questões gerais. (TAKAMURE, 1930, n.p, tradução própria)[14].

Desta forma, ao rejeitar as ditas "limitações" do feminismo marxista, Takamure elaborou seu próprio "novo feminismo", que seria uma contribuição fundamental para o pensamento sobre a emancipação das mulheres. Esse feminismo colocava no centro da análise não as relações de produção, mas sim o conflito fundamental entre homens e mulheres enquanto questão de gênero, desenvolvendo, assim, o conceito-chave de "reprodução" (*seishoku*), entendido como um processo holístico que englobava desde o amor romântico até a educação dos filhos. Este ciclo vital, que ela analisou de forma integrada, representava para Takamure a verdadeira essência da produção da vida — em contraste com a produção material de bens. Sua teoria identificava a opressão feminina precisamente como um controle sobre este processo reprodutivo, propondo sua completa libertação como núcleo de seu pensamento emancipatório (YAMASHITA, 1982, p.105-110).

Este novo feminismo pode ser caracterizado como um "feminismo da reprodução", mas também continha elementos de romantismo amoroso. Takamure estabelecia uma distinção fundamental entre as naturezas do amor masculino e feminino: enquanto o amor do homem seria marcado pelo impulso sexual e pela perseguição, o da mulher se manifestaria como reprodução consciente e seleção criteriosa. Esta visão colocava a mulher como sujeito ativo no processo reprodutivo, atribuindo-lhe um papel ético e

[14] No original: "婦人問題とは、婦人特有の被抑圧状況から生じる問題である。したがって、それは本質的に性別に関わる個別的な問題である。プロレタリアとして、あるいは農民としての婦人が直面する抑圧から生じる問題は、「婦人問題」ではなく、一般的な社会問題である。"

social fundamental na continuidade e aperfeiçoamento da vida humana.

Takamure entendia o poder coercitivo como a base fundamental da opressão feminina, defendendo que a verdadeira libertação das mulheres só poderia surgir de uma revolução anarquista capaz de demolir completamente esse sistema opressivo. Essa transformação radical implicava, em sua visão, a superação de instituições como o casamento e a educação formal, que ela via como criações artificiais de uma sociedade que havia privatizado e distorcido os processos naturais da reprodução humana (YAMASHITA, 1982, p.100-110).

Ela identificava esse poder coercitivo operando através de relações hierárquicas concretas: a dominação do centro sobre as margens, das cidades sobre os campos e, principalmente, dos homens sobre as mulheres. Nesse sentido, a luta feminista se configurava essencialmente como um enfrentamento direto contra essas estruturas de controle e subjugação. Mas a libertação imaginada por Takamure não se limitava à mera negação do poder — ela propunha uma reconstrução positiva das relações humanas. Como compreendia a opressão feminina principalmente como controle sobre a capacidade reprodutiva, sua visão de emancipação passava pela recuperação do que considerava processos naturais: relações amorosas livres de instituições coercitivas, uniões baseadas na escolha autêntica, parto como experiência não medicalizada, criação coletiva dos filhos e uma educação orgânica, distante das estruturas formais de escolarização. Essa perspectiva radical não buscava simplesmente reformar a sociedade existente, mas sim refundá-la sobre bases completamente novas, onde a reprodução da vida — em seu sentido mais amplo — pudesse se realizar como expressão plena da autonomia feminina e da harmonia comunitária.

Por isso, nota-se que a verdadeira espinha dorsal do pensamento de Takamure manifesta-se na construção de uma tríade conceitual que articula biologia, espiritualidade e afeto. Segundo Monett (2015, p. 65), esses pilares — *reinoe* (poder mágico-religioso), *ai* (amor) e *boseigan* (instinto maternal) são forças ontológicas que legitimam a superioridade atribuída por ela ao feminino. Para Takamure, o *reinoe* conecta as mulheres ao sagrado, conferindo-lhes papel mediador entre o humano e o divino; o ai transcende o romantismo, convertendo-se em princípio ético de conexão coletiva; e o boseigan erige a maternidade como ato político, um "poder gerador" que sustenta não apenas a vida biológica, mas a própria tessitura da cultura. Segundo Ryang:

> Talvez mais do que qualquer outra feminista do Japão pré-guerra que escreveu sobre a identidade feminina e novas formas de vida, Takamure Itsue tenha explicitamente defendido o amor como uma ação política — e não como um assunto pessoal que não pode ser discutido publicamente. Talvez mais do que qualquer feminista do pós- guerra japonês, Takamure estabeleceu conexões potentes entre a história passada e a política do presente, com potencial para subverter fundamentalmente os entendimentos convencionais sobre as relações de gênero no Japão. (RYANG, 1998, p.1, tradução própria)[15].

Ao rejeitar a dependência de modelos ocidentais e enraizar sua análise nas tradições locais, ela desafia a dicotomia entre "ciência nativa" (*minzokugaku*) e "ciência estatal" (*kangaku*), propondo uma terceira via: uma historiografia ginecêntrica, que entrelaça o empírico e o simbólico, o passado e o utópico. Takamure desenvolveu conclusões utópicas sobre a estrutura familiar, aproximando-se de um misticismo. Ao contrário de feministas

[15] No original: *"Perhaps more than any other early feminist of pre-war Japan, who wrote about women's identity and their new forms of life, Takamure Itsue made explicit an endorsement of love as a political action, not as a personal affair that cannot be discussed in public .Perhaps more than any other post-war feminist of Japan, Takamure forged powerful connections between past history and present politics, with the potential to fundamentally subvert conventional understandings of gender relations in Japan."*

focadas em igualdade formal, ela defendia que a emancipação exigia reconhecer a singularidade materna. Exaltava exemplos históricos de sociedades matricêntricas, onde mães recebiam apoio coletivo e prestígio, permitindo-lhes participar da vida pública e "resplandecer como deusas" (SATO, 2012, p.31). Para Takamure, a identidade feminina girava em torno da maternidade: a opressão das mães fundamentaria a de todas as mulheres, e só a valorização desse papel traria emancipação plena.

O pensamento pós-guerra (1945 - 1964)

A rendição do Japão em agosto de 1945 veio como uma surpresa para a maior parte dos japoneses. No dia seguinte ao anúncio oficial, Takamure redigiu em seu diário:

> Ontem, ao meio-dia, a transmissão imperial anunciou o fim da guerra. Uma dor profunda aperta meu peito — só consigo chorar. À noite, adormecida e ao acordar — só lágrimas. De manhã também, lágrimas sem fim. São lágrimas de dor, lágrimas sem cor, lágrimas sem forma. Que dor é essa? Ainda não sei. Apenas sofro, sofro a todo instante. (TAKAMURE, 1966, p.259, tradução própria)[16].

Em 1947, dois anos após o fim da guerra, Takamure Itsue publicou *História Social das Mulheres Japonesas*. No prefácio da obra, explicou que decidiu que escreveria o livro por considerar esse um ponto de virada para as mulheres japonesas politicamente falando, visto que o país passava por reformas importantes, como o artigo 24 da nova Constituição, que garantia igualdade de direitos entre homens e mulheres no casamento.

Como já destacado, desde 1930, Takamure Itsue dedicava-se integralmente aos estudos sobre a história das mulheres, desenvolvendo suas

[16] No original: "昨日正午戦争終結の天皇放送! ふかい痛苦をひしひしと胸に感じて 泣き哭くのみただ泣き哭くのみ　夜はねむりてさめて泣き哭くのみ朝も泣くのみしばらくも涙やまず苦しき涙なり涙な涙なり色なき涙なりこれは何を意味する痛苦かわれらいまだこれを知らずただ苦しむ四六時苦しむ.

pesquisas muitas vezes em condições isoladas e enfrentando significativas dificuldades metodológicas. Embora consciente das limitações inerentes à sua obra, ela considerava imperativo, enquanto intelectual comprometida com seu tempo, contribuir para a reconstrução de uma narrativa histórica mais equânime no período pós-guerra. Esse imperativo tornava-se ainda mais urgente diante do fato de que a historiografia acadêmica tradicional ainda não reconhecia os estudos de gênero como campo válido de investigação científica — contexto que levou Takamure a justificar seu novo livro como decorrente de um "senso de dever enquanto contemporânea" (TAKAMURE, 1947, n.p., tradução própria). Na obra, Takamure identifica fases distintas que iam desde um período comunitário de relativa liberdade feminina, passando pela era dos clãs que mantinha certa autonomia das mulheres, seguido pelo declínio dos clãs como fase de transição, até chegar à era familiar marcada pela opressão sistemática, culminando no contemporâneo colapso da família que anunciava um processo de emancipação. Essa obra tornou-se a principal base de seu pensamento pós-guerra, onde reelaborou sua teoria da libertação feminina de forma complexa, articulando um "novo feminismo" pré-bélico — com seus pilares no reprodutivismo e na crítica ao modelo patriarcal — com uma apropriação seletiva da teoria engelsiana e morganista. Segundo Koyama:

> Takamure estabeleceu as teorias de Morgan e Engels como uma "lei da história mundial" e, tomando isso como eixo, formou sua própria lógica incorporando as particularidades do Japão. (...) Chegando a esse ponto, sua teoria passou a se apoiar no marxismo — algo que, a partir de sua posição antiocidental, ela deveria ter rejeitado. No entanto, na prática, Takamure utilizou a teoria de Engels apenas como um recurso conveniente para explicar a origem da opressão das mulheres (...) (KOYAMA, 1982, p.108, tradução própria)[17].

[17] No original: "高群は、モーガン、エンゲルスの理論を「世界史的法則」と措定し、これを軸として、日本における特殊性を加味しつつ、自らの論理を形成していった。(...) ここに至って、彼女の論は、反「西欧」主義の立場から排斥

Essa síntese, porém, não se dá sem tensões. Ao adotar a estrutura analítica de A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado, Takamure passa a interpretar a opressão das mulheres como resultado histórico de quatro processos entrelaçados: a divisão sexual do trabalho, o surgimento da propriedade privada masculina, a transição do matrilinhamento para o patrilinhamento — que Engels chamou de "derrota histórica do sexo feminino" (1984, p.61) — e a imposição da monogamia como mecanismo de controle hereditário (KOYAMA, 1982, p.108-109).

Estudos antropológicos e feministas modernos questionam a universalidade e linearidade dessa narrativa. Pesquisas indicam que nem todas as sociedades passaram por uma fase de matriarcado ou que a transição para o patriarcado ocorreu de maneira uniforme. Além disso, a ênfase de Engels na propriedade privada como principal motor da opressão feminina é considerada por algumas teóricas como uma simplificação que desconsidera outros fatores culturais e simbólicos.

Como já mencionado, essa moldura teórica lhe permite reinterpretar a história japonesa sob um novo prisma. Argumenta que, até o período Nanbokucho (1336 - 1392), as mulheres teriam mantido relativa autonomia, evidenciada por práticas como o casamento matrilocal, a liberdade afetiva e a posse de bens — ainda que limitada. Para Takamure, mesmo que essas liberdades fossem meramente formais, seu reconhecimento social indicaria um status elevado, pois ela mede a emancipação feminina não pela estrutura econômica, mas pela qualidade das relações afetivas individuais (KOYAMA, 1982, p.108-110).

していたはずのマルクス主義に依拠するようになる。とはいえ、彼女はエンゲルス理論を女性抑圧発生論説明の便宜上用いたにすぎず(...)".

Apesar de incorporar o esquema teórico de Engels, Takamure não abandona os pilares de seu pensamento. A centralidade da reprodução continua sendo o núcleo de sua crítica: ela defende que a verdadeira emancipação das mulheres requer uma transformação profunda da organização social em torno da "produção da vida" — isto é, da gestação, do parto e da criação dos filhos. Em oposição à perspectiva marxista tradicional, que vê a libertação feminina principalmente na entrada das mulheres no trabalho produtivo, ela argumenta que medidas como creches e racionalização das tarefas domésticas são insuficientes. Para Takamure, os limites impostos pela reprodução biológica não podem ser superados em sociedades que veneram a produtividade econômica acima de tudo (SATO, 2023, p.16).

Sua proposta de sociedade ideal — um comunalismo matriarcal inspirado no Japão pré-moderno — revela essa dupla influência. Por um lado, retoma temas pré-guerra, como a valorização do "eu materno" em contraposição ao individualismo masculino, a organização coletiva do cuidado infantil e uma ética baseada no afeto comunitário, sintetizada na transição "de uma estrutura de pensamento baseada na força e no indivíduo para uma estrutura baseada no afeto e na comunidade". Por outro, incorpora elementos do materialismo histórico, como a defesa da socialização dos meios de produção (KOYAMA,1982, p. 115).

Essa hibridização, porém, gera contradições. Seu reprodutivismo, antes radical, dilui-se numa idealização das relações afetivas; a crítica ao produtivismo convive com a adoção tácita de categorias marxistas; e a defesa de um passado matrilinear japonês como modelo alternativo revela-se anacrônica, ao justificar supostas liberdades femininas em contextos

claramente patriarcais. O resultado é uma síntese inconclusa: embora sua análise da opressão ganhe rigor histórico com Engels, sua proposta de libertação mantém um caráter utópico — uma nostalgia estrutural por um comunitarismo feminino que, ainda que potente como crítica, carece de mediações concretas com a realidade do Japão pós-guerra.

Hitomi Tonomura ressalta que as afirmações de Takamure desde suas publicações "inspiraram reexames vigorosos e reinterpretações de suas categorias e análises" (TONOMURA, 1997, p. 146-147, apud ANDERSON, 2020, p. 5). De fato, ao publicar seu estudo sobre o matrilinearismo em 1938 — em pleno ambiente do regime imperial japonês — Takamure desafiou frontalmente a ideologia oficial: sua pesquisa contestava a suposta "intemporalidade do sistema familiar (ie)" (HORIGUCHI, 2012, n.p), contrariando o mito político de que a família patrilinear seria um traço eterno da nação.

Sobre o *ie*, Takamure Itsue desafiou a visão hegemônica como instituição patriarcal estática e intrinsecamente japonesa, desvelando seu caráter historicamente construído. Suas obras, catalogadas por Nishimura (1976, p. 328), revelam um compromisso seminal com a história social e de gênero, inaugurando campos inexplorados na historiografia nipônica. Contudo, durante a Guerra do Pacífico, sua retórica inclinou-se ao culturalismo nacionalista. Interpretou a expansão militar japonesa na Ásia como uma "Grande Guerra de Libertação" contra o imperialismo ocidental, idealizando a mulher japonesa como herdeira de um ethos guerreiro mitificado e exaltando a figura da "mãe" como ícone de pureza nacional. Esses escritos, assim como seus textos anarquistas pré-guerra, foram apagados da edição de suas Obras Completas (1965 - 67), organizada por seu

marido, Hashimoto Kenzo — silenciamento que reflete as tensões entre memória e legado.

Seu trabalho enfrentou diversas objeções acadêmicas: Kurihara Hiromu (1994, 1997), outrora admirador, questionou sua tese sobre casamentos uxorilocais no Período Heian, acusando-a de elevar exceções à condição de norma. No pós-guerra, Takamure manteve-se como intelectual pública, apoiando conferências maternas e movimentos antinucleares, enquanto sua jornada ideológica — do anarquismo ao nacionalismo, e deste ao pacifismo, entrelaçado com nuances democráticas e marxistas — gerou perplexidade duradoura entre críticos. Para Ryang:

> Ao não se concentrar adequadamente nas discriminações baseadas tanto em gênero quanto em etnia, o feminismo japonês acabou por corroborar a ideologia dominante da homogeneidade nacional japonesa. Assim, por exemplo, enquanto os direitos trabalhistas das mulheres no setor empresarial são amplamente debatidos, o sofrimento contínuo das mulheres coreanas — fundamentado em gênero, etnia, pobreza e gerontocracia — não é uma questão central para as feministas no Japão. (RYANG, 1998, p.1, tradução própria)[18]

Nos anos 1940, ampliou sua visão para um "amor universal", defendendo durante a guerra a ideia de uma "família humana global". Apoiou o esforço bélico japonês como crítica ao capitalismo ocidental, mas via as nações em conflito como "Estados patriarcais" cuja rivalidade confirmava a crise da modernidade. Propôs uma utopia inspirada em clãs antigos, idealizando instituições globais baseadas em valores comunitários. Para ela, o Japão anterior ao Período Heian (794 - 1185), vivia em harmonia com a terra, guiado por valores espirituais e uma visão não violenta do mundo. Nesse

[18] No original: *"By not focusing properly on discriminations based on both gender and ethnicity, Japanese feminism has effectively condoned the dominant Japanese ideology of national homogeneity. So, for example, whereas women's labour rights in business sectors are hotly debated, Korean women's ongoing multiple suffering, on the ground of gender, ethnicity, poverty and gerontocracy, is not a central issue for feminists in Japan."*

contexto, demonstravam uma profunda veneração pelas forças naturais e reconheciam o valor das mulheres (TAKAMURE, 1954, p.123).

Takamure enxergava no lar patriarcal o cerne da opressão, buscando alternativas em comunidades descentralizadas. Influenciada pelo *kokugaku*[19] de *Motoori Norinaga*[20], valorizava a particularidade japonesa, contrastando a harmonia matricêntrica com o individualismo ocidental. Seu apoio inicial à guerra refletia a crença de que a derrota do Ocidente abriria espaço para um novo paradigma civilizatório — posição later criticada por ecoar, inadvertidamente, a retórica imperial. Apesar das contradições, Takamure manteve até o fim a defesa de uma "filiação universal", enxergando na ética materna a chave para reconciliar a humanidade.

Conclusão

Ao reivindicar um olhar que parte da experiência feminina e da reprodução da vida como eixo histórico, Takamure Itsue contesta a centralidade das macroestruturas políticas e econômicas, deslocando o foco para práticas cotidianas, afetivas e comunitárias que foram sistematicamente apagadas dos registros oficiais. Sua proposta de um comunalismo matriarcal — ainda que idealizado — não se limita à nostalgia de um passado perdido, mas atua como crítica à linearidade histórica e ao modelo de progresso ocidental baseado no individualismo e na acumulação.

Ao conceber a história como terreno de disputa simbólica e política, Takamure transforma o gesto historiográfico em ferramenta de intervenção

[19] *Kokugaku* (estudos nacionais) foi um movimento intelectual japonês dos séculos XVII a XIX que buscava valorizar as tradições vernaculares japonesas, em contraste com as influências chinesas e ocidentais.
[20] Motoori Norinaga (1730–1801) foi um estudioso que propôs uma reinterpretação dos clássicos japoneses baseada na pureza emocional e espiritual da cultura nipônica.

no presente. Sua abordagem, que valoriza a afetividade, a solidariedade e a centralidade das mulheres na produção da vida, abre caminhos para repensar as formas de organização social em tempos de crise e fragmentação. No entanto, sua trajetória é marcada por contradições. O apoio eventual ao Estado japonês e à figura do imperador durante o período militarista levanta questões difíceis para sua recepção contemporânea, especialmente nos círculos feministas. Ainda assim, tais ambiguidades não anulam a potência de seu legado; ao contrário, revelam os limites e possibilidades do pensamento crítico em contextos históricos adversos.

O desafio deixado por Takamure é duplo. De um lado, reafirmar a historiografia como prática política e criadora de mundos possíveis. De outro, reconhecer que toda proposta radical — inclusive a sua — carrega tensões internas, que exigem constante releitura. Sua crítica à modernidade patriarcal e sua aposta em uma ética do cuidado continuam a ressoar, oferecendo alternativas viáveis à lógica produtivista e excludente que estrutura tantas desigualdades contemporâneas. Nesse sentido, o projeto de Takamure não se encerra em seu tempo, mas permanece como convite à invenção de novos futuros.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Marnie S. The Forgotten History of Japanese Women's History and the Rise of Women and Gender History in the Academy. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2020.

ANDERSON, Marnie S. Women's Agency and the Historical Record: Reflections on Female Activists in Nineteenth-Century Japan. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011.

ANDREWS, Christine Leigh. Takamure Itsue: feminist, anarchist, historian. 1993. Thesis (Master of Arts in Asian Studies) - Faculty of Arts, University of Hawaii at Manoa, Honolulu, 1993.

BEAUVOIR, Simone de. O Segundo Sexo: Fatos e Mitos. Tradução de Sérgio Milliet. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BETTIN, Caterina; MILLS, Albert J. More than a feminist: ANTI-Historical reflections on Simone de Beauvoir. Management & Organizational History, v. 13, n. 1, 2018, p. 65–85.

CHABOT, Jeanette Taudin. Takamure Itsue: The First Historian of Japanese Women. Women's Studies International Forum, v. 8, n. 4, 1985, p. 287–290.

DAVIS, Kathy. On the Shoulders of Giants: Some Reflections on Feminist Historiography. European Journal of Women's Studies, v. 17, n. 1, 2010, p. 3–6.

ENGELS, F. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. 9 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

FESSLER, Susanna. Review: Becoming Modern Women: Love & Female Identity in Prewar Japanese Literature & Culture. East Asian Studies Faculty Scholarship, 2010.

FURUYA, Daisuke. A historiography in modern Japan: the laborious quest for identity. Acta Asiatica, Tóquio, v. 68, n. 1, p. 1-17, 2002.

GERMER, Andrea. Feminist Thought and Women's History in Japan: The Case of Takamure Itsue. In: BAXTER, J. (ed.). *Historical Consciousness, Historiography, and Modern Japanese Values*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 2006. p. 247-261. (Kokusai shinpojūmu).

GERMER, Andrea. 'The Inner and the Outer Domain': Sexuality and the Nation-State in Japanese Feminist Historiography. Social Science Japan Journal, v. 9, n. 1, 2006, p. 51–72.

GREEN, Ronald S. Review of 1918 Shikoku Pilgrimage of Takamure Itsue translated by Susan Tennant. Journal of Buddhist Ethics, v. 11, 2011, p. 396–402.

HARRIS, Victoria. Sex on the Margins: New Directions in the Historiography of Sexuality and Gender. The Historical Journal, v. 53, 2010, p. 1085–1104.

HIRATSUKA, Raichō. Genshi, josei wa taiyo de atta. Tóquio: Ōzorasha, 1911.

HORIGUCHI, Noriko J. Women Adrift: The Literature of Japan's Imperial Body. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

ISHIZAWA, Toru. Kodai Nihon ni okeru josei no chii. Hokkaido Gakugei Daigaku Kiyo (Dai Ichi Bu), Asahikawa, v. 10, n. 1, jul. 1959. Disponível em: https://doi.org/10.32150/00000591. Acesso em: 13 jul. 2025.

ITO, Sae. Kaji to jiga (jo): Tamura Toshiko 'Kanojo no seikatsu' ni okeru 'shinmitsuna terorizumu'. Tóquio: Sara Shobō, 1948.

KONDO, Takashi (org.). Kyodo kenkyu 'Saikenhō Kaisei o Kangaeru' 2014 nendo katsudo hokoku. Tóquio: Saikenhō Kenkyūkai, 2014.

KOYAMA, Shizuko. Takamure Itsue ni okeru josei kaiho shiso no keisei to tenkai. Shakai Shisoshi Gakkai Nenpo, v. 6, 1982, p. 99-115.

KURIHARA, Hiroshi. Takamure Itsue no kon'in joseishi-zo no kenkyu. Tóquio: Koka Shoten, 1994.

LOFTUS, Ronald P. Female Self-Writing. Takamure Itsue's Hi no Kuno no Onna no Nikki. Monumenta Nipponica, v. 51, n. 2, 1996, p. 153–170.

MONNET, Livia. 'In the beginning woman was the sun': Autobiographies of modern Japanese women writers – 1. Japan Forum, v. 1, n. 1, 1989, p. 55–81.

MORI, Eiichi. 'Kitakuni Shinbun' bungei kankei kiji nenpyoko (Shōwa hen 3). Kanazawa: Hokuriku Daigaku, 2017.

MURAKAMI, Nobuhiko. Takamure Itsue to Yanagita Kunio. Tóquio: Daiwa Shobo, 1977.

NAKAYAMA, Shuichi. Gairinzan shunrai shugetsu. Kobe: Kobe University Repository, 2024.

NAKAYAMA, Shūichi. Nakayama Shūichi chosakushū 18: Mitsu no tomoe — Takamure Itsue, Hashimoto Kenzo, Ishimure Michiko. [S.l.]: [s.n.], 24 abr. 2024, p. 2-4. Disponível em: https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100492141.

NISHIKAWA, Yuko. Mori no ie no miko: Takamure Itsue. Tóquio: Shinchosha, 1982.

OKADA, Hideko. Joseiron no keifu to sono ichizuke ni kansuru ikkōsatsu. Tóquio: Hōsei Daigaku Kyōyōbu, 1977.

OTANI, Shun. Takamure Itsue no kyoiku shisō kenkyū no tame ni: 1920 nendai no kyoikuron no ronten no seiri/kakan o toshite. Tóquio: Waseda Daigaku Jendā Kenkyūjo, 2024.

PATT-SHAMIR, Galia. Learning and women: Confucianism revisited. Journal of Chinese Philosophy, v. 36, n. 2, 2009, p. 243–260.

REYNOLDS, Katsue A.; ANDREWS, Christine. Conflict and Resolution: Takamure Itsue as a Woman Scholar. In: HEYER, Katharina (ed.). Women in Hawai'i, Asia and the Pacific. Honolulu: University of Hawai'i, 1994.

ROBIN, Régine. A memória saturada. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

RYANG, Sonia. Love and Colonialism in Takamure Itsue's Feminism: A Postcolonial Critique. Feminist Review, n. 60, 1998, p. 1–32.

SAKIRA, Tanno. Takamure Itsue no yume. Tóquio: Fujiwara Shoten, 2009.

SALUM, Maria de Fátima Moreira. Gênero em debate. Trajetórias e perspectivas na historiografia contemporânea. Revista Brasileira de História, v. 20, n. 39, 2000.

SATO, Chisato. Hakamairi. Takamure Itsue zasshi, n. 29, p. 15, 1 out. 1975. Responsável: HASHIMOTO, Kenzo. Tóquio: Takamure Itsue zasshi henshū-shitsu.

SATO, Yasuko. In the Beginning, Woman Was the Sun: Takamure Itsue's Historical Reconstructions as Matricultural Explorations. Matrix: A Journal for Matricultural Studies, v. 2, n. 1, 2021, p. 13–33.

SHIKANO, Masanao; HORIBA, Kiyoko. Takamure Itsue. Tóquio: Asahi Shimbunsha, 1985.

TAKAMURE, Itsue. Itsue Takamure zenshu. Ed. Hashimoto Kenzo. v. 10. Tóquio: Rironsha, 1965–1967.

TAKAMURE, Itsue. Musume junreiki. Tóquio: Asahi Shimbunsha, 1979.

TAKAMURE RONSHU HENSHU IINKAI (org.). Takamure Itsue-ronshu. Tóquio: Takamure Itsue Ronshu Henshu Iinkai, 1979.

TAKARA, Rumiko. Takamure Itsue to Bobuowaru. Tóquio: Aki Shobo, 1976.

TANNO, Sakira. Saibō no yume: Takamure Itsue no ren'ai-ron o yomu. Jendā kenkyū: Ochanomizu Joshi Daigaku Jendā Kenkyū Sentā nenpō, v. 7, p. 15-30, mar. 2004. Ochanomizu Joshi Daigaku Jendā Kenkyū Sentā. Disponível em: https://cir.nii.ac.jp/crid/1050282677927402496.

TSURUMI, Patricia. Feminism and anarchism in Japan: Takamure Itsue, 1894–1964. Bulletin of Concerned Asian Scholars, v. 17, n. 2, 1985, p. 2–19. Disponível em: https://doi.org/10.1080/14672715.1985.10409762. Acesso em: 26 jul. 2025.

TOMIDA, Hiroko. The Evolution of Japanese Women's Historiography. Japan Forum, v. 8, n. 2, 1996, p. 189–203.

UENO, Chizuko et al. Takamure Itsue o dō yomu ka. In: TABATA, Yasuko; UENO, Chizuko; FUKUTŌ, Sanae (org.). Gendā to josei. Tōkyō: Waseda Daigaku Shuppanbu, 1997, p. 205-260. (Shirīzu Hikaku Kazoku / Hikaku Kazokushi Gakkai kanshū; 8).

WAKITA, Haruko; GAY, Suzanne. Marriage and Property in Premodern Japan from the Perspective of Women's History. Journal of Japanese Studies, v. 10, n. 1, 1984, p. 73–99.

WOHR, Ulrike. Resenha de: GERMER, Andrea. Historische Frauenforschung in Japan: Die Rekonstruktion der Vergangenheit in Takamure Itsues "Geschichte der Frau" (Josei no rekishi). Munique: Iudicium Verlag, 2003.

WOOLF, Virginia. A Room of One's Own. London: Hogarth Press, 1929.

YAMASHITA, Etsuko. Takamure Itsue-ron: “Haha” no arukeorojii. Tóquio: Kawade Shobo Shinsha, 1988.

ARTIGO

Thomas Hobbes e John Milton: as disputas em torno do direito de resistência e as prerrogativas do poder soberano na Revolução Inglesa*

Davi Schelotag de Moraes**

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p817-847

resumo

O presente artigo tem por objetivo demonstrar que o recurso ao Estado de Natureza e a delineação das características e natureza do pacto que dá origem ao soberano na filosofia política hobbesiana não se tratam de uma mera abstração na construção de um sistema com pretensões científicas, mas encontram-se em diálogo com seu contexto histórico e político. As chamadas Guerras de Religião e a retórica teológica da Revolução Inglesa exerceram forte influência nas preocupações de Hobbes com o estabelecimento da paz, levando-o a classificar uma série de heranças do pensamento político calvinista e monarcômaco, que foram mobilizadas por autores como John Milton ao defender a execução de Carlos I, como "doenças do corpo político". Entre elas: a doutrina do tiranicídio, a divisão entre poder temporal e espiritual e a desobediência motivada pela crença de que é pecado agir contra a consciência. O Estado de Natureza e o pacto decorrente permitiram a Hobbes fundamentar a sociedade civil a partir da razão natural pressupondo um Deus criador sem a necessidade de vincular a justiça civil aos preceitos bíblicos revelados. Dessa forma, a fundamentação do poder político não ficaria à mercê de exegeses bíblicas conflitantes, que foram profusas durante a Revolução Inglesa, com o poder soberano detendo o monopólio da interpretação bíblica. O presente trabalho fundamenta-se sobre pesquisa bibliográfica de comentadores autorizados e em uma leitura estrutural das obras de Thomas Hobbes e John Milton.

PALAVRAS-CHAVES: Estado de Natureza; Guerras de Religião; John Milton; Revolução Inglesa; Thomas Hobbes.

* Parte substancial deste artigo é fruto da síntese de dois trabalhos que entreguei nas disciplinas "História Moderna II", ministrada pelo professor Eduardo Holderle Peruzzo, e "Temas de Teoria Política Moderna", ministrada pela professora Eunice Ostrensky. A elaboração desta síntese fez parte das atividades que tenho desenvolvido no grupo de pesquisas "Fundamentos do Republicanismo norte-americano" ao lado de Leonardo Delatorre Leite, Silvio Gabriel Serrano Nunes e Gerson Leite de Moraes. Sou imensamente grato pelos ensinamentos de todos, sem os quais nunca teria escrito o presente artigo. Por fim, agradeço à Giovana Bardi, minha companheira e leitora crítica durante toda a elaboração do presente artigo.

** Bacharel e licenciado em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Membro do grupo de pesquisas "Fundamentos do Republicanismo norte-americano: raízes ideológicas e obras seminais". Contato: davischelotag@usp.br.

Thomas Hobbes e John Milton: as disputas em torno do direito de resistência e as prerrogativas do poder soberano na Revolução Inglesa

Davi Schelotag de Moraes

Introdução

O direito de resistência na Teologia Política protestante foi objeto de intensos debates e reformulações ao longo dos séculos XVI e XVII. O principal desafio enfrentado pelos teólogos e juristas protestantes consistia na adequada interpretação da passagem de Romanos 13:1-5, que demandava a obediência às autoridades temporais por serem estabelecidas por um Deus soberano, diante da iminente perseguição movida por reinos católicos.

Apesar das ambiguidades em seus escritos, Lutero e Calvino entendiam que a resistência do cristão deveria se limitar à desobediência passiva, suportando a perseguição e a violência dela decorrentes como instrumentos de um Deus que determina todos os rumos da história e que se serve de tiranos para punir os pecados de seu povo.

Contudo, na medida em que a autoridade secular fosse estabelecida por Deus, seus mecanismos institucionais de distribuição dos poderes e prerrogativas passavam a ser meios autorizados de resistência ativa. O Direito privado, a Constituição federalista do Império e os poderes dos Magistrados Inferiores foram interpretados como legítimas formas de resistência ativa que autorizavam, até mesmo, recorrer ao uso das armas.

Autores como Felipe de Hesse, Gregory Brück, Théodore de Bèze, François Hotman, Phellipe de Mornay e John Knox passaram a explorar o elemento secular sacralizado pela passagem de Romanos 13 a partir de uma investigação histórica e jurídica como uma brecha na necessidade de

obediência irrestrita aos tiranos. Trata-se de uma evidente secularização da justificação da resistência que torna compreensível as posteriores elucubrações sobre as origens do poder político no Contratualismo.

A título de exemplo, após o Massacre da Noite de São Bartolomeu (1572) movido pela Liga Católica em conluio com Catarina de Médici, alguns autores protestantes que haviam se refugiado em Genebra passaram a escrever justificações jurídico-teológicas para o direito de resistência fundamentadas na história da formação do reino francês e as prerrogativas dos Estados Gerais.

François Hotman publicou em 1573 um texto intitulado Franco-gallia, em que traça um panorama histórico das organizações políticas dos Gauleses e dos Francos, as formas com que se dava a sucessão dos reis e os poderes que a assembleia dos Estados Gerais possuía. Com seu texto, pretendia demonstrar que o poder real era delegado e não absoluto, devendo estar sujeito aos magistrados da assembleia responsáveis por representar o povo e garantir o respeito aos costumes e normas (Barros, 2006, p. 104).

Um ano após a publicação do texto de Hotman, veio a lume Du droit des magistrats de Théodore de Bèze. A argumentação do autor é centrada na origem contratual do poder político que legitima a resistência dos súditos e dos magistrados ao tirano (seja o tirano em exercício ou o tirano por usurpação). A submissão do povo é condicionada ao respeito às leis divinas e civis no exercício do poder dos príncipes, com um enfoque muitos mais político e secular do que a argumentação teológica dos

precursores da reforma protestante.

A mesma secularização da argumentação política se dá nos textos de Jean Bodin ao combater o direito de resistência e as origens contratuais do poder político propugnados na argumentação dos huguenotes. Bodin recusa a origem contratual do poder político e o direito de resistência ao afirmar que a sociedade política tem a sua origem ou na violência dos mais fortes, ou pelo consentimento dos mais fracos que reconhecem a necessidade de submissão. De qualquer forma, a força é inauguradora da sociedade política com uma óbvia desigualdade original entre os súditos e o detentor do poder político que não é delegado por um pacto entre iguais (Barros, 2006, p. 110).

As teorizações sobre o direito de resistência protestante chegaram na Inglaterra e Escócia ainda no século XVI e ganharam ampla difusão quando, no reinado da rainha católica Maria Tudor e na regência da Escócia por Maria de Guise, a perseguição aos protestantes foi instaurada com a finalidade de reverter os efeitos da Reforma.

Entre os teólogos que defenderam a resistência ativa, destaca-se John Knox que, de acordo com Alberto R. G. Barros, defendia “que os nobres escoceses também eram autoridades instituídas por Deus para a proteção do povo e que, na função de magistrados inferiores, deveriam resistir à tirania real, a fim de defender a verdadeira religião” (Barros, 2013, p. 135).

Todavia, não se deve concluir disso que o apelo ao direito de

resistência de matriz protestante fosse amplamente aceito. Como destaca Eunice Ostrensky, o espaço público de formação das camadas populares na Inglaterra em finais do século XVI e primeira metade do século XVII orbitava em torno das paróquias em que os cidadãos eram educados de acordo com um catecismo que reforçava a concepção de um mundo hierarquicamente ordenado pelo Criador, um espelho da própria ordem do Reino de Deus, sendo o monarca a autoridade mais próxima da divindade a quem todos deviam submissão irrestrita (Ostrensky, 2005, pp. 45-47).

Questionar a ordem política vigente consistiria em colocar em risco toda uma cadeia de autoridades interligadas que eram vistas como parte da ordem do mundo criado. Nesse sentido, o direito de resistência em específico e a Revolução Inglesa no geral, implicavam em colocar o "mundo de pernas para o ar" (Ostrensky, 2005, pp. 56-57).

Ademais, destaca-se a lenta difusão dos valores republicanos na Inglaterra ao longo do século XVII, em que os debates se centravam mais na origem, posse e prerrogativas do poder soberano, motivados pelas discordâncias entre o rei e o parlamento.

Jaime I herdou uma monarquia centralizada e pacificada, mas não dispunha de meios para controlar autonomamente a política financeira e o exército e, por esse motivo, passou a colidir com o parlamento. De 1603 a 1642, do reinado de Jaime I ao de Carlos I, a coroa se esforçou para suprimir o parlamento e conquistar autonomia absoluta no controle da política fiscal e do exército que por ela seria sustentado, convocando e dissolvendo o parlamento por não capitular diante das exigências do rei.

As tensões entre o rei e o parlamento se intensificaram quando, em 1640, Carlos I precisou convocar o parlamento motivado pela rebelião da Escócia presbiteriana contra a imposição do anglicanismo e os parlamentares impuseram uma série de exigências que deveriam ser respeitadas pelo monarca no que tange à política financeira, o controle do exército e as prerrogativas do parlamento diante da coroa.

A distensão final entre as elites do parlamento e o monarca e seus apoiadores realistas se deu quando, em novembro 1641, ao precisar conter uma rebelião na Irlanda, os parlamentares recusaram o direito de o rei comandar os exércitos. Em janeiro de 1642 Carlos I tentou prender seus opositores, que conseguiram escapar e mudar para Londres marcando a cisão e intensificação dos debates em torno do direito de soberania. Se ela pertenceria somente ao rei, ao parlamento, ou à união dos dois.

Nos debates suscitados por esses eventos, Thomas Hobbes se destacou ao colocar o fundamento e a posse da soberania sob novo escopo a partir de uma argumentação de direito natural que disputava em terreno semelhante ao de radicais como John Milton em sua Tenência dos Reis e Magistrados. John Milton é um representante da síntese entre humanismo cívico e teologia política protestante na Revolução Inglesa e por esse motivo responsável por veicular as principais ideias combatidas por Hobbes.

Ambos os autores desenvolveram suas repostas teóricas motivados pelos desdobramentos do conflito, permitindo que Alberto R. G. Barros chegue à conclusão de que o republicanismo inglês, fruto de uma síntese

entre o humanismo cívico e a teologia protestante, “foi muito mais consequência do que causa do fim da monarquia” (Barros, 2013, p. 128).

Thomas Hobbes e John Milton: entre a paz e a justiça

Em Hobbes e a Liberdade Republicana, Quentin Skinner recorre ao filósofo Ludwig Wittgenstein para argumentar que palavras também são ações (Skinner, 2010, pp.14-15) que visam, por mais abstratas que sejam, interferir em uma realidade, dialogar com um meio político e intelectual e influenciar os rumos de um debate[1].

Partindo da veracidade desse pressuposto, ainda que a ciência política hobbesiana tenha pretensões universalistas atemporais, deve ser possível verificar que o autor em questão estava travando uma disputa com seus contemporâneos. A teoria delineada no Leviatã, teoria essa que passou por modificações em seu conceito de liberdade e o papel do medo na deliberação livre, se apresenta como alternativa crítica aos teóricos republicanos protestantes influenciados pelas doutrinas do tiranicídio e do direito de resistência calvinistas e os monarquistas defensores do direito divino dos reis.

Portanto, a compreensão geral da obra de Thomas Hobbes e do uso

[1] O presente artigo tem por metodologia principal a leitura estrutural das fontes e análise comparativa, promovendo a interação entre filosofia política e história intelectual. Portanto, também se serve do contextualismo propugnado pela Escola de Cambridge. Em Visions of politics Vol 1, Quentin Skinner aprofunda suas reflexões metodológicas sobre a elaboração de uma genuína história da filosofia cuja compreensão de seus conceitos demanda a inserção em um contexto histórico e linguístico. Trata-se de uma metodologia que rejeita a leitura do cânone da filosofia política como detentor de sentido em si mesmo, mera abstração. Palavras também são ações, e, portanto, devem ser compreendidas a partir do ambiente que procuraram influenciar.

específico que faz do Estado de Natureza e de pacto civil implica na necessidade de recorrer ao contexto intelectual e político no qual estava inserida e em diálogo. Especialmente os paradigmas do Humanismo cívico florentino[2] e a Teologia Política[3] calvinista desenvolvida pelos Monarcômacos que, sintetizados por autores como John Milton, tornaram-se o fermento intelectual da Revolução Inglesa e a fonte de uma nova forma de pensar a república e a liberdade.

De acordo com Alberto R. G. Barros, a matriz inglesa do republicanismo absorveu as considerações sobre o direito de resistência

[2] O termo foi cunhado na obra seminal de Hans Baron, The Crises of the Early Italian Renaissance, a qual foi objeto de duras e múltiplas críticas. Entre elas, destacam-se Jarrold Siegel e James Hankins. O primeiro autor confrontou a insistência de Baron na origem das preocupações cívicas dos humanistas poder ser delimitada num específico período de crise da consciência política motivada pelo perigo de perder a liberdade, insistindo que as origens do interesse pela vita activa deveriam ser localizadas nas atividades profissionais e intelectuais dos humanistas ocupados com a arte da retórica. James Hankins extrapola a leitura das origens do "humanismo cívico" entre aqueles que se ocupavam da arte da retórica afirmando que a incongruência entre o elogio do governo popular e das liberdades republicanas em autores como Leonardo Bruni e a realidade de um governo oligárquico e aristocrático como o de Florença eram evidências de que o "humanismo cívico" não passava de um movimento de caráter eminentemente retórico e moral, não havendo a mudança de paradigma entre a contemplação e a vita activa. Contudo, as obras dos autores desse período não deixaram de ter caráter programático, inspirando uma forma de pensar e fazer a política. No presente artigo o conceito "Teologia Política" assume três sentidos distintos de acordo com as definições de Merio Scatolla: 1) Quando a política é subserviente à teologia e tem por finalidade a realização de uma república cristã; 2) Quando há uma tensão entre teologia e política como esferas distintas que se influenciam mutuamente por conta da necessidade de fundamentação ética da política e de organização política da Igreja; 3) Quando teologia está a serviço da política com a finalidade de fomentar o espirito cívico.

[3] Hobbes não admite, nem mesmo, a desobediência em razão de consciência permitida por Calvino e Lutero. A desobediência pressupõe a divisão entre poderes espirituais e temporais ou, pelo menos, uma Lei que esteja acima daquelas ditadas pelo Soberano. Ademais, ao pactuar, os súditos cederam o direito de julgar por si mesmos o que é bom ou mal e o direito sobre todas as coisas visto serem causas do perpétuo estado de guerra de todos contra todos.

dos monarcômacos, ao passo que seus opositores buscaram recuperar as assertivas de Lutero e Calvino segundo as quais não era legitimo resistir a um poder instituído por Deus para além da desobediência e aceitação das punições que ela vir a acarretar (Barros, 2013, p. 132).

Embora não seja uma produção intelectual monolítica, autores como John Milton, James Harrington, Algernon Sidney e Marchamont Nedham foram inspirados pela Teologia da Aliança[4], as considerações sobre as origens contratuais do poder político e por obras como Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio de Maquiavel. Também compartilhavam uma concepção de liberdade que tinha suas raízes no Digesto, como bem apontado por Quentin Skinner, e que foi combatida principalmente por Thomas Hobbes em suas considerações sobre a faculdade da vontade e o ato de volição (Skinner, 2010, pp. 39-44).

É justamente a síntese entre a Teologia Política protestante e o que se convencionou chamar de Humanismo Cívico por Hans Baron que originou o republicanismo inglês. Os argumentos de combate à tirania levantados pelos defensores da causa parlamentar, assim como as ideias sobre a origem popular do poder político, foram amplamente mobilizados com a explosão da guerra na década de 1640.

[4] A Teologia da Aliança não deve ser confundida com o pacto civil defendido por Thomas Hobbes. A Teologia da Aliança instrumentalizada, por exemplo, por autores huguenotes como Théodore de Bèze em Du droit des magistrats e Philippe du Plessis-Mornay em Vindiciae contra Tyrannos tinha como premissa a criticada separação entre poderes temporais e espirituais, entre o Reino de Deus e a Cidade dos Homens e, sobretudo, subordinava o pacto civil à aliança de Deus com seu povo de maneira que o Soberano teria seus poderes condicionados ao respeito das leis civis e a observância das obrigações religiosas. No caso de descumprimento de seus deveres para com Deus ou para com o povo, seria direito dos súditos resistir e, até mesmo, destituí-lo do trono.

Mas foi a partir de 1649, com a execução do rei Carlos I e a ruptura que isso ocasionou, que uma intensa sistematização teórica para sustentar a causa parlamentar surgiu. A tenência de reis e magistrados, de John Milton, é de 1649 e retoma a argumentação calvinista radical sobre o direito de resistência aos tiranos afirmando que eles não são detentores de um poder absoluto, mas simplesmente um poder delegado e não alienado[5].

A argumentação de Milton inicia de tal forma que se faz mais do que evidente a divergência entre os republicanos e Hobbes nessa fase do pensamento político inglês. Em A tenência de reis e magistrados, Milton argumenta que os homens podem estar sujeitos a uma dupla tirania: a do costume externo e a das paixões.

Homens que são governados por seus desejos irracionais ou pelas convenções externas, e não pela reta razão, são incapazes de compreender e a amar vigorosamente a liberdade e discernir o que significa a tirania. A virtude de homens livres faz um Estado Livre. É a retomada de uma linhagem argumentativa devedora das teorizações nas cidades estado italianas em que se considerava se a virtude moral ou a ordem Constitucional eram as responsáveis por garantir as liberdades civis e um bom governo da república:

> Se dentro de si os homens desejassem se governar pela razão e em geral não abandonassem o entendimento a uma dupla tirania, a do costume externo e a dos cegos afetos internos, eles discerniriam melhor o que é favorecer e amparar o tirano de uma nação. Mas,

[5] Hobbes diverge diametralmente de Milton. No Leviatã chega a afirmar que, feito o pacto e transferido o poder a um soberano, não é legitimo destitui-lo para firmar outro pacto. Em outras palavras, o poder deixa de pertencer àqueles que o delegaram ao soberano visando a concórdia. Ele é absolutamente alienado. (Hobbes, 2003, p. 149)

> como sejam escravos portas adentro, não admira se empenharem tanto em fazer o estado público se governar de acordo com a viciosa regra interior mediante a qual governam a si mesmos. (Milton, 2005. p. 5)

Mais do que uma questão pragmática sobre o estabelecimento da paz, o restabelecimento da ordem e a preocupação com os interesses políticos e econômicos das facções presbiterianas que haviam voltado atrás em suas acusações de tirania e derramamento de sangue inocente contra o rei Carlos I, Milton se posiciona como um intransigente defensor da Justiça e da Liberdade movidas e sustentadas por homens de virtude extraordinária:

> Como parte de meu dever, porém, ouso advertir que, se existir alguém que tenha ordenado o massacre completo dos leais súditos; que tenha oferecido suas províncias em penhor ou por alienação como paga daqueles a quem solicitou viessem e destruíssem cidades e regiões inteiras, seja ele o rei, o tirano ou o imperador, está sobre ele o gládio da justiça, em cujas mãos, quaisquer que sejam, encontra-se poder suficiente para vingar a efusão e tão grande dilúvio de sangue inocente. Pois, se todo o poder humano de executar, não acidentalmente, mas intencionalmente a ira de Deus sobre todos os malfeitores, sem exceção, pertencer a Deus, então esse poder, quer ordinário, quer, se este faltar, extraordinário, ao executar a intenção de Deus, é lícito e não se lhe deve resistir. (Milton, 2005. p. 11-12)

Já para Thomas Hobbes, em seu Leviatã, o pacto civil tem sua origem nas paixões e anseios humanos, e não na racionalidade virtuosa de Milton e outros republicanos. O homem é conduzido por um natural amor pela liberdade e pelo domínio sobre os outros, paixões contraditórias que causam inúmeras desordens e guerras. As leis da natureza, que determinam a paz e a preservação da vida, só podem ser respeitadas quando há o temor da punição que contém os maus e oferece condições para que se haja bem e se cumpram os pactos:

> A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita [...] Porque as leis da natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis da natureza (que cada um respeita quando tem vontade de as respeitar e quando o poder fazer com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. (Hobbes, 2003, pp. 143-144)

Em suma, John Milton, de cujas ideias Hobbes divergiu e combateu com a finalidade de influenciar os rumos da política e garantir a paz, fundamenta sua argumentação na Teologia Política dos protestantes e no Humanismo Cívico, preocupando-se mais com a Justiça e as virtudes como garantias da liberdade de um povo governar a si mesmo.

A compreensão dessa ligação permite abordar a ciência política de Thomas Hobbes, especialmente sua descrição do Estado de Natureza e as características do pacto civil, como uma elaboração teórica que, por mais abstrata que seja, tinha por finalidade neutralizar o fundamento do direito de resistência defendido pelos apologistas da causa parlamentar e da mudança na forma de governo pela vontade popular.

A origem do poder político e o Direito de Resistência em John Milton

Os principais escritos de John Milton foram redigidos com a

finalidade de influenciar os rumos da política eclesiástica e civil e adquirir reconhecimento entre os letrados do período. Até o ano de 1639, havia se dedicado à escrita de poesia, ao estudo dos clássicos e viagens pela Europa que permitiram ao poeta conhecer Hugo Grotius quando esteve na França.

Somente no ano de 1641, quando as tensões entre o rei e o parlamento se aproximavam da ruptura, que Milton passou a ser ativo escrevendo críticas ao episcopado ao lado de teólogos presbiterianos em defesa de uma organização horizontal da igreja. Os presbíteros deveriam ser eleitos pelos próprios fiéis em razão de comprovada vida piedosa e conhecimento teológico.

Ademais, Milton chegou a defender a liberdade de qualquer crente sem instrução ler as escrituras e julgar a doutrina porque inspirado pelo mesmo espírito de seus irmãos na fé (Barros, 2015, p. 172), sendo a liberdade e tolerância religiosas as garantias para o avanço do conhecimento da verdade divina e superação das velhas superstições (Barros, 2015, pp 176-177).

Ao iniciar sua atividade pública combatendo a hierarquia eclesiástica em defesa de uma reforma de cariz popular e democrático, Milton compreendia o que fora apontado por Eunice Ostrensky em As revoluções do poder: o poder político do monarca sustentava-se em uma rede de costumes e crenças difundidos por uma Igreja corrompida por se afastar de seus princípios primitivos, ao passo que essa igreja matinha seu poder sobre os fiéis com auxílio do monarca.

A história da Igreja seria a história de sua corrupção e decadência, implicando na necessidade de libertar os espíritos da mentira e retornar aos bons princípios. Seu envolvimento com o debate eclesiástico, motivado por sua crença na necessidade de aprofundar a reforma da igreja e enfatizar a distinção entre "direitos civis e eclesiásticos" (Barros, 2015, p. 167), o conduziu a tomar parte na luta do parlamento que já havia deposto um bispo ligado ao monarca (Barros, 2015, p. 174).

Todavia, ainda que em seus escritos sobre o episcopado Milton tenha tangenciado os problemas relativos ao parlamento e ao monarca, não discorreu especificamente sobre a liberdade civil e as prerrogativas do poder popular até o ano de 1649. Em seu panfleto Defesa do povo inglês, publicado em 1651 como uma resposta ao Defensio Regia de Salmasius, justifica sua abstenção no fato de que até aquele momento os magistrados haviam se empenhado em cumprir suas funções combatendo para que Carlos I fosse julgado e condenado por seus crimes (Barros, 2015, p. 197).

Quando os presbiterianos, que até então haviam sido inimigos declarados do monarca e lutado por sua deposição, voltaram atrás de suas declarações afirmando que executar o rei não era de acordo com a doutrina cristã e com o Pacto Solene que haviam firmado para assegurar a majestade do monarca, John Milton se empenhou em A tenência dos reis e magistrados (1649) para denunciar a hipocrisia presbiteriana, demonstrar as origens do poder do monarca e em como sua execução estava em conformidade com a razão natural e as escrituras.

Por esse motivo A tenência dos reis e magistrados, dividia em cinco

partes[6] conforme a estrutura da oração clássica em Isócrates e Cícero, se inicia com uma denúncia das traições e hipocrisia dos presbiterianos ao voltarem atrás na campanha pelo julgamento e execução de Carlos I, seguida de uma narração hipotética das origens do poder político e sua finalidade (o bem-estar do povo) que é confirmada pelo testemunho de autores pagãos e cristãos.

Para refutar os presbiterianos recorre a dois autores caros aos escoceses: John Knox e George Buchanan. Ademais, se refere a Felipe de Hesse cuja defesa da autonomia dos príncipes protestantes pautada pela Constituição do Império garantia o direito à resistência ativa.

Contudo, destaca-se a inovação de John Milton ao debater com a tradição protestante, principalmente francesa, que distinguia o tirano em exercício e o tirano por usurpação. O tirano em exercício somente poderia ser destituído pelos magistrados detentores de um poder legitimo, garantido pelas leis vigentes que haviam sido desrespeitadas, ao passo que o tirano por usurpação poderia ser considerado um indivíduo privado exterior ao pacto e passível de ser eliminado por qualquer cidadão.

Milton pretendia defender a inexistência de diferença entre os dois tipos de tiranos, se aproveitando das ambiguidades das passagens bíblicas utilizadas como fonte da distinção, para justificar a atividade do exército. O exército, ao pressionar o parlamento em prol do julgamento e execução de Carlos I, era considerado pelos presbiterianos como uma união de indivíduos privados e não magistrados legítimos. Para Milton todo tirano é

[6] A saber: exórdio; narração; confirmação; refutação; peroração.

um inimigo da humanidade, uma praga destruidora, que pode ser executada com justiça por qualquer cidadão, principalmente porque a origem do poder soberano reside no povo.

A começar pela narração, parte do pressuposto agostiniano de que todos os homens nasceram livres e iguais, criados à imagem e semelhança de Deus, para exercer domínio sobre todas as outras criaturas. Após a Queda, ao praticarem o mal e a violência, recorreram a uma aliança entre iguais em que se obrigavam reciprocamente a não se agredirem e a se defenderem unidos contra os perigos externos.

No entanto, não era possível contar simplesmente com a boa vontade de cada integrante da aliança e com o julgamento parcial dos indivíduos que detinham o direito a se defender, o que conduziu esses agrupamentos humanos a atribuírem em confiança a autoridade para julgar a um homem (rei) ou a conjunto deles (magistrados).

Apesar de governarem com sabedoria por um tempo, reis e magistrados deixaram de agir em prol do bem-estar do povo que os havia instituído, o que tornou necessário submetê-los à lei, razão e virtude em forma escrita, e fazê-los jurar obediência:

> Sendo então manifesto que o poder de reis e magistrados é algo tão-só derivativo, transferido e transmitido em confiança a eles pelo povo, para o bem comum de todos aqueles em quem o poder ainda permanece fundamentalmente, não podendo ser-lhes tomado sem violação de seu direito de nascença natural, e considerando que em razão disso Aristóteles e os melhores dentre os escritores políticos definiram rei como o que governa para o bem e proveito do povo (Milton, 2005, p. 15)

Diante dessa constatação, Milton afirma que seria loucura e injustiça afirmar que o rei detém um poder tal que faz dos súditos seus escravos. Afirmar que o monarca se encontra acima de qualquer lei, prestando contas somente diante de Deus por sua impiedade, consistiria em desqualificar todos os juramentos e acordos firmados por ele, tornando os súditos dependentes de um poder arbitrário e volátil.

Se o rei Davi, após assassinar Urias e se deitar com sua esposa cometendo adultério, confessou diante de Deus no Salmo 51 que havia pecado somente contra o criador, isso significaria simplesmente que todo mal cometido é, em última instância, pecado contra Deus.

Outras passagens bíblicas reforçariam o poder condicionado do monarca, como quando o próprio povo de Israel pediu a Deus por um rei (Milton, 2005, p. 20) à semelhança de outros povos pagãos. A monarquia nasceu de um desejo dos israelitas de mudar a forma de governo:

> Disso resulta, por fim, que se a autoridade do rei ou magistrado provém originalmente e por natureza do povo – em primeiro lugar para o bem do povo, e não para seu próprio bem -, então o povo poderá, tantas vezes quantas julgar melhor, elegê-lo, mantê-lo ou o depor mesmo sem ser tirano, unicamente pela liberdade e pelo direito que homens nascidos livres têm de se governar como melhor entenderem. (Milton, 2005, p. 19)

Visto que o poder dos monarcas e dos magistrados têm sua origem e fundamento no povo, não haveria sentido em afirmar que destituir um tirano é uma prerrogativa que pertence somente aos magistrados.

John Milton, então, retorna ao debate sobre o tirano em exercício e o

tirano por usurpação e analisa as passagens bíblicas mobilizadas pelos autores que discorriam sobre o tema. Afirma que Eglom, o moabita[7], classificado como um tirano por usurpação pelos exegetas, era considerado um soberano legítimo pelos judeus que permitiram que governasse por dezoito anos e lhe prestaram homenagem enviando presentes que comprovavam juramentos de fidelidade e lealdade, tornando-os súditos.

Fosse um conquistador estrangeiro ou um governante a quem foram feitos juramentos de fidelidade, Ehud matou Eglom com aprovação de Deus. Aprovação garantida não por uma permissão especial de Deus, mas porque a justiça da causa era acessível a qualquer humano com as faculdades da razão em boas condições:

> Está claro que Deus o promoveu a libertador e que ele procedeu com base em princípios justos, como os que então eram e sempre serão considerados admissíveis: dar esse tratamento a um tirano que não poderia ser tratado de outro modo [...] E ainda que Jeú tivesse ordem especial para matar Joroão, tirano hereditário e por sucessão, isso não parece torná-lo menos digno de imitação, pois uma coisa tão arraigada na razão natural, a que se venha acrescentar uma ordem de Deus, só poderá mesmo instituir a licitude de tal ato. (Milton, 2005, p. 27)

Em suma, não haveria distinção entre os tiranos por se tratarem todos de inimigos da humanidade que trazem morte para milhares enquanto buscam a realização de seus próprios interesses egoístas. O que faz de um tirano um "estrangeiro" é agir fora do pacto estabelecido que confere o poder em confiança, podendo ser exterminado (conforme a razão natural) como um indivíduo privado que cometeu crime contra a

[7] A história analisada encontra-se em Juízes 3:12-23.

comunidade.

Vemos então que John Milton não somente rompe com a classificação convencional dos tiranos na Teologia Política protestante, como também inverte a fonte de legitimidade da resistência: Deus não ordena algo simplesmente porque é sua vontade insondável, mas porque é conforme a razão natural. Em suas palavras, sempre foi da opinião "de que a lei de Deus concorda exatamente com a lei da natureza" (Milton, 2005, p. 198).

O Estado de natureza e o pacto em Hobbes: rompendo com os fundamentos do Direito de Resistência

Thomas Hobbes nasceu em 1588 em uma família pobre, filho de um membro do baixo clero. Foi educado nos moldes do humanismo, e se destacou por seu domínio em latim e grego. No período, a formação humanista não servia como um simples elemento de distinção social, mas tinha função prática nas atividades públicas e possibilitava a ascensão social de homens do baixo estamento.

Após se formar, Hobbes passou a trabalhar como funcionário doméstico do Conde de Devonshire, onde não só cuidava da educação dos jovens da família aristocrática Cavendish, como também de sua contabilidade, relações públicas e diplomáticas. As viagens que Hobbes realizou pela Europa com a finalidade de instruir os jovens sob sua tutela possibilitaram que entrasse em contato com os grandes intelectuais de seu tempo, como Descartes e Galileu, e tomasse nota das mudanças políticas e

filosóficas.

Richard Tuck defende que a relação que Hobbes estabeleceu com os governantes da república de Veneza permitiu que assimilasse, à sua própria maneira, as transformações pelas quais a reflexão humanista passou em finais do século XVI e início do XVII motivadas pelas Guerras de Religião e o fracasso das repúblicas italianas sob domínio espanhol. (Tuck, 1989, pp 1-14)

Diferente do entusiasmo dos humanistas ciceronianos de finais do século XV e início do XVI, crentes na virtude humana e na possibilidade de retomada do modelo republicano da antiguidade, os novos humanistas compartilhavam a descrença na universalidade de valores éticos e na possibilidade de conhecimento da verdade.

Esses novos humanistas se dedicaram à leitura dos céticos e estoicos da antiguidade e, rejeitando a noção aristotélica do homem como um animal social, entendiam que a única coisa comum entre os seres humanos era o desejo de autopreservação e suas paixões desgovernadas. Entre os autores da antiguidade que serviram como fonte de inspiração na mudança do pensamento humanista destaca-se Tucídides, cuja obra sobre a guerra do Peloponeso foi traduzida por Thomas Hobbes.

A filosofia política hobbesiana assimilou as preocupações de seu tempo e a nova literatura que estava sendo elaborada para fundamentar a legitimidade do poder político em outros termos, reconhecendo as paixões humanas, seus julgamentos parciais e o problema das múltiplas exegeses

bíblicas na ordem política cuja finalidade deveria ser garantir a paz e a preservação da vida[8].

A argumentação hobbesiana é estruturada como uma soma de deduções sustentadas a partir de uma definição conceitual exaustiva. Sua pretensão científica o leva, inicialmente, a rejeitar o uso de metáforas e outras figuras de linguagem, prezando sempre pela clara delimitação dos termos que serão mobilizados para construir a sua "ciência" da vida civil.

Contudo, apesar de suas duras críticas àqueles que usam as palavras para fazer o bem parecer mal e vice-versa, o autor se vê forçado a fazer uso de figuras de linguagem para o convencimento de seus leitores. A ciência, nos confessa Hobbes, é um pequeno poder se comparada ao medo que a imaginação religiosa mobiliza e as outras paixões que são objeto daqueles que dominam a arte das palavras.

Diante dessas constatações iniciais, é possível avançar para uma exposição geral da argumentação de Hobbes para a correta compreensão do direito da soberania e em que sentido e medida ela se opõe à Teologia Política protestante e seu direito de resistência, cujos fundamentos foram classificados entre as doenças do corpo político que o levam ao enfraquecimento e dissolução. Na Teologia Política protestante encontram-se sintetizadas todas as características que Hobbes combateu pela paz da República e a legitimação de sua ciência civil.

[8] A empreitada hobbesiana para neutralizar a influência política da religião não é sinônimo de ateísmo. Comentadores como Aloysius Martinic em *The two gods of Leviantan* entendem que o desejo do autor era conciliar a ortodoxia cristã com a ciência mecanicista moderna de Copérnico e Galileu e extinguir as guerras motivadas por religião.

A começar pelo Estado de Natureza, Hobbes o define como uma condição de guerra de todos contra todos em razão da insegurança gerada pelo igual direito de autopreservação de cada ser humano e o direito sobre todas as coisas sem a delimitação do que a cada um pertence. No estado de natureza cada homem é juiz de suas próprias ações e tem o direito e o dever de dispor de todos os meios que considerar necessários para a preservação de sua vida, em conformidade com as leis da natureza instituídas por Deus (Hobbes, 2003, p. 112).

As leis da natureza, passiveis de serem apreendidas racionalmente, determinam a paz e a preservação da vida sintetizadas na regra de ouro do evangelho e não se confundem com as leis civis e a justiça derivada delas. As leis da natureza prescrevem a organização de um governo civil que legisle para a sua devida efetivação entre os homens, com a garantia de sua manutenção através do medo da espada que o poder soberano detém (Hobbes, 2003, p. 113).

De forma sintética, em estado de natureza os homens devem fazer tudo o que estiver ao seu alcance para preservação de suas vidas em conformidade com a lei e o direito naturais. Contudo, sempre que possível, a lei da natureza prescreve a organização de um governo civil em que os homens resignem de seus direitos sobre todas as coisas em razão da preservação de suas vidas com mais segurança e conforto, com a superação do estado de guerra de todos contra todos. Trata-se de uma restrição necessária, racionalmente concebível a partir dos princípios da lei natural, para atingir os mesmos fins que antes eram buscados em guerra

por todos disporem dos mesmos direitos sobre tudo.

Com esse expediente, Hobbes consegue separar o direito e a lei naturais do direito e lei civis, ainda que os últimos sejam derivados dos primeiros e encontrem sua razão de ser neles. Descumprir as leis naturais é irracional e impiedade diante de Deus, autor desses princípios, ao passo que descumprir as leis civis é irracional, na medida em que se ignora a sua necessidade para a preservação da paz, e injustiça.

A justiça somente existe em uma República, visto que o conceito hobbesiano do justo consiste em dar a cada um o que lhe pertence e a divisão do meu e do teu só existe no interior de um governo civil, originado da abdicação de cada súdito do direito sobre todas as coisas.

Diante disso, conclui-se que não há uma justiça acima da justiça civil. As leis naturais simplesmente prescrevem a criação de um poder soberano, mas não oferecem mais elementos para julgar o que é prescrito pelo artifício humano. Desde a Queda, a humanidade organizada politicamente tornou-se juíza do bem e do mal, do justo e do injusto. A nudez original na qual Deus deixou suas primeiras criaturas foi julgada como vergonhosa por Adão[9] e Eva, e assim o é para Hobbes.

[9] O nominalismo Hobbesiano se serve de dois pressupostos básicos e interligados: a imagem e semelhança faz do homem uma criatura com capacidade criativa que através da palavra da ordem e sentido para o mundo. Ao descrever Adão, Hobbes argumenta que não foi Deus quem deu nome aos animais ou formulou palavras e conceitos úteis para a organização da vida humana e sua apreensão do mundo. Após a Queda, o homem tornou-se conhecedor do bem do mal como Deus e, assim como ordena e concede sentido para o mundo com a sua palavra, é juiz do que é justo e, por isso mesmo, viu a nudez original na qual Deus o havia deixado como deplorável.

A abdicação do direito sobre todas as coisas é feita em favor de um homem ou assembleia que serão detentores do poder soberano. Ao realizarem o pacto, os súditos em sua totalidade reconhecem como seus os atos do soberano detentor de suas pessoas com a finalidade de preservar a paz e superar o odioso estado de guerra. Visto que a finalidade de criação do poder soberano é a paz e a defesa da vida dos súditos, o fim garante o direito sobre os meios para tal:

> Visto que o fim dessa instituição é a paz e a defesa de todos, e visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios, pertence de direito a qualquer homem ou assembleia que detenha a soberania ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa como de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas (Hobbes, 2003, p. 152).

Entre os meios necessários para a manutenção da paz está o direito da soberania de julgar todas as doutrinas perniciosas. Mas não se trata de censura arbitrária, visto que toda doutrina contrária à manutenção da ordem civil é também contrária às leis naturais que prescrevem a organização de um governo civil para a preservação da vida. Se são contrárias a lei natural, racionalmente deduzível, são falsidades que devem ser erradicadas com justiça. Um governante que permitir a sua perpetuação conduzirá seus súditos ao estado de guerra.

Portanto, entre as doutrinas incompatíveis com a sociedade civil, Hobbes lista algumas elementares: O indivíduo é juiz de boas e más ações; a fé e a santidade são alcançadas pela inspiração sobrenatural; há um poder espiritual acima do poder civil; a doutrina do tiranicídio.

As quatro se tangenciam em diversos aspectos, podendo ser consideradas como complementares dentro de uma Teologia Política que

submete a organização da sociedade civil a uma justiça que lhe é superior e anterior, pressuposta pela fé e exposta a partir de exegeses das escrituras e razão natural. Por esse motivo, em Do cidadão, Hobbes afirma que é competência do poder político determinar a interpretação correta e o cânone das escrituras sagradas.

O indivíduo não pode ser juiz de boas e más ações dentro de uma República porque se em estado de natureza só tinha sua consciência diante de Deus para decidir o que era bom e correto para a própria preservação, dentro de uma sociedade civil a consciência pública é a lei determinada pelo poder soberano. Se for permitido que os indivíduos passem a julgar o que é certo ou errado com a justificativa de que é pecado não obedecer suas consciências diante de Deus, a porta para as razões particulares e enviesadas estaria aberta em prejuízo da ordem e da paz que é a finalidade do poder soberano.

Normalmente, e em contradição com a racionalidade da lei natural, as defesas da consciência individual diante de Deus vêm acompanhadas da rejeição da razão em favor da infusão sobrenatural da fé. Por fim, e como consequência das duas premissas anteriores, não é possível admitir a existência de um poder espiritual e racional que esteja acima do poder civil, a lei natural escrita por Deus é racional e simplesmente justifica a existência do Leviatã:

> Ora, se houver apenas um reino, ou o civil, que é o poder da república, tem de estar subordinado ao espiritual, e então não há nenhuma soberania exceto a espiritual; ou o espiritual tem de estar subordinado ao temporal e então não existe outra supremacia senão a temporal. Quando, portanto, estes dois poderes se opõem

> um ao outro, a república só pode estar em grande perigo de guerra civil e dissolução. Pois, sendo a autoridade civil mais visível e aparecendo na luz mais clara da razão natural, não pode fazer outra coisa senão atrair para ela em todas as épocas uma parte muito considerável do povo. A autoridade espiritual, por sua vez, permanece na escuridão das distinções dos escolásticos e palavras difíceis, mas, como o medo da escuridão e dos espíritos é maior do que os outros medos, não pode deixar de congraçar um partido suficiente para a desordem e muitas vezes para a destruição da república. E isto é uma doença que não é inadequado comparar à epilepsia. (Hobbes, 2003, p. 278)

Do exposto, pode-se concluir que, apesar de Hobbes ser considerado um autor que buscou se alinhar às fileiras dos realistas, suas motivações e os meios através dos quais fundamentou o poder soberano e suas prerrogativas são profundamente distintos do lugar comum em torno do qual teóricos realistas orbitavam ao defenderem o direito divino dos reis e a organização hierárquica e patriarcal como um reflexo da própria ordem do Reino de Deus.

Destaca-se, por exemplo, a defesa de Hobbes da igualdade natural entre homens e mulheres e a eminência do direito das mães sobre os filhos ao invés dos pais. O poder dos homens, para Hobbes, era somente o fruto de uma convenção social não enraizada na natureza. Ademais, causou escândalo por seu nominalismo e sua visão materialista do mundo.

Considerações finais

Thomas Hobbes e John Milton, o cientista e o poeta, buscaram responder, cada um à sua maneira, aos desafios impostos pelo contexto intelectual e político em que escreveram. Ao se empenharem nesse

objetivo elaboraram inovações que excederam os paradigmas impostos por autores realistas ou protestantes que simpatizavam com a causa parlamentar.

Ainda que com implicações distintas, desenvolveram suas teorias a partir da reconstrução hipotética das origens do poder político, deslocando a sua justificação para a razão natural e a lei natural, de teor mais abrangente que a revelação bíblica e capazes de superar as divergências decorrentes de exegeses bíblicas conflitantes.

Suas conclusões distintas, até mesmo diametralmente opostas, alinharam-se com suas preocupações elementares: a paz ou a justiça e liberdade. Em suma, os dois autores marcam um período de inflexão da teorização política colocada em novos termos.

Referências bibliográficas

ADVERSE, Helton; PANCERA, Carlo Gabriel K. As faces de Maquiavel: história, república, corrupção. São Paulo: Editora D'Plácido, 2019.

ARMITAGE, David; HIMY, Armand; SKINNER, Quentin. Milton and Republicanism. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BARON, Hans. The Crisis of the Early Italian Renaissance. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1966.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. Republicanismo Inglês: Uma teoria da Liberdade. São Paulo: Fapesp/ Discurso Editorial, 2015.

_____. Matriz Inglesa. In: BIGNOTTO, Newton (org.). Matrizes do republicanismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. O direito de resistência na França renascentista. Kriterion, n. 113, 2006, p. 99-114.

BERLIN, Isaiah. Two concepts of Liberty. In: BERLIN, Isaiah. Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press, 1969.

CASTRO, José Olegário Ribeiro. O contratualismo ideológico das Vindiciae contra Tyrannos. 1960. Tese (Livre docência de História Política) - Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1960.

HILL, Christopher. A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

_____. O mundo de ponta cabeça: Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOEKSTRA, Kinch. Early Modern Absolutism and Constitucionalism. *Cardozo Law Review,* Volume 34, 2013-02. Acesso em: 30 jan. 2025

HOBBES, Thomas. Do cidadão. São Paulo: Martins Fontes, 2002

_____. Leviatã, ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEITE, Leonardo Delatorre. Direito de Resistência na tradição republicana. Curitiba: Editora CRV, 2022.

MARTINICH, A. P. The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics. New York: Cambridge University Press, 1992.

MILTON, John. A tenência de reis e magistrados. In: MILTON, John. Escritos Políticos. (org.) Martin Dzelzainis. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. On Reformation Touching Church-Discipline in England. In: MILTON, John. The complete prose Works of John Milton (ed. Don M. Wolfe). New Haven: 8 Volumes, 1953-1982.

_____. Areopagítica: Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

_____. Paradise Lost. Nova York: W. W. Norton & Company, 2005. Edited by Gordon Teskey.

MORAES, Gerson Leite de. Entre a bíblia e a espada: uma análise da filosofia e teologia política em João Calvino.1. ed. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014.

NICOLAU, Maquiavel. Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio. Trad. De ME. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano. As origens do constitucionalismo calvinista e o direito de resistência: a legalidade bíblica do profeta em John Knox e o contratualismo secular do jurista em Théodore de Bèze. 2017. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-12062017-105723/. Acesso em: 20 mar. 2025.

_____. Constitucionalismo e resistência em Théodore de Béze: secularização e universalidade do direito de resistir na obra de Du Droit des Magistrats sur leurs sujets de 1574. 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-23052011-145729/. Acesso em: 20 mar. 2025.

OSTRENSKY, Eunice. As revoluções do poder. São Paulo: Alameda, 2005.

POCOCK, John G. A. Linguagens do Ideário Político. São Paulo: Edusp, 2003.

_____. O Momento Maquiaveliano: o pensamento político florentino e a tradição republicana atlântica. Niterói: Eduff, 2021.

PRODI, Paolo. Uma História da Justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SCATTOLA, Merio. Teologia Política. Lisboa: Edições 70, 2009.

SKINNER, Quentin. Visions of Politics, vol 1: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. Hobbes e a liberdade republicana. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SKINNER, Quentin. Liberdade antes do liberalismo. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

TUCK, Richard. Hobbes: A very short introduction. New York: Oxford University Press, 1989.

ARTIGO

Usos e reusos de um imaginário social da Josina Machel em Moçambique pós-colonial (1975 e 1986)

Mayra São José Corsino*

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p848-871

resumo

Em 2025, ano de celebração dos 50 anos de Independência de Moçambique, impõe-se uma revisitação crítica ao processo histórico de construção da memória nacional, com foco na figura de Josina Muthemba Machel. O presente artigo, à luz da História Comparada, busca compreender a mobilização política da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) da imagem de Josina Machel em diferentes contextos, em especial nos anos de 1975 e 1986, observando a produção de sucessivas (re)invenções de sua figura como símbolo da nova mulher moçambicana. A análise ancora-se, metodologicamente, na História Comparada, possibilitando investigar os diferentes contextos históricos no Estado moçambicano e identificar as continuidades, bem como os distanciamentos nos usos políticos da memória de Josina. O corpus documental da pesquisa é composto pela edição 236 de 1975 da Revista Tempo e a 2ª edição da Revista Mulher Moçambicana, Boletim da O.M.M. de 1986, investigando em ambos os periódicos a produção de memória(s) em torno de um imaginário.

PALAVRAS-CHAVES: FRELIMO; Josina Machel; memória; Moçambique

* Graduanda em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e bolsista PROFAEX/UFRJ do projeto de extensão Intelectuais Negras no Atlântico sob a orientação da Profª. Drª. Raissa Brescia dos Reis. E-mail: corsinomayra@gmail.com.

Usos e reusos de um imaginário social da Josina Machel em Moçambique pós-colonial (1975 e 1986)

Mayra São José Corsino

Introdução

Este artigo tem como objetivo abordar os usos e reusos da imagem de Josina Muthemba Machel (1945-1971), compreendendo que a construção de memória(s) em torno de sua figura faz parte de um projeto político que busca, através da fundamentação de um imaginário social, construir um ideal de mulher moçambicana dentro do processo revolucionário empreendido pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). No contexto atual, quando a Independência moçambicana completa 50 anos, as reinvenções imagéticas e discursivas de Josina merecem ser analisadas a partir de novos olhares, neste caso, à luz da História Comparada como aparato metodológico.

A pesquisa, que será apresentada ao longo das páginas, se debruça na análise de duas reportagens de rememoração do aniversário de morte da guerrilheira. Josina Machel faleceu no dia 7 de abril de 1971 e a data, ainda que marcada pela dor da perda, tornou-se um símbolo de resistência feminino, sendo constantemente rememorado e celebrado como o Dia Nacional da Mulher Moçambicana, oficialmente um feriado em 1975. Em decorrência dessa importância, o editorial da Revista Tempo dedicou-se em formular a edição 236 em homenagem ao seu quarto aniversário de morte, em 1975. O ato de revisitar esse periódico e mobilizá-lo como uma fonte capaz de apresentar elementos que exemplificam o uso da figura de Josina pelo Estado se dá pela relação do periódico com a FRELIMO.

De acordo com a historiadora Jacimara Santana (2009a, p.83) a *Revista Tempo* é uma criação de intelectuais que, no ano de 1970, estavam integrados na esquerda política de Portugal, tendo uma produção

autônoma na sua gênese. No entanto, esse "grupo político português" eram moçambicanos que, a partir de uma aliança, fundaram um periódico que se opunha às práticas coloniais portuguesas e ao Estado Novo salazarista. Um dos nomes que pode ser citado é o do fotojornalista Ricardo Rangel, que foi, desde a gênese da revista, o fotógrafo oficial. A partir de 1974, tendo acontecido a Revolução dos Cravos em Portugal, a Tempo passou a ser construída por jornalistas ligados à FRELIMO, sendo um dos primeiros meios de comunicação social do país que começa a experienciar os ventos da liberdade.

Na década de 1980, em um contexto em que Moçambique já havia conquistado sua independência, outros periódicos surgiram. No caso da *Revista Mulher Moçambicana*, *o Boletim da O.M.M.*, criado pela Organização da Mulher Moçambicana, tinha uma ligação com os interesses do Partido Frelimo, tendo a produção voltada para difundir os interesses revolucionários exigidos no contexto para o público feminino. Com sua periodicidade trimestral, iniciando as publicações no mês de março, a edição posta em análise em comparação com a *Tempo*, foi produzida em junho de 1986 para rememorar o décimo quinto aniversário de morte de Josina Machel. Moçambique, neste período, já celebrava os onze anos da sua independência e passava por um processo de construção nacional, tendo o periódico voltado para o público feminino sido uma arma política ideológica frelimista.

Ao lançar mão da História Comparada enquanto metodologia para a construção deste trabalho, o objetivo é compreender, a partir de um duplo campo de observação, como a imagem de Josina Machel será mobilizada

em dois tempos: 1975, pela Revista Tempo, e 1986, pelo Boletim da O.M.M. Utilizar desse caminho para observar realidades que podem ser consideradas contíguas, permite que o historiador identifique as continuidades quanto, sobretudo, os distanciamentos entre os dois contextos (BARROS, 2007, p.12). Nesse sentido, a partir das narrativas criadas e recriadas nos aniversários de morte de Josina, será possível ver para além da continuidade de sua figura como símbolo nacional; é possível perceber o campo de disputa em torno da ideia de mulher entre os diferentes projetos políticos gestados pela FRELIMO. É importante ressaltar que esses periódicos estão sendo concebidos como instrumentos de mediação ideológica, onde são dispositivos centrais na construção de uma memória oficial, que objetivam criar uma comunidade imaginada à nível nacional.

O que se busca, em linhas claras, é contextualizar os dois periódicos no tempo e no espaço, compreendendo que em ambos os contextos há uma chamada feminina para a revolução socialista encabeçada pela FRELIMO a partir da mobilização de memória(s) da Josina Machel. No entanto, há uma atenção às diferenciações contextuais que se apresentam nas fontes trabalhadas, capazes de identificar variações sobre a militância política de mulheres moçambicanas.

Política da memória e imaginação nacional em Moçambique

A construção de uma memória de caráter coletivo e a ascensão de personagens históricos à categoria de heróis nacionais são práticas inerentes à criação de um projeto de nação. Para efetivar a unidade dentro de um espaço que, por sua vez, concentra diferentes grupos sociais,

políticos e étnicos, é necessário criar um passado comum que reforce a coesão social através de uma adesão afetiva (POLLAK, 1989, p.3). Com a independência nacional conquistada em 1975, a FRELIMO[1] baseia-se na ideia de homogeneidade e cria seu projeto modernizador ancorado no conceito de Homem Novo, formando, por conseguinte, uma comunidade imaginada moçambicana (ANDERSON, 2008).

Embora haja uma grande mobilização pela FRELIMO, o filósofo britânico Roger Scruton (1982, apud MACAGNO, 2009, p.20) afirma que a conceituação do *Homem Novo* não nasce com o projeto de criação de uma nova identidade em Moçambique. Já na década de 1920, o conceito é utilizado em discursos positivos e negativos ao se referir para além da ordem econômica que as lideranças socialistas buscavam implementar; eram pronunciamentos acerca da formação de uma nova identidade que os sujeitos deveriam assumir para o avanço da revolução.

Somado a isso, entre as décadas de 1930 e 1940, o Estado Novo salazarista mobilizou o mesmo conceito para executar, a partir da orientação ideológica fascista, uma reeducação para os portugueses alicerçada nos ideários reivindicados por este Estado, afetando não somente o espaço educacional, mas também a condição mental e a sociabilidade dos indivíduos (ROSAS, 2001, p.1032). De maneira distinta, a FRELIMO busca ressignificar a ideia, utilizando dessa definição, a partir do decênio de 1970, com o propósito de construir uma sociedade

[1] A Frente de Libertação de Moçambique foi um movimento criado a partir do agrupamento de diferentes frentes nacionalistas criadas em territórios vizinhos a Moçambique, em 1962. Entre 1964 e 1973, protagonizou a Luta Armada de Libertação Nacional (LALN) contra o poder colonial português. Em 1975, foi conquistada a independência.

fundamentada nos ideais que eram considerados essenciais para o avanço e a vitória da Luta de Libertação e, mais tarde, da revolução: o distanciamento dos vícios coloniais e a ruptura com as práticas tradicionais, sustentados em uma perspectiva marxista-leninista.

Para que fosse implementado o projeto que visava uma unidade assente na reformulação social, que levaria a uma síntese de culturas que contemplam Moçambique, era necessário criar uma comunidade imaginada, um tipo de camaradagem horizontal, como afirma o historiador Benedict Anderson (2008). Os indivíduos, a partir desse sentimento de coletividade, deveriam criar laços com seus antepassados e seriam capazes de viver pela defesa desse passado comum, carregado de misticismos. No espírito do mesmo, Pollak (1989, p.9) afirma que a idealização de uma memória coletiva se dá a partir de um projeto para o futuro no qual o passado foi selecionado para se tornar universal a todos os indivíduos, criando um quadro de referências. No caso de Moçambique, esse referencial seria a Luta de Libertação que estruturaria essa memoração, bem como as Zonas Libertadas, onde se iniciou o processo revolucionário, e que se tornaram um espelho para as províncias que a FRELIMO precisaria ocupar no pós-independência (COELHO, 2015, p.155-158).

Em 1975, com a conquista da independência, um discurso modernizador foi criado e a mulher moçambicana, sujeito central na construção deste trabalho e figura ativa durante a Luta de Libertação, foi caracterizada como responsável do engajamento de indivíduos nas tarefas concedidas pela FRELIMO. A comunicação entre as mulheres e a

organização revolucionária se dava, neste período[2], através da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), instituição criada em 1973 em Tunduru, na Tanzânia, para ser um braço frelimista no que tange às políticas que se centravam nas questões femininas (CASIMIRO, 2014, p.241; TRINDADE, 2020, p.60). Na medida em que se está construindo um discurso acerca da condição da moçambicana neste contexto, torna-se indiscutível que a emancipação feminina é um dos pilares para a efetivação da revolução e da construção da nação. Sendo assim, a produção de uma memória nacional também perpassa a situação da mulher, sendo neste momento o nascimento da figura de Josina Muthemba Machel (1945-1971) como uma arma política, tornando-se a heroína nacional.

A independência moçambicana não se limitou a ser uma simples substituição da elite política colonial para a elite moçambicana (COELHO, p.154), o objetivo era a implementação de uma revolução que se caracterizava pela criação de uma nova sociedade fundamentada em rupturas, sejam elas com o passado plural étnico, linguístico e cultural, ou ainda com os resquícios da dominação colonial. A inatividade dos indivíduos não era uma opção, no projeto modernizador a fundação do nacional caminhava ao lado da necessidade de que a sociedade, em conjunto, se posicionasse para construir a revolução ao lado da FRELIMO, tendo no imaginário da Luta de Libertação a matéria construtiva. Disso viria, portanto, a importância de construir uma comunidade imaginada da

[2] Desde a criação da FRELIMO, existem movimentos de mulheres que dialogam com o propósito nacionalista da organização. Em um primeiro momento, há a Liga Feminina de Moçambique (LIFEMO) que, apesar de não ter ligações com a Frente, apoia o projeto nacional e, durante a Luta Armada, há o Destacamento Feminino (DF), que atua como um exército.

combatente Josina e da própria luta coletiva.

O que o historiador José Luís Cabaço (2007, p.18) chama de narrativa fundante foi crucial para que o plano da FRELIMO fosse impulsionado entre 1975 e 1986, períodos de análise deste trabalho. Os abusos da memória, segundo Pollak (1995, p. 201) são capazes de produzir pedaços desse imaginário em indivíduos que não passaram pelo evento mas que o viveram "por tabela", assim como pessoas que não estiveram no espaço-tempo do acontecimento que está sendo rememorado mas se sentem, a partir de uma socialização política e acrescento, identitária, pertencentes, possuindo uma memória herdada.

Compreendendo que a ideia de emancipação feminina esteve presente em um discurso frelimista anterior à conquista da Independência, é notória, a partir das apresentações anteriores, a necessidade de englobar a mulher no projeto modernizador. Josina Machel, uma mulher conhecida dentro de Moçambique, não poderia estar de fora "da produção e evocação de um imaginário político e identitário" (RIBEIRO, 2005, p. 257), e suas múltiplas rememorações no 7 de abril são cruciais para a construção desse Estado-Nação.

Imaginário social e representações de Josina Machel na Revista Tempo

De acordo com a historiadora Jacimara Santana (2009a, p.83) a Revista Tempo é uma criação de intelectuais que, no ano de 1970, estavam integrados na esquerda política de Portugal, tendo uma produção autônoma na sua gênese. No entanto, no momento posterior à independência moçambicana, a revista se conectou à FRELIMO e passou a

ser um meio de comunicação importante para a difusão dos ideais revolucionários da FRELIMO. Santana (2009b, p.82) afirma ainda que o Seminário Nacional da Informação realizado em 1977 foi importante para definir essa gerência, ao oficializar o compromisso que a Tempo deveria ter com as mulheres moçambicanas. No entanto, essa produção deveria ser realizada a partir das atividades que estavam sendo desenvolvidas pela FRELIMO e pela OMM.

A partir dos trabalhos produzidos por Santana (2009) é possível afirmarmos, ainda, que existe uma determinada influência nas produções periódicas desenvolvidas pela *Tempo*. No discurso recuperado de Albino Magaia, diretor do periódico até 1986, é dito haver uma censura que, apesar de não estar institucionalizada, estava estipulando a construção dos materiais publicados. Com base nesta afirmação, é possível considerar esta Revista um meio de comunicação fundamental para a formação inicial dessa comunidade imaginada feminina em Moçambique.

Já na década de 1980, tirando o protagonismo do periódico anterior neste projeto emancipacionista, há a criação do Boletim da Organização da Mulher Moçambicana pela OMM. Assim com a Revista Tempo na década anterior, o Boletim foi crucial na construção de uma imprensa em Moçambique que tinha como público-alvo a mulher, sendo responsável por carregar em seus escritos os ideais construídos pela FRELIMO para esse grupo. Diferente da primeira revista apresentada, o Boletim foi gestado pela Frente. Isto é, desde o seu início tem o propósito de criar uma agenda feminina frelimista. Suas publicações eram trimestrais, dirigidas por Sabina Santos e coordenadas por Cecília Vilanculos, ambas

moçambicanas ligadas a OMM e, consequentemente, a FRELIMO.

Ao lançar mão da História Comparada enquanto metodologia para a construção deste trabalho, o objetivo é compreender, a partir de um duplo campo de observação, como a imagem de Josina Machel será mobilizada em dois tempos: 1975, pela *Revista Tempo*, e 1986, pelo Boletim da OMM. Utilizar desse caminho para observar realidades que podem ser consideradas contíguas, faz com que o historiador busque identificar as semelhanças e principalmente, as diferenças (BARROS, 2007, p.12) que separam estes dois momentos. Nesse sentido, a partir das narrativas criadas e recriadas nos aniversários de morte de Josina, será possível ver as duas fases fora de um isolamento histórico.

Josina Muthemba Machel, acometida por uma doença não declarada, morreu no dia 7 de abril de 1971, na até então capital tanzaniana, Dar es Salaam. No ano seguinte, durante a 5ª Sessão do Comitê Central da Frelimo (1972), o dia 7 de abril ficou marcado como o Dia Nacional da Mulher Moçambicana (ROCHA, 2021, p.17). É perceptível que a mobilização para reavivar a imagem de Josina na qualidade de guerrilheira se inicia ainda no período de Luta de Libertação (Imagem 1) com o objetivo de permanecer recrutando mulheres para estarem lado a lado do movimento nacional, a partir do Destacamento Feminino, um exército militar comandado por mulheres. Isto significa que, mesmo vivendo em um país que estava sob o jugo colonial, a heroína poderia ser considerada uma mulher emancipada que fez as rupturas necessárias para ser considerada a Mulher Nova. Como consequência da sua importância, em 1975 o dia 7 de abril se tornou um feriado nacional.

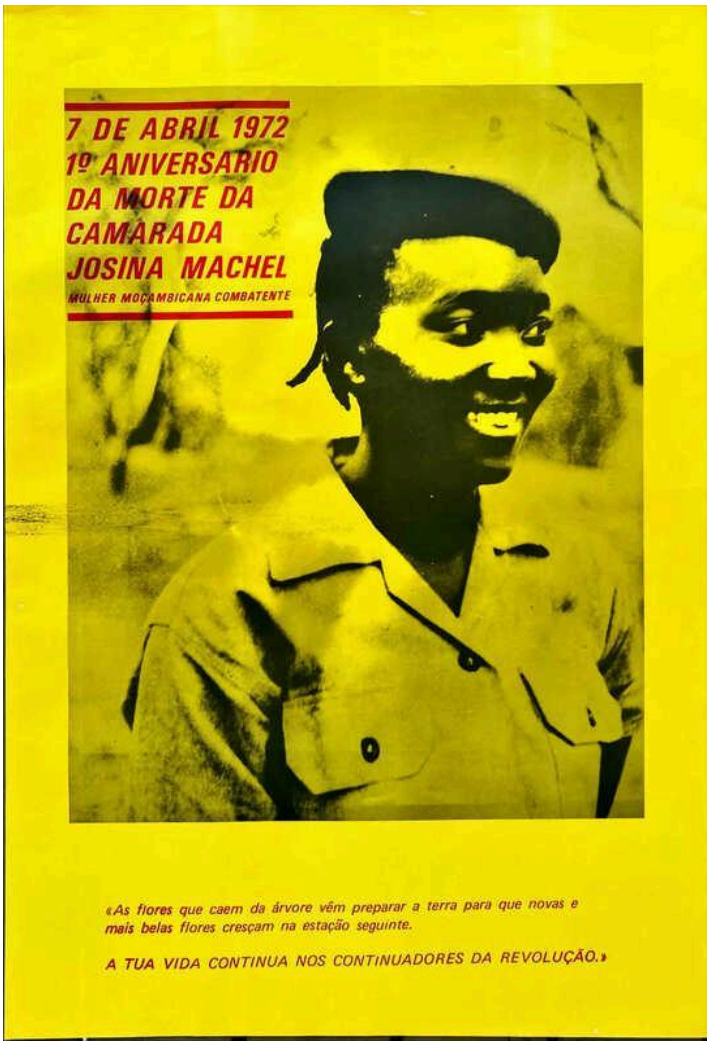


Imagem 1: Mulher Moçambicana Combatente. Fonte: Fundação Mário Soares e Maria Barroso / Documentos Dalila Mateus, 1972.

Para a construção desta pesquisa, foi selecionada uma seção da matéria publicada na edição 236 de 1975 intitulada de “Dia da Mulher Moçambicana”, referente ao quarto aniversário de morte de Josina Machel. Apesar de ser uma publicação do dia 7 de abril, momento anterior à Independência, já podemos visualizar elementos da extensão das políticas

da FRELIMO. Essa relação fica clara na finalização da matéria com a construção de uma linha do tempo com a transcrição de uma trajetória de vida baseada em uma biografia editada pela FRELIMO sobre a Josina, com destaques a elementos femininos que estão ancorados nas demandas da agenda gestada pelo movimento revolucionário.

Iniciando com uma breve apresentação sobre o acontecimento da morte de Josina Machel e a proclamação da efeméride nacional do 7 de abril, há um questionamento: "Porquê um dia para a mulher moçambicana?". O *layout* construído na revista permite que a resposta para a questão colocada se confunda com imagens de algumas mulheres reunidas e do rosto de Josina Machel. Os redatores que construíram esta matéria compreendem que a mulher é a maior vítima do colonialismo, da exploração e do obscurantismo que, em conjunto, se baseiam em "seculares preconceitos que a consideram inferior ao homem" (TEMPO, 1975, p.4), isso, portanto, justifica a criação de um dia para celebrar a vida da mulher e, de certa forma, repensar a construção social que a coloca nesse lugar de inferioridade. Ao passar as páginas, outro questionamento é levantado: "Porquê o dia da morte da Camarada Josina Machel para o Dia da Mulher Moçambicana?", a resposta pela qual o leitor espera se concentra na formulação de uma biografia que descreve, com detalhes, toda a trajetória de Josina Machel como uma guerrilheira.

A narrativa contada sobre a nova mulher moçambicana, de maneira imediata, aborda sua prisão decretada pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), em 1964, quando possuía 19 anos. A jovem, tal qual outros alunos da escola secundária, sofreu fortes perseguições por ser

membra de uma organização ligada ao Centro Associativo dos Negros de Moçambique, o Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos (NESAM) fundado por Eduardo Mondlane e mais tarde dissolvido pela PIDE (TEMPO, 1975, p. 5). Joaquim Chissano e Pascoal Mocumbi — segundo presidente de Moçambique (1986-2005) e ex-primeiro-ministro moçambicano (1994-2004), respectivamente — também fizeram parte do grupo estudantil. Após ser solta no mesmo ano devido às pressões internacionais, Josina Machel passou a distribuir panfletos assinados pela FRELIMO em conjunto com outros jovens do movimento anticolonial que, de acordo com a *Tempo*, tinham os seguintes dizeres: "Só aos pontapés é que os colonialistas portugueses abandonarão a nossa terra", tendo como consequência, o medo instaurado nas forças coloniais. Nesse período, o NESAM vivia seu período de maior dinamismo político, uma vez que se aproximava de uma movimentação nacionalista ancorada em ideais anticoloniais, construindo campanhas informativas e estabelecendo uma aliança com a FRELIMO (CASIMIRO, 2012, p.125).

Com o objetivo de se organizar politicamente na Frente de Libertação de Moçambique, Josina Machel percorreu por diversos países com a tentativa de chegar à Tanzânia, que oferecia exílio político para os moçambicanos. Acompanhada de um grupo de jovens com o mesmo interesse, a heroína percorre o território de Moçambique até Suazilândia sob o regime do apartheid, atual Reino de Essuatini, seguindo para a África do Sul e posteriormente, Botswana, onde é presa pelas autoridades britânicas que estavam estabelecidas pelo território. Após uma denúncia realizada à Comissão de Descolonização, a Inglaterra foi considerada

complacente com as práticas colonialistas de Portugal, sendo, por este motivo, obrigada a libertar todo o grupo que estava com Josina Machel em maio de 1965, possibilitando sua travessia para Zâmbia para chegar em Dar es Salaam.

Ao finalizar a matéria, a *Revista Tempo* passa a transcrever a trajetória de vida de Josina Machel de acordo com o que chama de biografia editada pela FRELIMO. Na linha do tempo construída, mostra seu engajamento no combate pela mudança da situação da mulher ao filiar-se ao recém-criado Departamento da Mulher, em 1967, e tornar-se chefe da Secção da Mulher no Departamento dos Negócios Estrangeiros na FRELIMO, tornando internacionalmente conhecida a condição feminina moçambicana. A associação de Josina à esse órgão se deu a partir da negação de uma bolsa de estudos oferecida pela Frente para que a jovem completasse seus estudos. O ato de reforçar essa atitude no periódico buscou demonstrar a sua subordinação aos objetivos coletivos da Luta Armada, frente aos seus interesses pessoais enquanto estudante. O gesto de renúncia, uma vez reforçado, tem um sentido pedagógico que estabelece um modelo de engajamento feminino marcado pela ideia de unidade coletiva que está acima de questões individuais.

Ainda de acordo com seção da matéria de 1975, a luta da guerrilheira não se limitou à situação da mulher, havendo também um comprometimento com o povo como um todo, com Josina Machel assumindo o papel de delegada em congressos, de organizadora de orfanatos e realizando missões em províncias. A narrativa construída em torno das demais atividades desenvolvidas por ela tem como objetivo

reforçar as diferentes frentes de atuação que a mulher moçambicana pode operar. A combinação de elementos como a força física, a capacidade organizacional e a sua sensibilidade com as causas sociais constroem um exemplo da mulher ideal que cuida, combate e lidera dentro da lógica revolucionária.

De maneira díspar a esta matéria da *Revista Tempo*, a *Revista Mulher Moçambicana*, selecionada neste trabalho, foi concebida em um contexto em que a independência moçambicana já estava estabelecida a mais de 10 anos. Moçambique, neste contexto, já possuía um projeto mais claro para as mulheres devido ao número de Conferências Nacionais da O.M.M. que já haviam ocorridos em Maputo desde sua criação. Por exemplo, as narrativas construídas no Boletim, portanto, são produções que conversam de forma mais íntima com as questões reivindicadas pela Frente para o avanço do projeto modernizador e, consequentemente, da revolução.

Imaginário social e representações de Josina Machel na *Revista Mulher Moçambicana, Boletim da O.M.M.*

O Boletim, de acordo com a nota de abertura disponibilizada na primeira edição, nasceu para ser um informativo para mobilizar, informar e educar todos os indivíduos, sobretudo a mulher, para que haja uma construção conjunta do Moçambique que se pretende edificar na década de 1980 (BOLETIM, 1986, p.1). Ao lado do esclarecimento sobre o que objetivava o Boletim, encontramos uma mensagem deixada pela Salomé Moiane, secretária-geral da Organização da Mulher Moçambicana que, durante a escrita, informa a quem é direcionado o informativo, isto é: às

mulheres diversas que estão empenhadas em se engajar na luta contra tudo aquilo - banditismo armado, fome, nudez, miséria, subdesenvolvimento e dependência - que impede a criação do *Homem Novo* por ter associações diretas com os valores coloniais.

Compreendendo a finalidade desse veículo que reivindicava delimitar os legítimos interesses femininos colocados pela FRELIMO, seguiremos para uma análise acerca da segunda edição do Boletim da O.M.M. (1986), focalizando somente em três textos, sendo eles: "*Em Memória*" (p.3), "A Heroína não tem sepultura" (p.4) e "Um exemplo na produção agrícola" (p.12-13). Esse número, em comparação com a matéria acessada da *Revista Tempo*, possui uma maior quantidade de páginas - 20 páginas contra as 7 da revista de 1975 - o que possibilita um acesso mais amplo à pluralidade de discursos que estão sendo mobilizados no décimo quinto aniversário de morte da Josina Machel. É importante apontar também que a construção deste informativo colocado em análise neste momento contém um sumário que mescla poemas e escritos sobre Josina com matérias que buscam apresentar os acontecimentos em território moçambicano.

O poema "*Em memória*" escrito por Sérgio Vieira — poeta e um importante político da FRELIMO — apresenta um quadro de reflexão em torno da figura de Josina Machel que cabe uma problematização. Os versos autorais, para além de salientar que a contínua luta pela modernização moçambicana é também viver o legado de Josina, nos prova que a montagem do meio de comunicação não se restringiu somente às mulheres, apesar de serem grande maioria, mas também

contava com a participação masculina frelimista. A continuação da narrativa apresentada pelo político se torna um texto corrido declarando que a heroína é representante do amor, da paz, da liberdade e, acima de tudo, de coragem e valentia.

A narrativa encontrada se debruça no que Pollak (1992, p.201) discute sobre a imutabilidade de alguns pontos da memória, sendo ela individual ou coletiva. Para o intelectual, há elementos que são inflexíveis uma vez que há uma intensa solidificação de uma narrativa para a construção dessa memória que se torna impossível de provocar mudanças. Isto posto, ao analisar a estrutura que contorna a criação de um discurso que supervaloriza a participação da Josina Machel durante a Luta de Libertação, é possível ver, posicionando a *Revista Tempo* e o *Boletim da O.M.M.* além do cartaz de 1972 apresentado acima, em um olhar comparativo, que há um uso e um reuso da ideia da guerrilheira. Essa perspectiva não é passível de mudança, uma vez que toda uma imagem, inclusive na representação visual de Machel, foi solidificada a partir desta narrativa. Podemos ver, no entanto, que nem todos os elementos dessa memória que se quer acessar e fundar é estável e há a incorporação de outros elementos para caracterizar a vida de Josina Machel.

Além de combatente, Sérgio Vieira insere características que envolvem a maternidade, a educação e a ideia de produtividade para descrevê-la. Em 1986, a guerrilheira não estava sendo lembrada somente enquanto mulher que lutou para tornar pública a situação na qual a moçambicana vivia. A rememoração feita na segunda metade da década de 1980 se inclina para pensar Josina na qualidade de mãe, esposa,

educadora e produtora que serviu a revolução e que teve uma notável influência na sociedade, uma vez que mesmo 15 anos depois de sua morte, seu legado motivaria uma maior participação feminina na construção de Moçambique. De acordo com Vieira (1986, p.3):

> A semente que então lançaste, germina hoje, já, por toda a parte. Assim, vemos a nossa mulher desempenhando um papel relevante e extraordinário na sociedade que estamos a construir: em casa, a escola materna, ela é a mãe, a primeira educadora; no hospital, ela é a enfermeira, a médica que, com tanta abnegação e carinho, cuida e trata os seus doentes; na machamba, na cooperativa, ela é a camponesa que, empunhando a enxada ou manobrando o tractor rasga a terra, semeia, produz; na fábrica ela é a operária que ombreia com o homem no manejo e manutenção das máquinas; na escola, ela é a professora que forma e educa as novas gerações; onde quer que o inimigo se esconda, ela é a milícia que, de arma em punho, defende da sanha assassina, a sua aldeia, as suas crianças, mulheres e velhos. (Vieira, 1986, p.3).

O período em que Sérgio Vieira escreveu era marcado pela Operação Produção (1983-1988), que se tratava de ações de caráter repressivo de agência policial que objetivavam o envio, de maneira forçada, de indivíduos considerados inimigos da revolução para províncias rurais com um baixo índice de povoamento, sobretudo, no Niassa, na região norte de Moçambique (THOMAZ, 2008, p.191; CABAÇO, 1995, p.92). Havia rondas das forças de segurança que eram realizadas em regiões urbanas em que sujeitos considerados em atividades improdutivas ou pouco significativas para os objetivos modernizadores frelimistas eram submetidos a uma revista, necessitando comprovar suas atividades, principalmente profissionais e seu estatuto civil. Durante esses processos, pessoas que não conseguissem provar sua inserção em profissões reconhecidas ou, principalmente no caso das mulheres, o fato de serem formalmente casadas, poderiam ser realocadas para campos de reeducação,

principalmente em áreas rurais, onde deveriam participar dos projetos das *machambas*[3] comunais (SANTANA, 2017, p.115).

A partir desse contexto, podemos entender a pretensão de Vieira ao construir uma narrativa que situa Josina Machel enquanto um exemplo de mulher que trabalhou em prol da revolução, tendo seu legado como um caminho a ser seguido por quem precisa desempenhar adequadamente seu papel dentro da sociedade.

Partindo para uma breve análise acerca da segunda matéria do Boletim da O.M.M., o próximo texto, intitulado como "*A heroína não tem sepultura*", possui uma assinatura não identificada, se dedica em fazer uma biografia de Josina Machel. As narrativas ainda se desdobram sobre a vivência nas prisões, bem como na memória enfatizada pela *Revista Tempo*. No entanto, em 1986 há o acréscimo do tópico da produção e um discurso contrário ao imperialismo. Refere-se não somente à ruptura com os valores coloniais como uma problemática para a construção de Moçambique desde a Luta de Libertação, mas também à guerra da FRELIMO contra a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), em conflitos internos que tinham se iniciado em 1977. Essa organização contrária à Frente foi criada pela Organização de Inteligência Central Rodesiana, sendo apoiada pela África do Sul do Apartheid e pela Rodésia do Sul, antes de sua independência e transformação no atual Zimbábue (MACAGNO, 2009, p.20). Assim, em 1986, discursos que incentivem a luta pela continuidade da revolução na luta contra a RENAMO são necessários

[3] Termo usado em Moçambique para designar terreno de produção agrícola, que pode também ser de grande dimensão (CABAÇO, 2007, p.189).

para a FRELIMO e dão renovados sentidos para a figura exemplar da guerrilheira. Para Ismênia Sacramento (1986, p.4), Josina é múltipla e inspira gerações:

> Como Josina Machel, nós cerramos os punhos e trabalhamos. Vencendo a Batalha da Produção, alimentando os Combatentes das Valorosas Forças Armadas de Moçambique, e triturando com a nossa coragem e enérgica valentia, as acções do inimigo, seja ele moçambicano ou estrangeiro. Temos a certeza: venceremos toda e qualquer agressão imperialista (SACRAMENTO, 1986, p.4).

Avançando para a última etapa de análise do Boletim, ainda vemos matérias que estão comprometidas em combater os chamados parasitas sociais, conforme classificados pela Operação Produção, como o texto "*Um exemplo na produção agrícola*", escrito por Cecília Vilanculos sobre a cooperativa 16 de junho. Presidida por Margarida Alberto, esse centro de produção em Maputo buscava tornar os centros urbanos em zonas verdes (VIRGÍLIO, 2005, p.19), contando com a participação de quarenta mulheres e apenas três homens, uma vez que buscava a integração feminina no desenvolvimento agropecuário, fazendo uma divisão em cinco blocos de trabalho (VILANCULOS, 1986, p.12). Para além, havia aulas de alfabetização e creche para filhos de mães que precisavam estar produzindo na cooperativa, ou seja, uma estrutura que permitia que a produção evoluísse junto como trabalho reprodutivo, também uma responsabilidade da mulher comprometida com Moçambique novo.

Considerações finais

A partir de uma breve análise comparativa entre os discursos veiculados pela *Revista Tempo* (1975) e *Revista Mulher Moçambicana* (1986), é possível visualizar um exercício de (re)construção da figura de

Josina Muthemba Machel durante os primeiros dez anos de independência moçambicana. Os usos e reusos de sua biografia, com destaque a elementos cruciais a depender do período, desvela um esforço de consagração simbólica e a instrumentalização de uma memória como ferramenta política, transformando sua figura em um ideal de mulher moçambicana.

Ancorada em contextos históricos contíguos, a comparação permite visualizar o renascimento cíclico de Josina no dia 7 de abril, modulando-a aos interesses estatais que utilizam sua imagem para legitimar projetos políticos e sociais ancorados na ideologia da FRELIMO. Pollak (1989; 1992) e Anderson (2008) nos alertam que a memória coletiva é selecionada, marcada por símbolos e disputas que vão implicar a construção de identidades e sustentarão comunidades imaginadas.

A partir desses dois exemplos de usos do passado, devemos entender que a memória "não pode ser vista de forma independente, quer do seu narrador quer das circunstâncias que levaram à sua produção" (WERTSCH, 2000 apud SILVA, 2015, p.136). Dessa maneira, podemos entender os usos e reusos da biografia de Josina Machel como uma arma política que nasce e renasce, em grande parte no dia 7 de abril, como o ideário de mulher moçambicana a ser seguido a depender dos interesses de muitos sujeitos individuais e coletivos e, marcadamente, de diferentes projetos frelimistas.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARROS, José D'Assunção. História comparada: um novo modo de ver e fazer história. Rio de Janeiro: História Comparada/UFRJ, 2007.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. Moçambique: identidades, colonialismo e libertação. 2007. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CASIMIRO, Isabel. Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique. Maputo: Promédia, 2004.

COELHO, João Paulo Borges. Abrir a fábula: questões da política do passado em Moçambique. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 106, 2015, p. 153–166.

DIA DA MULHER MOÇAMBICANA: 7 de abril de 1975, quarto aniversário da morte de Josina Machel. Tempo, Lourenço Marques, n. 236, p. 2-8, 1975.

MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma imaginação nacional. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 24, n. 70, p. 17-35, 2009.

MACHEL, Samora. A Libertação da mulher. Discurso de abertura do Primeiro Congresso da OMM, 1973. São Paulo: Parma, 1979.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989.

_____. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200–212, 1992.

RIBEIRO, Fernando Bessa. A invenção dos heróis: nação, história e discursos de identidade em Moçambique. Etnográfica [online], Lisboa, v. 9, n. 1, p. 77–100, 2005.

ROCHA, Júlia Tainá Monticeli. Guerra, substantivo feminino: o movimento internacional das mulheres da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) (1962-1973). 2023. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

_____. O farol que ilumina caminhos da revolução moçambicana: a imagem de Josina Muthemba Machel como instrumento político (1975-1986). Revista TransVersos, Rio de Janeiro, n. 21, p. 14–33, 2021.
ROSAS, Fernando. O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo. Análise Social, Lisboa, v. 35, n. 157, p. 1031–1054, 2001.

SACRAMENTO, Ismênia. A heroína não tem sepultura. Boletim da O.M.M., Maputo, p. 4, jun. 1986.

SANTANA, Cristiane Soares de. Quem é prostituta?: uma análise sobre a concepção de prostituição empregada pela Operação Produção no Moçambique pós-independente. In: GOMES, Patrícia Godinho; FURTADO, Cláudio Alves (org.). Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectiva de gênero. Salvador: EDUFBA, 2017. cap. 5, p. 113–133.

SANTANA, Jacimara Souza. A participação das mulheres na luta de libertação nacional de Moçambique em notícias (Revista Tempo 1975-1985). São Paulo: Sankofa, 2009.
_____. Mulheres de Moçambique na revista Tempo: o debate sobre o lobolo (casamento). Revista de História, [S.l.], p. 82–98, 2009.

SILVA, Teresa Cruz. Memória, história e narrativa: os desafios da escrita biográfica no contexto da luta nacionalista em Moçambique. Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n. 106, p. 153–166, 2015.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Escravos sem dono: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. *R*evista de Antropologia, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 177–214, 2008.

TRINDADE, Catarina Cortesão Casimiro Nascimento. *Tem vida esta coisa!: construção e actualização do campo em torno dos direitos das mulheres e da igualdade de género em Moçambique*. 2020. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2020.

VIEIRA, Sérgio. Em memória. Boletim da O.M.M., Maputo, p.3, jun. 1986.
VILANCULOS, Cecília. Um exemplo na produção agrícola. Boletim da O.M.M., Maputo, p. 12-13, jun. 1986.

Imagens

Imagem 1: FRELIMO. Cartaz comemorativo do primeiro aniversário da morte da camarada Josina Machel: “As flores que caem da árvore vêm preparar a terra para que novas e mais belas flores cresçam na estação seguinte. A tua vida continua nos continuadores da revolução.” 7 abr. 1972. Fotografia: Fundação Mário Soares e Maria Barroso / Documentos Dalila Mateus.

ensaios

ENSAIO

O castelo de cartas da burocracia termidoriana e o Estado operário degenerado burocraticamente*

Nicole Maciel Cadeiras**

Universidade de São Paulo

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p873-889

resumo

O presente ensaio busca entender o "Estado operário degenerado burocraticamente", bem como expor e discutir suas idiossincrasias e as causas de sua degeneração, situando a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) em seu contexto histórico e levando em conta as particularidades desse contexto, suas conjunturas internas e externas. Nesse sentido, as análises econômica, política e social são indissociáveis para a compreensão tanto das singularidades quanto das generalidades do evento. Para isso, o livro "A Revolução Traída", escrito por Leon Trótski, é tomado como a principal fonte. Com isso, chegou-se a quatro conclusões: a) o Estado operário burocratizou-se em razão de fatores interiores e exteriores combinados e em permanente troca, não somente exacerbando um ou outro aspecto; b) a burocratização não ocorreu unicamente pela figura de Joseph Stálin na direção, mas porque fatores históricos engendraram as possibilidades estruturais para tal processo, e a própria burocracia também moldou essas possibilidades, a fim de que mantivesse sua posição de controle e os privilégios que acumulava; c) a personificação da figura de Stálin não torna possível a compreensão dos fatores que levaram à burocratização do Estado soviético, pois o que se deve mobilizar é o fenômeno do stalinismo como chave explicativa dessa conjuntura; d) a análise deve priorizar a observância dos processos históricos e o que sua relação dialética diz com base no contexto histórico mais específico em conjunto e em diálogo com o contexto histórico mais amplo, de forma a não isolar a burocracia.

PALAVRAS-CHAVES: Burocracia; Estado operário; Leon Trotsky; socialismo; União Soviética

*Agradeço ao meu companheiro pela paciência, boa vontade e disponibilidade para escutar meus devaneios, dúvidas e incertezas e me retornar sempre com ótimas dicas, críticas, apontamentos e incentivos durante e após a produção deste texto; e agradeço aos meus pais pelo constante estímulo e força que me dão para enfrentar os desafios.

**Ensaio escrito por Nicole Maciel Cadeiras, graduanda em História pela Universidade de São Paulo (USP). Email para contato: nicolecadeiras.hbk@usp.br.

O castelo de cartas da burocracia termidoriana e o Estado operário degenerado burocraticamente

Nicole Maciel Cadeiras

Na segunda metade da década de 1930, enquanto os que ficaram conhecidos como os "Processos de Moscou",[1] iniciados em 1936 e estendendo-se até 1938, já começavam a liquidar a velha guarda do Partido Bolchevique, o livro, "A Revolução Traída", estava sendo escrito por Leon Trótski, naquele momento exilado na Noruega desde 1935. Esse livro configura-se entre as obras magistrais do revolucionário para a compreensão, sob um olhar histórico e sociológico, das bases, contradições e rumos de um país cuja classe trabalhadora, exitosamente, expropriara a burguesia dos meios de produção e implantara um Estado proletário.

Leon Trótski dirigiu a Revolução Russa, iniciada em outubro de 1917, ao lado de Vladímir Ilitch Lênin, e foi o fundador do Exército Vermelho, liderando-o de 1918 a 1925. No contexto de seu exílio no México, país latino-americano no qual residiu por três anos, Leon Trótski morreu em 21 de agosto de 1940, assassinado por um espião espanhol agente da polícia política soviética NKVD.[2]

Na obra, Trótski analisou meticulosamente as conjunturas internas e externas no contexto de existência do Estado Operário: sua formação, as transformações que lho atravessaram e as conjunturas que o levaram ao retrocesso capitalista. Dessa forma, o revolucionário pretendeu responder a importantes perguntas ao longo do livro: por que o Estado operário se

[1] Os Processos ou Julgamentos de Moscou foram uma série de execuções divididas em três julgamentos que tomaram lugar entre 1936 e 1938, eliminando grande parte dos bolcheviques mais antigos que compuseram, ao lado de Lênin, a liderança do Partido Bolchevique. Excetuando-se Stálin e seus seguidores, quase toda a velha guarda bolchevique, que estivera na Revolução de 1917, foi executada sob pretexto de "admitirem", enfrentando métodos coercitivos e torturantes, sua mancomunação contra a Revolução Russa.

[2] Em português, Comissariado do Povo de Assuntos Internos.

burocratizou? Por que Stálin triunfou? E quais os destinos possíveis da URSS? Tais perguntas serão retomadas ao longo do presente ensaio. Além do mais, em razão da limitação do espaço, serão retomados os pontos de maior preponderância para a apreensão do Estado socialista e dos processos históricos que lho perpassaram.

Após a vitória da guerra civil (1918-1921) e o consequente esfacelamento das relações entre campesinato e proletariado mediante "o comunismo de guerra"[3] (TRÓTSKI, 2023, p. 63-64), a Rússia, dizimada, adentrara "no caminho da revolução proletária, não porque sua economia fosse mais madura para a transformação socialista, mas porque essa economia já não podia se desenvolver sobre bases capitalistas" (TRÓTSKI, 2023, p. 53), colocando em xeque a concepção etapista de transição ao socialismo.[4] A planificação da economia e os meios de produção nas mãos

[3] O "comunismo de guerra" direcionou a totalidade dos esforços da produção econômica para o suprimento das necessidades das frentes da guerra civil, principalmente incentivando a produção das indústrias de guerra e direcionando toda a produção do campo a manter as frentes e a população urbana. Essa conjuntura degenerou as relações entre o campo e a cidade, pois a requisição forçada de grãos por parte do Estado aos camponeses para o abastecimento industrial corroeu ainda mais as relações entre essas duas esferas, já agudamente díspares entre si. O tensionamento das relações cidade-campo decorrentes desses fatores ficou conhecido como o fenômeno das "tesouras" – em razão do gráfico inédito apresentado pelo próprio Trótski para explicar a problemática -, demonstrando os descompassos entre os preços dos produtos agrícolas e industriais e, em maior escala, entre o meio urbano e o rural.

[4] A Rússia, uma economia atrasada e agrária anteriormente à Revolução de Outubro, passou por uma revolução socialista sem, antes, desenvolver o capitalismo até suas últimas consequências para que, não havendo mais como conciliar as contradições inerentes ao seu funcionamento, uma revolução social se fizesse irremissível. Isso vai contra a corrente que defendia a passagem ao socialismo por etapas, o capitalismo constando como uma delas. Disso decorre uma visão evolucionista e etapista do processo histórico, tornando-o, equivocadamente, linear e progressivo. A concepção etapista fora defendida pela maior parte dos mencheviques na época da Revolução de 1917 e, posteriormente, por Stálin. O etapismo se alinharia convenientemente com a teoria de "socialismo em um só país".

do Estado permitiram que o país alcançasse um vertiginoso crescimento industrial, cujo aumento da produção, no período da crise capitalista de 1929, alcançou a casa dos 250% (TRÓTSKI, 2023, p. 54). Trótski pontua:

> Os imensos resultados obtidos pela indústria, o início promissor de um florescimento da agricultura, o extraordinário crescimento das velhas cidades industriais, a criação de outras novas, o rápido aumento do número de operários, a elevação do nível cultural e das demandas culturais são os resultados indiscutíveis da Revolução de Outubro, na qual os profetas do velho mundo acreditaram ver o túmulo da civilização. [...]. Mesmo no caso da URSS sucumbir como resultado das dificuldades internas, dos golpes do exterior e dos erros de direção – coisa que esperamos firmemente não ver – seria, como prova do porvir, o fato indiscutível de que a revolução proletária foi a única coisa que permitiu a um país atrasado obter em menos de vinte anos resultados sem precedentes na história. (TRÓTSKI, 2023, p. 55)

Entretanto, a política stalinista de "socialismo em um só país"[5] desencadeou uma onda de traições de revoluções proletárias pela Europa central, oriental e pela Ásia, acarretando não só no isolamento da URSS, como no solapamento da revolução proletária mundial, cujas bases e possibilidades vão sendo erodidas. Logo, abriu-se terreno fértil para que uma reação dentro do Estado operário germinasse.

Enquanto a indústria se desenvolvia, o campo, por outro lado, permanecia atrasado. A retomada de relações capitalistas de mercado por Lênin a partir da Nova Política Econômica (NEP),[6] de 1921 a 1927, acabou por

[5] A política do "socialismo em um só país", de Stálin, isolava a URSS do restante do mundo e solapava outras revoluções socialistas, uma vez que se uma revolução mundial tomasse forma e viesse a triunfar, a manutenção da burocracia stalinista no controle do Estado, que já era intrinsecamente instável por constituir-se de uma hegemonia política e não social e legalizada sobre uma forma de propriedade, estaria inevitavelmente ameaçada.

[6] Implantada em 1921 por Lênin, no X Congresso do Partido Comunista, a Nova Política Econômica (NEP) tinha o objetivo de restabelecer o mercado e o comércio, com vistas a recuperar a economia russa a partir de relações capitalistas, visando à ampliação da produção agrícola e industrial.

impulsionar a concentração de terras e de excedente de produção, o qual era vendido a preços especulativos, criando camponeses ricos: o cúlaque. Almejava-se que o cúlaque fosse, gradualmente, assimilado pelo socialismo. Contudo, pragmaticamente, "significou o enriquecimento da minoria em detrimento da imensa maioria" e, portanto, "sentia-se por todos os lados a maré crescente do capitalismo" (TRÓTSKI, 2023, p. 66). Nesse sentido, com os reveses da desnacionalização da terra, que beneficiou o cúlaque, e da desaceleração da indústria, Stálin passou a impulsionar uma industrialização acelerada. Ainda, a requisição forçada de grãos ao cúlaque fez com que este diminuísse o plantio, gerando uma atmosfera de fome iminente nas cidades e desemprego no campo.

Assim, "as 'medidas extraordinárias' adotadas para a aquisição de trigo levaram, inesperadamente, a um programa de 'liquidação dos cúlaques como classe'" (TRÓTSKI, 2023, p. 73). Stálin, então, realizou o que se denominou de "coletivização forçada" sem qualquer plano e sem que o campo mostrasse aptidão para adaptar-se a uma exploração agrícola intensa. Os efeitos foram adversos: "desprovidos de meios técnicos, conhecimentos agronômicos e apoio dos próprios camponeses", estes viram tal medida como uma "expropriação total", rebentando numa "tempestade devastadora" (TRÓTSKI, 2023, p. 74-75), a qual Trótski comparou com a devastação de uma nova guerra civil.

A partir do panorama traçado dos incipientes anos pós-guerra civil, a burocracia e seus zigue-zagues de direção (TRÓTSKI, 2023, p. 107) começam a subtrair o proletariado do controle do Estado que ele mesmo lutou para criar, como dito por Trótski (TRÓTSKI, 2023, p. 211-212). Ademais,

contrariamente a análises que tendem ao anarquismo e ao anti-leninismo – a exemplo da resenha de Paul Mattick, "O 'herói' de Kronstadt escreve a história" (MATTICK, [2021?]), sobre a mesma obra aqui discutida – e que estendem as sementes do stalinismo para antes da eclosão da guerra civil; a casta dirigente e a burocratização do Estado operário, na verdade, puderam formarem-se, realmente, apenas após a tomada do poder pelos sovietes. Sobre isso, Marcio Monteiro, em seu artigo intitulado "A relação entre o colapso do bloco soviético e o stalinismo", coloca:

> A degeneração burocrática do Estado operário soviético ocorreu em decorrência do isolamento internacional em que se viu a revolução em seus primeiros anos e das consequências desse isolamento, tais como a escassez de recursos e a necessidade de militarização, ao que ainda se somou uma enorme devastação humana e material decorrente da "Guerra Civil" de 1918-1921. Nesse contexto, um setor conservador do partido e da burocracia estatal se fortaleceu e buscou se manter no poder em prol de ter privilégios materiais, através da repressão e de um sistema de nomeações e cargos (*nomenklatura*). Esse processo de degeneração burocrática Trótski nomeou de "reação termidoriana", em chave comparativa com a Revolução Francesa e seu período de moderação e reversão das conquistas mais radicais [...], tal qual na URSS o poder seguiu com o proletariado, mas sob novas formas. (MONTEIRO, 2024, p. 577)

Dessa forma, a burocracia stalinista levou a cabo uma série de elementos que, somados à destruição infligida à Rússia com a guerra civil e com a invasão de potências imperialistas visando abortar a Revolução de Outubro, definitivamente, fertilizaram o terreno para uma reação dentro do Estado operário. Dentre esses elementos podem-se citar: a derrocada das revoluções internacionais, como a alemã, a chinesa, e a espanhola; a

política de "socialismo em um só país"; o *stakhanovismo*;[7] e os vários acordos entre a URSS e os países capitalistas "amigáveis" e "pacíficos".

A partir disso, Trótski utiliza o conceito de "stalinismo" como chave explicativa para o processo de burocratização e parasitismo do Estado soviético (MONTEIRO, 2024, p. 581-582), levando-o a veementes contradições. Nesse aspecto, Perry Anderson elenca, em seu artigo "A interpretação de Trotsky sobre o estalinismo", alguns elementos referentes a tais contradições, como a luta stalinista contra o proletariado e o mundo burguês simultaneamente, já que ambos poderiam ameaçar sua hegemonia no Estado operário; e a tendência burguesa por parte da burocracia (ANDERSON, 2016, p. 3-5), transformando-se em um "fator autônomo", segundo Trótski, em razão de ultrapassar em muito sua função social como mero órgão de um Estado operário e, recorrendo a "métodos capitalistas de remuneração", criou uma base aristocrática operária por meio do *stakhanovismo*. Além disso, conectando esses aspectos, a burocracia manejou, oportunamente, a escassez e a pobreza da população, fazendo "da desigualdade um chicote para estimular a maioria" (TRÓTSKI, 2023, p. 124).

Com isso, a tese de Trótski acerca do entravamento que o stalinismo desempenharia no desenvolvimento das forças produtivas fora corroborada. A ineficiência e instabilidade do regime stalinista, bem como a "impossibilidade de se autorreformar e as pressões internas e externas",

[7] O *stakhanovismo*, em referência ao mineiro de carvão, Alexei Stakhanov, foi um sistema adotado na URSS para incentivar o aumento da produção entre os trabalhadores. Entretanto, as premiações, elevações salariais, hierarquização dos operários, dentre outros "incentivos", tiveram o efeito contrário: intensificaram a diferenciação no seio do proletariado.

recaíram no estímulo de uma "contrarrevolução restauracionista", por meio da qual setores da burocracia transformaram-se em burguesia (MONTEIRO, 2024, p. 582-583). Dessa maneira, Trótski advogava para a necessidade de haver uma revolução não somente de troca de uma forma de propriedade por outra – a revolução social –, que já ocorrera com a Revolução de 1917, mas uma revolução política, na qual o operariado retomaria o comando de sua revolução, usurpado pela burocracia. Além do mais, Trótski destacava a simultaneidade da revolução internacional como essencial (MONTEIRO, 2024, p. 579).

Ademais, afirmações – a exemplo, novamente, as de Mattick (MATTICK, [2021?]) – de que o Estado soviético nunca chegou a ser socialista e limitou-se a um "capitalismo de Estado" em razão do processo de burocratização, foram peremptoriamente refutadas, já em seu tempo, pelo líder do Exército Vermelho:

> Jamais existiu um regime deste gênero, nem nunca existirá, por causa das profundas contradições entre os próprios proprietários – tanto mais que o Estado, enquanto repositório universal da propriedade capitalista, constituiria um objeto demasiado tentador para a revolução social. (TRÓTSKI, 2023, p. 214)

Ou seja, a natureza do Estado operário continuou sendo a de "instrumento da ditadura do proletariado"[8] (TRÓTSKI, 2023, p. 216-217; ANDERSON, 2016, p. 4), interligando duas sociedades antagonistas: a burguesa e a socialista. Portanto, a ditadura do proletariado tenderia à efemeridade, uma vez que teria por incumbência última agonizar o Estado,

[8] Deve-se atentar para a diferenciação que Trótski propõe entre "regime político" e "Estado". A ditadura do proletariado seria, então, uma forma de dominação social e não de regime político. Porém, para Trótski, o stalinismo transformara a ditadura do proletariado num regime bonapartista inédito, conceito ao qual acrescentará o adjetivo "soviético". A partir daí, nasce a expressão: "Estado operário degenerado burocraticamente".

sobre o qual se sustenta, com vistas a preparar sua extinção. Logo, Trótski chama a atenção para o duplo aspecto assumido pelo Estado Operário: realizar a ditadura ao mesmo tempo em que visa à sua abolição. Todavia, a manutenção e imponência cada vez maiores, por outro lado, do Estado, denotaram a escalada de fracasso dessa incumbência (TRÓTSKI, 2023, p. 80). O que se há de distinguir são as pretensões políticas dos quadros dirigentes – pretensões nada socialistas.

Adicionalmente, a intervenção e regulação econômica feita por um Estado burguês, igualmente, necessitam da existência de uma classe hegemônica que execute essa mediação através do aparelho estatal. Porém, é preciso que, no caso da URSS, se afirme categoricamente a incoerência de classificar a burocracia como uma classe (ANDERSON, 2026, p. 4), porque ela "não criou uma base social para o seu domínio, sob a forma de condições especiais de propriedade. Ela é obrigada a defender a propriedade do Estado como fonte de seu poder e renda" (TRÓTSKI, 2023, p. 214-217; MONTEIRO, 2024, p. 579), como salienta o excerto:

> As tentativas de apresentar a burocracia soviética como uma classe "capitalista de Estado" não resistem à crítica. A burocracia não tem títulos nem ações. Ela é recrutada, completada e renovada graças a uma hierarquia administrativa, independente de qualquer direito especial em matéria de propriedade. [...]. Ela esconde seus privilégios e finge não existir como um grupo social especial. Sua apropriação de uma imensa parte da renda nacional tem o caráter de parasitismo social. Tudo isso torna a situação do estrato dirigente soviético altamente contraditória, equívoca e indigna, apesar da plenitude de poder e de cortina de fumaça de bajulações que a ocultam. (TRÓTSKI, 2023, p. 217)

Sendo assim, Trótski destaca o perigo de se considerar o caráter transitório do socialismo como uma categoria acabada, já que poderia ir

não só em direção à sua concretização – desta vez, de verdade –, mas também ao seu retrocesso, resultando, consequentemente, numa restauração capitalista. A direção da revolução seria, portanto, de extrema importância, para que esta não se viesse a desviar de seu programa (TRÓTSKI, 2023, p. 217 e 220). Contudo, apesar de considerar a possibilidade de uma contrarrevolução interna, "Trótski estava mais preocupado com a possibilidade de uma contrarrevolução na forma de guerra imperialista". Não obstante, a variável que se concretizou fora a primeira, "impulsionada por setores da burocracia que desejavam ir além da posição instável de gestores parasitários da propriedade socializada e se tornarem proprietários privados dos meios de produção" (MONTEIRO, 2024, p. 579).

Destarte, em "A revolução traída", são indispensáveis a argumentação de Trótski e os conceitos que ele utiliza para embasá-la, de modo a não isolar a burocracia e negligenciar os contextos históricos propiciadores de sua germinação parasitária social[9] (TRÓTSKI, 2023, p. 217; MONTEIRO, 2024, p. 578), responsável por transladar não só o socialismo "definitivo e irrevogável"[10] (TRÓTSKI, 2023, p. 88-91), mas também as vias para o comunismo.[11]

---

[9] Parasitária ao acumular privilégios, condecorações, distinções, afastando as massas do controle do Estado, gerando e exacerbando desigualdades sociais. Assim, parasitando o desenvolvimento da fase inferior do comunismo, o socialismo e, em última instância, as possibilidades de uma sociedade comunista; parasitando, por fim, o Estado, obstinado em manter seu fôlego de vida.

[10] Expressão da qual se utilizava Stálin em seus discursos a respeito da vitória inconteste do sistema socialista na URSS.

[11] Leon Trótski pontua reiteradamente o aspecto *transitório* do regime socialista soviético, o qual ainda estava longe de uma base plenamente socialista, já que seu nível de desenvolvimento não alcançava nem mesmo o dos países capitalistas avançados, quem diria ultrapassá-lo, embora não se negasse o florescimento econômico consequente da economia planificada. Entretanto, a casta dirigente, com seus caprichos e erros, contribuiu

A respeito, da questão do porquê Stálin triunfou (TRÓTSKI, 2023, p. 107-125): não fora em razão de que seu caráter fosse o ideal para o contágio da ditadura do proletariado pelo burocratismo que levará seu nome – stalinista – e que foi muito além disso, ou porque sua personalidade o tornasse um "líder natural", o que é uma inverdade, mas porque:

> A divinização cada vez mais insistente de Stálin é, apesar do que tem de caricaturesco, necessária para o regime. A burocracia necessita de um árbitro supremo inviolável, Primeiro Cônsul na ausência de imperador, e eleva sobre seus ombros o homem que melhor corresponde às suas pretensões de dominação. A "força de caráter" do chefe, tão admirada pelos diletantes literários do Ocidente, nada mais é do que a resultante da pressão coletiva de uma casta que não vai parar perante nada para defender sua posição. Cada burocrata em seu cargo está pensando que "*L'État, c'est moi*".[12] Cada um deles é facilmente refletido em Stálin. Stálin descobre em cada um o sopro de seu espírito. Stálin é a personificação da burocracia. Essa é a substância de sua personalidade política. (TRÓTSKI, 2023, p. 235)

Dessarte, enfatiza-se a centralidade dos processos históricos propiciadores dos desdobramentos burocratizantes do Estado soviético, e não a especificidade de uma "força de caráter". Além disso, Trótski define uma conceituação para caracterizar a burocracia: o Termidor soviético, previamente mencionado, e refere-se à reação à direita que ocorre na Revolução Francesa, derrubando Robespierre e os jacobinos radicais do poder e dando espaço para o 18 de Brumário, isto é, à tomada do poder por Napoleão Bonaparte. Trótski atribuiu ao Termidor a apropriação, por parte

---

eficazmente, a partir do continuado fôlego de vida dado às funções e aos órgãos coercitivos estatais, para a sobrevivência de um Estado decadente – ou que deveria decair.

[12] "O Estado sou eu", célebre frase atribuída a Luís XIV, monarca absolutista da França, e pela qual ficou largamente conhecido. Tal frase expressava a concentração do poder estatal inteiramente nas mãos do rei absolutista. Analogamente, Trótski compara o burocratismo soviético com um despotismo "esclarecido" – adjetivo colocado entre aspas pelo autor –, concentrando o poder do Estado proletário em suas mãos e subtraindo-o das massas.

de Stálin e sua camarilha, das possibilidades de controle do Estado, estas engendradas pela infeliz proibição de Lênin à existência de frações de oposição dentro do Partido Bolchevique, o que "levou à proibição de pensar de forma distinta dos chefes infalíveis" (TRÓTSKI, 2023, p. 119). Tal medida era provisória e extraordinária, como enfatizou Trótski veementemente. Lênin a tomou segundo a necessidade de manter o Estado Operário a qualquer custo, o qual se viu ameaçado pela rebelião dos marinheiros de Kronstadt em 1921 (TRÓTSKI, 2023, p. 114). Todavia, a supressão dos partidos oposicionistas e a morte de Lênin, em 1924, são ambos momentos históricos cuja apropriação oportunista pelo "primeiro entre os termidorianos" – Stálin – produziu seus frutos (TRÓTSKI, 2023, p. 112; MONTEIRO, ROMÃO, 2020, p. 174).

Desse modo, a necessidade social do Termidor soviético (TRÓTSKI, 2023, p. 120) se traduziu na imprescindibilidade de uma revolução política efetuada por um partido revolucionário que derrubasse a aristocracia burocrática,[13] figurativamente, de seu castelo. E, assim, reconduzisse o Estado ao comando das massas, resgatando a exigência de um Estado agonizante, a fim de que a base socialista e planificada da economia pudesse, de fato, florescer e reverter as desigualdades e contradições agravadas pela burocracia termidoriana. Diante disso, a União Soviética pode ser classificada como "uma sociedade contraditória, intermediária entre o capitalismo e o socialismo" (TRÓTSKI, 2023, p. 220), de tal forma que:

> [...] os doutrinários não ficarão satisfeitos com uma definição tão vaga, desejariam formas categóricas: sim-sim, não-não. As questões

[13] Conceituação utilizada por Trótski.

> sociológicas seriam muito mais simples se os fenômenos sociais tivessem contornos precisos. No entanto, nada é mais perigoso do que eliminar, em nome da integridade lógica, os elementos da realidade que hoje contrariam nossos esquemas, e que amanhã podem refutá-los por completo. (TRÓTSKI, 2023, p. 220)

Com a finalidade de expor integralmente as idiossincrasias soviéticas, Trótski discute o conceito de bonapartismo, o qual, sendo a expressão burguesa do tsarismo,[14] daria as caras em momentos críticos do capitalismo, dos quais deriva o fascismo nos regimes burgueses. No entanto, o regime stalinista, "elevando-se sobre uma sociedade politicamente atomizada [...], constitui uma variante manifesta do bonapartismo, de novo tipo, nunca antes visto na história", já que seu alicerce seria o Estado proletário, "dilacerado pelo antagonismo entre uma aristocracia soviética organizada e armada e as massas trabalhadoras desarmadas" (TRÓTSKI, 2023, p. 236; MONTEIRO, ROMÃO, 2020, p. 184). A nova Constituição, aprovada em 1936, que Stálin denominou de "a mais democrática do mundo" (TRÓTSKI, 2023, p. 221), cujo plebiscito teria sido sua manifestação "democrática", estabeleceu um *bonapartismo plebiscitário*.[15] Este dissimularia um cenário de participação política aos cidadãos ao abrir espaço para suas aprovações ou desaprovações em referência ao governante, enquanto "o eleitor sente nas têmporas o cano do revólver" (TRÓTSKI, 2023, p. 236). Consequentemente, demonstrando, pois, a conceituação de Trótski não só de "bonapartismo soviético", mas de "bonapartismo como um regime de crise". O trecho abaixo explicita isso:

> [...] o bonapartismo soviético deve seu nascimento ao atraso da revolução mundial, mas nos países capitalistas a mesma causa deu origem ao fascismo. Chegamos agora a uma conclusão, à primeira

[14] Ou "czarismo".
[15] Em itálico no original.

> vista, inesperada, mas na realidade irreprovável. O estrangulamento da democracia soviética pela burocracia todo-poderosa e as derrotas infligidas pelo fascismo à democracia burguesa em outros países se devem a uma mesma causa: a lentidão com que o proletariado mundial resolve as tarefas que a história lhe atribuiu. Apesar da profunda diferença de suas bases sociais, o stalinismo e o fascismo são fenômenos simétricos. Em muitos de seus traços, eles têm uma semelhança impressionante. Um movimento revolucionário vitorioso na Europa quebraria não apenas o fascismo, mas também o bonapartismo soviético. Do seu ponto de vista, a burocracia stalinista tem razão quando volta as costas à revolução internacional: obedece, ao fazê-lo, ao seu instinto de autopreservação. (TRÓTSKI, 2023, p. 236)

Com isso, Leon Trótski finalizou "A Revolução Traída" prognosticando que, "mais do que nunca, o destino da Revolução de Outubro está ligado ao da Europa e do mundo" (TRÓTSKI, 2023, p, 244). De fato, o membro da Oposição de Esquerda acertou ao dizer que uma transição ao capitalismo seria tão possível quanto uma ao socialismo, dependendo de quem tomasse as rédeas da História. Em seu artigo "'A Revolução Traída', o socialismo e o Estado", Nora Dragún aponta para o "resultado contraditório" do segundo pós-guerra, que acabou por consolidar ainda mais o stalinismo, o que pôs termo à revolução na Europa e nos países do levante. Assim, a burocracia converteu-se em uma "agente da restauração capitalista" (GRAGÚN, 2020). De fato, as rédeas da História foram em direção à restauração, guiadas pela burocracia. Entretanto, é importante matizar, mais uma vez, a visão de Trótski sobre a contrarrevolução, que ele acreditava poder ocorrer mais por uma invasão imperialista, portanto, externamente, do que internamente, por meio da burocracia.

A manutenção dos termidorianos no comando do Estado soviético levaria, como conjecturou Trótski: ou a uma revolução política por um partido revolucionário; ou a uma restauração capitalista pela

contrarrevolução burguesa. Prevaleceu a contrarrevolução interna, que o revolucionário ponderou marginalmente. Assim sendo, o burocratismo elevou-se sobre o operariado, as massas, o Partido Bolchevique; e fundiu este último consigo. Construiu um castelo frágil, que creu sólido. Mas cada um dos zigue-zagues de direção implicou na queda de várias cartas da estrutura, até que mais algumas despencassem e fossem suficientes para que a fortaleza cedesse à gravidade.

Conquanto a Revolução e suas conquistas tenham sido derrubadas com o retrocesso ao capitalismo e com o desmantelamento do bloco soviético em 1991, o Estado proletário não era frágil, não era "um castelo de cartas" que, ligeiramente empurrado, ruiria de imediato. Porém, assim se fizera como consequência direta de sua deformação pela burocracia, traidora da revolução que findara a dominação de poucos sobre muitos e que, subvertendo-a de seu programa, reproduzira a dominação de muitos por poucos. Uma nova aristocracia que, crendo-se no topo, na verdade, trepidava e abalava todo o conjunto remanescente... até que todas as cartas caíssem. E elas caíram. O castelo sucumbiu.

Conclusivamente, este ensaio intentou mostrar, sinteticamente, as principais causas da degeneração do primeiro Estado operário que a História viu, suas particularidades, bem como demonstrar a obrigatoriedade de mobilização do fenômeno do stalinismo como chave explicativa para tal degeneração, com o perigo de, desconsiderando-o, desabar "no risco de incompreender os rumos hostis à democracia operária que seguiram as sociedades pós-revolucionárias ou até mesmo de obscurecer o enorme contraste entre stalinismo e bolchevismo", como

apontado por Marcio Monteiro e Morgana Romão em seu artigo “O stalinismo e a União Soviética segundo a interpretação de Leon Trotsky” (MONTEIRO; ROMÃO, 2020, p. 170). Além disso, também se ressaltou o papel dos processos históricos, que são os verdadeiros responsáveis por colocar sobre a mesa o baralho de cartas que poderá ser apropriado pelos sujeitos que, numa via de mão dupla, moldam a História e são moldados por ela, numa relação dialética irreprovável.

O Estado operário soviético, mesmo com todas as contradições, problemáticas e limitações que apresentou, permanece como um estandarte inconteste para aqueles que, não enxergando a perpetuação de sua existência sob a égide do sistema capitalista, concebem a revolução como o único escape possível. De modo que “a questão será definitivamente resolvida pela luta das forças vivas, tanto no terreno nacional quanto na arena internacional”. (TRÓTSKI, 2023, p. 220)

Referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. A interpretação de Trotsky sobre o estalinismo. Traduzido por: Rodrigo Ismael Francisco Maia. Revista Novos Rumos, Marília, SP, v. 53, n. 1, p. 23–42, 2016. Disponível em: https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/8488. Acesso em: 6 ago. 2025.

MATTICK, Paul. O herói de Kronstadt escreve a história. Resenha: A Revolução Traída de Leon Trotsky. Traduzido por Jaciara Veiga. Portal Crítica Desapiedada. [S.l] [20--]. disponível em: https://criticadesapiedada.com.br/a-revolucao-traida-de-leon-trotsky-paul-mattick/. Acesso em: 24 mar. 2025.

MONTEIRO, Marcio Lauria. A relação entre o colapso do bloco soviético e o stalinismo. Livro do II Encontro Internacional Leon Trótski, p. 576-587, 2024. Disponível em: (99+ (Livro) II Encontro Internacional Leon Trótski (Organizador). Acesso em: 29 jul. 2025.

MONTEIRO, Marcio Lauria; ROMÃO, Morgana Moura. O stalinismo e a União Soviética segundo a interpretação de Leon Trotsky. Aurora – revista de arte, mídia e política, v. 13, n. 38, 2020. Disponível em: O Stalinismo e a União Soviética segundo a interpretação de Leon Trotsky | Aurora. Revista de Arte, Mídia e Política. Acesso em: 26 jul. 2025.

NORA, Dragún. “A Revolução Traída”, o socialismo e o Estado. Esquerda Diário. [S.l] 20 ago. 2022. Disponível em: https://www.esquerdadiario.com.br/spip.php?=gacetilla-articulo&id_article=53416. Acesso em: 24 mar. 2025.

TRÓTSKI, Leon. A Revolução Traída: o que é e para onde vai a URSS? São Paulo: Iskra, 2023.

ENSAIO

Racismo linguístico no Brasil: uma herança da colonização

Arthur Gabriel Mendonça Cabral*

Universidade Federal Fluminense (UFF)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p890-914

resumo

Este ensaio tem como objetivo examinar o racismo linguístico no Brasil, investigando suas origens coloniais e os efeitos nas relações sociais contemporâneas. A análise é baseada nas teorias de Nego Bispo, Lélia Gonzalez, Irandé Antunes e outros, especialmente no que se refere à interpretação de textos. A metodologia adotada combina debates acadêmicos e pesquisa bibliográfica. Nas conclusões, destaca-se a importância de valorizar as expressões linguísticas afro-brasileiras, reconhecendo-as como uma forma de resistência e inclusão. Dessa forma, é possível combater a opressão e promover a dignidade das populações afro-brasileiras.

PALAVRAS-CHAVES: Diversidade linguística; educação; linguagem; oralidade; racismo linguístico

*Graduando em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Pesquisa sobre Ensino de História, História Oral, História Pública, Decolonialidade e Diversidade Social. E-mail: arthur_cabral@id.uff.br

Não queimarão a oralidade: Nego Bispo presente!

"Fogo!...Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.
Fogo!...Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.
Fogo!...Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.
Fogo!...Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
que os vão cansar se continuarem queimando
Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo,
Não queimarão a ancestralidade."
Antônio Bispo dos Santos (BISPO, 2023, pp. 45)

Escolhi iniciar este ensaio com uma poesia de Nego Bispo, intelectual quilombola, pensador e ativista do movimento negro, cuja trajetória e escritos têm grande relevância para a luta antirracista no Brasil. Sendo referência fundamental no campo do pensamento decolonial, Nego Bispo propõe a "descolonização do pensamento" e a valorização dos saberes ancestrais dos povos quilombolas. Considero, portanto, significativo trazer seus escritos não apenas pelo impacto que produzem em nossas comunidades negras e quilombolas, mas também porque sua perspectiva pode nos auxiliar na compreensão crítica e no enfrentamento do racismo linguístico, tema central deste ensaio.

Racismo linguístico no Brasil: uma herança da colonização

Arthur Gabriel Mendonça Cabral

Antônio Bispo dos Santos (1959-2024), filósofo, escritor e líder quilombola do Piauí, foi pioneiro na elaboração do conceito de "contracolonialismo", uma filosofia que valoriza as práticas e culturas dos povos colonizados como resistência à imposição colonial. Autodidata e o primeiro de sua família a ser alfabetizado, ele escreveu obras como *"Colonização, Quilombos: modos e significações"* (2015) e *"A Terra dá, a Terra quer"* (2023), nas quais traduz a sabedoria de seu território e das lideranças locais. Apesar de ter concluído apenas o Ensino Fundamental, Bispo se destacou pela profundidade de seu pensamento e pelo legado de sua luta pela preservação da identidade negra[1] e pela valorização das culturas quilombolas (Porfírio; Oliveira, 2021).

Bispo é um exemplo de pessoa que não concluiu sua escolaridade completamente, mas que ainda sim foi capaz de escrever trabalhos muito importantes que denunciam e anunciam debates muito necessários nos tempos atuais, principalmente quando se diz respeito às marcas que a colonização deixou no Brasil. Nele eu enxergo a sabedoria de minhas avós, minhas bisavós, minhas tias-avós, dos meus ancestrais que também não concluíram suas escolaridades ou não tiveram uma formação dentro dos padrões ocidentais de educação, mas ainda assim contribuíram para o meu aprendizado e dos meus semelhantes, nos transmitindo saberes que

[1] O conceito de "identidade negra", segundo Munanga (2012), é um processo social e histórico que se constrói a partir da experiência comum de grupos que foram vítimas de desumanização e discriminação racial. Essa identidade inclui elementos constitutivos como a história, a cultura e a consciência da diferença, não se limitando à cor da pele, mas abrangendo a luta por reconhecimento e inclusão em um contexto multicultural. Assim, a identidade negra serve como uma forma de autodefinição e resistência contra narrativas históricas distorcidas, buscando resgatar a verdadeira história e cultura dos negros, o que indiscutivelmente dialóga com o contracolonialismo de Nego Bispo.

foram plantados como sementes que permanecem germinando através de nosso (re)existir.

Sendo assim, se quisermos discutir, denunciar e encontrar um caminho para o combate do racismo linguístico herdado pelo processo de colonização, o legado deixado por Bispo é de grande ajuda para realizar tais motivações.

O racismo linguístico acontece quando a forma como se fala está ligada ao preconceito racial. Isso quer dizer que a língua não só carrega palavras e expressões racistas, mas também ajuda a reforçar a ideia de que certos grupos são inferiores. Esse tipo de racismo aparece, por exemplo, em metáforas e palavras que colocam pessoas negras em posição de desvantagem. Além disso, ele está presente em regras e políticas que valorizam o modo de falar de certos grupos e desvalorizam o de outros. Assim, a língua pode ser usada como uma forma de opressão. Isso quer dizer que a linguagem não só tem palavras racistas, mas também ajuda a manter ideias que colocam certos grupos como inferiores por causa da raça. Ele aparece em expressões e comparações que reforçam essas diferenças e mostram como a língua pode ser usada para oprimir (Nascimento, 2019).

O verso "Mesmo que queimem a escrita, Não queimarão a oralidade" é um dos pontos centrais do poema citado no início. Nele o autor faz um contraste entre a escrita e a oralidade. O racismo linguístico muitas vezes está atrelado ao desprezo pela oralidade, que é associada a grupos considerados "não letrados" ou "ignorantes", enquanto a escrita, em sua

forma mais normativa, é vista como a maneira legítima de comunicação e expressão intelectual.

A oralidade, mais do que um simples modo de se comunicar, é um pilar central das culturas negras e populares no Brasil. Ela não só produz e transmite conhecimentos, como também os preserva de geração em geração. Como lembra Paul Thompson (2002), a história oral não apenas amplia o olhar da história tradicional, mas também devolve a voz a quem foi silenciado pelas versões dominantes. Para autoras e autores como Verena Alberti (2004) e Alessandro Portelli (1997), a oralidade não deve ser vista como algo inferior à escrita, mas como uma forma legítima e profunda de construir memória, cheia de afetos, subjetividades e disputas de sentido. No universo afro-brasileiro, ela carrega ainda um peso ancestral e político. Beatriz Nascimento (2018) nos lembra que a palavra falada guarda as resistências, os valores e as visões de mundo que muitas vezes ficam de fora das narrativas oficiais. Por isso, valorizar a oralidade é reconhecer sua força como tecnologia cultural e como forma de enfrentar e resistir a estruturas coloniais de poder e saber.

Maurice Halbwachs (1990), evidenciou o conceito de memória coletiva, ressaltando que as lembranças e saberes de um grupo são construídos socialmente e compartilhados entre seus membros, formando uma identidade comum (Halbwachs, 1990). Nesse sentido, a memória coletiva, as tradições orais e a sabedoria ancestral são preservadas e transmitidas através da fala, resistindo ao racismo linguístico. A oralidade, portanto, constitui uma forma de afirmar a identidade cultural das comunidades marginalizadas. O poema sugere que, por mais que tentem

destruir a escrita — historicamente vinculada ao poder, à educação formal e ao controle —, a oralidade permanecerá como um meio de resistência e expressão da ancestralidade e da luta do povo.

Já em "Queimar os símbolos, mas não os significados" também podemos identificar um racismo simbólico,[2] onde por mais que os símbolos da cultura negra sejam desvalorizados ou destruídos, os significados desses símbolos permanecem. Mesmo que se tente queimar e apagar os símbolos — seja por meio da destruição das comunidades, das línguas, ou da repressão das formas culturais — os significados (a luta, a memória, as tradições) não podem ser apagados. Isso se conecta com a linguagem e cultura popular, que carregam significados profundos e invisíveis, muitas vezes negados ou desconsiderados pela sociedade dominante.

Entrando no debate acerca da comunicação e linguagem, a partir da perspectiva de Bakhtin, a linguagem é uma prática social marcada pelo dialogismo, ou seja, ela se constrói na interação entre os sujeitos e está sempre inserida em contextos concretos, carregando intenções, valores e ideologias.

Compreender um texto envolve não apenas seu aparato linguístico, mas também as ações sociais e cognitivas que ocorrem durante a

[2] O racismo simbólico é uma forma de resistência a mudanças nas relações raciais, onde os negros são percebidos como uma ameaça aos valores tradicionais americanos, como o individualismo e a ética do trabalho. Essa forma de racismo se baseia em crenças e sentimentos adquiridos socialmente, em vez de conflitos econômicos diretos. O conceito reflete a ideia de que os negros estão "indo longe demais" na luta por direitos iguais, desafiando o status quo das relações inter-raciais (Lima; Vala, 2004. pp. 402-408).

comunicação. A interação entre os atores na ação de linguagem é crucial, pois o texto ganha fluxo e significado conforme a dinâmica da comunicação entre eles. Essa interação permite que os interlocutores ajustem suas expressões e compreensões, garantindo que a comunicação seja relevante e eficaz (Guimarães, F.; Brisolara, V.; Sobral, A., 2020. p. 449-469).

Esse entendimento permite compreender o racismo linguístico, conforme discutido por Nascimento (2019), como um fenômeno que vai além de palavras ofensivas, manifestando-se também nas estruturas sociais que valorizam certas formas de falar e escrever, mas marginalizam outras. Assim, a linguagem, longe de ser neutra, pode funcionar como um instrumento de opressão, reforçando desigualdades históricas e sociais.

Com base nisso, o racismo linguístico se manifesta justamente quando determinadas variedades de linguagem são desvalorizadas ou discriminadas com base em preconceitos sociais, refletindo desigualdades e exclusões presentes na sociedade. Essa desvalorização impede que a diversidade linguística e cultural seja reconhecida como parte da interação social, limitando a competência comunicativa e a inclusão social. A filosofia de Nego Bispo é imprescindível nesse movimento que estamos traçando acerca do racismo linguístico presente no processo de comunicação e linguagem, uma vez que esse processo envolve uma gama de significações e está em constante transformação e em lugar de disputa, seja ela através do campo social ou por um mecanismo de poder estabelecido.

Nesse sentido, o presente trabalho buscará compreender as dinâmicas que a comunicação e a linguagem foram envolvidas nas origens dessa terra que chamamos de Brasil e que possui como herança, extremamente negativa, o racismo linguístico.Para isso, me apoiarei nos debates realizados durante a graduação, especialmente nas aulas da disciplina Comunicação e Linguagem, da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, em Niterói, no ano de 2024, juntamente com uma pesquisa histórica e bibliográfica, tendo como principal perspectiva a filosofia de Nego Bispo. Além disso, o "pretuguês" da reverenciada intelectual Lélia Gonzalez também ganhará forma em dado momento deste ensaio, junto às reflexões de bell hooks[3] sobre a língua e a teoria de Irandé Antunes sobre o ensino de língua portuguesa. Assim, comecemos do começo: As origens colonizadoras do racismo linguístico no Brasil. E depois travaremos um debate sobre o tempo presente: o racismo linguístico atualmente.

Nesse percurso, as palavras de Nego Bispo oferecem uma chave potente para pensarmos a linguagem como campo de disputa, criação e resistência:

> Por que o povo da favela fala gíria? Preenchem a língua portuguesa com palavras potentes que o próprio colonizador não entende. Enchem a língua como quem enche uma linguiça. E, assim, falam português na frente do inimigo sem que ele entenda. A favela adestrou a língua, a enfeitiçou. Temos que enfeitiçar a língua. Posso dize que sou feiticeiro, qual é o problema? Mas sou feiticeiro e

[3] A decisão de escrever o nome da autora com letras minúsculas foi tomada pela própria bell hooks como um gesto político, visando desafiar normas linguísticas e acadêmicas, uma vez que a atenção se concentra em sua obra e não na pessoa. Por isso, este texto respeita a preferência da autora, mantendo as iniciais do seu nome em minúsculas.

> milagreiro, porque sou politeísta e sei fazer o efeito tanto pelo milagre como pelo feitiço. (Bispo, 2023, pp. 4)

Ao trazer essa imagem potente da linguagem como feitiço, Bispo nos convida a romper com a ideia da língua como algo neutro ou natural. Para ele, o falar da favela é na verdade, um modo de reinventar a língua do colonizador, criando novos sentidos e formas de existência. Esse falar, nesse caso, não é apenas um recurso de comunicação, mas uma estratégia de resistência, subversão e afirmação de identidade.

As origens colonizadoras do racismo linguístico no Brasil

Tentando implementar o espírito do contracolonialismo de Bispo em minha escrita, tentarei inserir nesta seção do ensaio alguns provérbios africanos que possam dialogar com o tema específico que é o de explicar as origens do racismo linguístico no Brasil como uma grande consequência da colonização europeia sobre os povos africanos e afrodescendentes.

Os provérbios, presentes historicamente em diversas sociedades, são expressões poéticas e enigmáticas, sem autoria definida, que se transmitem de geração em geração, o que lhes confere um caráter de construção coletiva. Eles podem ser conhecidos por diferentes termos, como ditos, máximas ou sentenças, e possuem várias funções, como abrir ou encerrar histórias, educar, agradar, tomar decisões e criar um imaginário coletivo.

No contexto africano, os provérbios desempenham um papel central na comunicação, conectando oralidade e escrita. Em diversas sociedades africanas, como entre os Bantu, Yorubá e Akan, os provérbios mantêm uma

estrutura semelhante. A oralidade, embora complementada pela escrita nas sociedades contemporâneas, mantém uma força especial, especialmente nas tradições negro-africanas, onde a palavra, ao ser pronunciada, é considerada um elemento sagrado que possui poder e magia. Isso destaca a importância da sonoridade e da expressão verbal, que carregam um valor profundo nas culturas africanas (Dravet; Oliveira, 2017).

Existe um provérbio africano que diz que "Quando um ancião morre, é uma biblioteca que se queima." Quando se estuda sobre as sociedades africanas em qualquer momento da história, se identifica como isso faz sentido na maneira com a qual a oralidade e os testemunhos orais eram verdadeiros alicerces de suas histórias e memórias e “As palavras de um ancião são como o mel: doces e cheias de sabedoria”, outro provérbio africano que demonstra como a transmissão oral de saberes dos mais velhos é algo imensuravelmente rica e deve ser preservada e valorizada.

No entanto, quando olhamos para a História, vemos que, durante muito tempo, o Ocidente acreditou que os povos que não haviam desenvolvido a escrita, ou que viviam em sociedades baseadas em tradições orais, não possuíam histórias ou uma estrutura de memória legítima. Essa perspectiva desqualificou sistematicamente os saberes e as formas de registro de memória de diversas civilizações africanas, ameríndias e asiáticas. Para os estudiosos dessa época, a ausência de registros escritos significava a perda das narrativas sobre os feitos e as grandes figuras da história desses povos. Porém, a partir das últimas décadas do século XX, acadêmicos que estudaram as tradições orais de

diferentes sociedades africanas demonstraram que, ao contrário do que se pensava, esses grupos organizaram suas vidas, culturas e memórias de forma estruturada através da palavra falada (Santos, 2017). Um exemplo importante dessa forma de resistência é o papel desempenhado pelos griots, figuras centrais nas sociedades da África Ocidental, responsáveis pela preservação e transmissão oral das genealogias, mitos, histórias e saberes ancestrais. Como aponta Ki-Zerbo (2010) na Coleção da UNESCO, *História Geral da África*, Volume I, os griots não apenas memorizavam os acontecimentos históricos, mas também os interpretavam e atualizavam, sendo fundamentais para a continuidade cultural e histórica dos povos africanos. Isso evidencia que a oralidade, longe de ser uma ausência de história, é uma tecnologia própria de construção, transmissão e conservação da memória coletiva.

Na África Subsaariana, a palavra não era apenas uma forma de comunicação, mas também um elo essencial entre a humanidade e o divino. A oralidade desempenhava um papel central na organização social e cultural, permitindo que as histórias e os ensinamentos fossem transmitidos de geração em geração. Os povos africanos desenvolveram métodos sofisticados para preservar e reviver a memória coletiva, garantindo que o passado fosse lembrado e que os valores culturais fossem mantidos vivos (Santos, 2017). “A sabedoria de um povo está nas histórias que ele conta”, provérbio africano que reforça a importância da palavra dita como meio de perpetuar conhecimento e preservação da sabedoria cultural.

Quando os africanos foram trazidos como escravizados para o Brasil, suas ricas tradições culturais, especialmente aquelas baseadas na oralidade, passaram por um intenso processo de exclusão e desvalorização. Desde a travessia do Atlântico, foram forçados a abandonar suas terras, línguas, crenças e modos de vida, sendo submetidos a um sistema escravocrata que ignorava e inferiorizava a complexidade de suas culturas (Munanga, 2006).

Neste sentido, ao chegarem ao Brasil, enfrentaram um modelo de colonização que impôs a cultura europeia como padrão, valorizando a escrita como forma legítima de registro do conhecimento e da memória, enquanto a oralidade era tratada como primitiva ou inferior (Alberti, 2004; Silva, 2017). Com isso, a oralidade africana, elemento fundamental na transmissão de histórias, mitos, canções e rituais religiosos, foi reprimida e desqualificada como forma válida de produção e preservação de saberes.

Além disso, a imposição da língua portuguesa como idioma obrigatório colaborou diretamente para o apagamento das línguas africanas, dificultando a continuidade das práticas culturais e das memórias ancestrais (Ferreira, 2018). Assim, o silenciamento linguístico foi também uma estratégia de dominação e de rompimento com os laços comunitários e identitários dos povos africanos e afrodescendentes no Brasil.

Ademais, a tentativa de assimilação forçada ao catolicismo representou uma outra forma de repressão, já que as religiões africanas e seus rituais foram proibidos. Para os colonizadores, essas práticas eram vistas como supersticiosas e "selvagens". Como consequência, muitos

africanos foram obrigados a abandonar suas crenças e práticas religiosas, mas muitos conseguiram encontrar formas de manter suas tradições, adaptando-as ao novo contexto. A partir dessa fusão, surgiram religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda,[4] que preservaram e adaptaram elementos das crenças africanas, muitas vezes disfarçados para escapar da repressão. Como destaca Lélia Gonzalez (1988), essas práticas religiosas foram fundamentais para a construção de uma identidade negra no Brasil, ao mesmo tempo em que funcionaram como formas de enfrentamento ao racismo e à colonialidade. De modo semelhante, Kabengele Munanga (2006) argumenta que a permanência das religiões de matriz africana representa uma das expressões mais profundas da resistência cultural dos povos africanos no Brasil, operando contra a imposição de uma monocultura ocidental e cristã.

Assim, apesar de todos os esforços para silenciar e excluir as tradições africanas, essas práticas culturais conseguiram resistir e sobreviver ao longo dos séculos. Mesmo diante da marginalização, as tradições orais se mantiveram vivas, especialmente nas manifestações culturais populares como o samba, o maracatu, as festas populares e as danças. A resistência das culturas africanas, mesmo sob o peso da escravidão, é um testemunho

[4] A Umbanda é uma religião sincrética brasileira que combina elementos do espiritismo, catolicismo e tradições africanas, surgindo no início do século XX para atender às necessidades espirituais e sociais das classes populares, promovendo justiça e solidariedade. Por outro lado, o Candomblé é uma religião afro-brasileira que preserva as tradições e cultos africanos, especialmente dos povos iorubás, nagôs e jejes, focando na veneração de orixás e enfatizando a conexão entre o sagrado e o humano, funcionando como um espaço de resistência cultural e espiritual. Ambas as religiões refletem a busca por identidade e dignidade entre comunidades marginalizadas no Brasil (Marques, 2017. pp 82-89).

da força e da resiliência desses povos, que conseguiram preservar suas memórias e identidades, as quais hoje fazem parte essencial da cultura brasileira.

Tempo presente: o racismo linguístico atualmente

A partir das reflexões anteriores sobre a origem do racismo linguístico no Brasil, com o intuito de entendermos como há mais de 500 anos vivemos nesse contexto, no qual somos frequentemente obrigados a fugir de nossas origens afrodescendentes e vivenciar a cultura branca europeia ocidental, onde os seus códigos de conduta não permitem nossas formas plurais de expressar-se, se comunicar através dos nossos dialeto, etc.

Agora entrando na contemporaneidade, com a promulgação da primeira constituição republicana, em 24 de fevereiro de 1891, todos os analfabetos, em sua imensa maioria negros e indígenas, perderam o direito ao voto e o direito de serem eleitos, assim como também foram cerceados o direito de falar as suas línguas, de praticar os seus cultos, de festejar, etc., criminalizando e/ ou impondo uma série de dificuldades para manter vivos todos os símbolos e as significações dos modos de vida (Brasil, 1891). Neste momento, foi estabelecida uma nova fase para o racismo linguístico: ele estava sendo regulamentado.

Com isso, ocorreu o favorecimento do português formal, associado à elite branca, enquanto as línguas e formas de falar das populações negras e indígenas eram marginalizadas. A ideia de "civilização" da nova República buscava forçar essas populações a se assimilarem aos padrões da cultura

dominante, desvalorizando suas expressões linguísticas. A centralização cultural e a educação voltada para o ensino do português formal, sem considerar as línguas e dialetos das camadas populares, reforçaram o racismo linguístico e aprofundaram a exclusão social desses grupos (Carvalho, 2002. pp. 40).

Avançando um pouco no tempo, temos uma nova Constituição, a de 1988, chamada por muitos de "Constituição Cidadã". Esta contribuiu para o combate ao racismo, em que o artigo 5º valoriza a igualdade de direitos e a proibição de discriminação de qualquer natureza, incluindo a racial. Embora não trate diretamente do racismo linguístico, ela promoveu a valorização da diversidade cultural e linguística do Brasil, reforçando os direitos das populações negras, indígenas e outras comunidades historicamente marginalizadas[5] (Brasil, 1988). Além disso, temos a Lei 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da cultura afro-brasileira nas escolas e deve-se reconhecer e combater práticas discriminatórias,incluindo a desvalorização das variantes linguísticas dessas populações[6] (Brasil, 2003).

[5] Antes da Constituição de 1988, o Brasil teve outras Constituições ao longo de sua história, como as de 1824, 1891 (citada anteriormente), 1934, 1937, 1946 e 1967. No entanto, a de 1988 é considerada um marco por sua centralidade na garantia dos direitos civis, sociais e culturais, especialmente após o período da ditadura militar.

[6] A Lei nº 11.645/2008 atualizou a Lei nº 10.639/2003, tornando obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena em todas as escolas públicas e privadas do Brasil, em todos os níveis e modalidades de ensino. Essa legislação exige a inclusão de conteúdos que valorizem as contribuições históricas, sociais, econômicas e culturais desses grupos para a formação da sociedade brasileira, buscando combater o racismo e a exclusão. (Brasil, 2008) Essas conquista reflete o impacto da atuação persistente dos movimentos sociais negros, especialmente do Movimento Negro Unificado (MNU), fundado em 1978, em um contexto de repressão da ditadura militar e de negação das identidades negras no Brasil. O MNU denunciou publicamente o racismo institucional, lutou pela valorização das raízes africanas na formação da sociedade brasileira e pressionou o Estado a reconhecer a diversidade cultural e linguística da população negra.

No entanto, será que isso de fato está sendo posto em prática ou, assim como tudo que é derivado dos saberes das comunidades negras, está sendo negligenciado? A resposta é bastante óbvia, sendo que a intenção deste texto é justamente denunciar o objeto de nosso tema. Ao observar nossa sociedade atualmente, é perceptível como é corriqueiro para aqueles que vêm de uma família preta, pobre e/ou periférica no Brasil, já terem passado pelo racismo linguístico.

Contudo, a presença das pessoas negras nas periferias urbanas é uma consequência histórica e social de um longo processo de marginalização e exclusão. Esse fenômeno é alimentado por um conjunto de fatores interligados, como o racismo estrutural,[7] a falta de oportunidades, a herança da escravidão e a pobreza, que continuam a afetar as condições de vida da população negra no Brasil. Quando ocorre suas inserções em espaços de sociabilidade fora dos seus territórios de origem que seriam os seus lares, suas famílias e comunidades, os indivíduos passam por processos de constrangimento e discriminação por

---

A legislação de 2003 deve ser entendida como uma resposta tardia, porém fundamental, às reivindicações históricas desses movimentos, que exigiram uma educação que rompesse com a invisibilização da contribuição negra e promovesse o respeito às diferenças étnico-raciais desde os espaços escolares (GOMES, 2005; RAMOS, 2005; MUNANGA, 2003)

[7] O racismo estrutural refere-se à forma como o racismo está incorporado nas instituições sociais, políticas e econômicas, perpetuando desigualdades raciais de maneira sistemática. Ele se manifesta não apenas por meio de atos de discriminação individual, mas também através de normas, práticas e políticas que favorecem grupos raciais dominantes, resultando em desvantagens para grupos marginalizados. Essa forma de racismo é insidiosa, pois muitas vezes é normalizada e invisibilizada, dificultando sua identificação e combate (Almeida, 2019).

não falarem a língua portuguesa de acordo com o padrão que se espera e que foi imposto desde as raízes colonizadoras.

Valentin Volochínov (2013), afirma que a relação entre a linguagem e a expressão na civilização é intrínseca, pois a linguagem serve como um meio fundamental para expressar sentimentos, ideias e necessidades humanas. A expressão é condicionada pela linguagem, que, por sua vez, é moldada pelas experiências sociais e culturais. Assim, a linguagem não apenas facilita a comunicação, mas também reflete e constrói a realidade social e cultural da civilização.

Desta maneira, as condições sociais afetam a formação da linguagem ao moldar as normas, valores e significados que são atribuídos às palavras e expressões. A interação entre diferentes grupos sociais e suas experiências compartilhadas influencia a evolução da linguagem, incluindo a criação de novos termos e significados. Além disso, a linguagem reflete as hierarquias sociais e as dinâmicas de poder, impactando como as pessoas se comunicam e se expressam dentro de suas comunidades (Volochínov, 2013. p. 131-156).

Com escolas que foram constituídas de acordo com esses padrões e que contribuíram e contribuem para que tal norma linguística seja utilizada e é cobrada de maneira substancial, acaba não havendo espaço para outras formas de comunicação e linguagem, como pelas vias orais, ou para outros tipos textuais que fujam desses padrões. A partir desse processo, o racismo linguístico ganha espaço nessa limitação de se considerar o texto apenas como um conjunto de elementos linguísticos, ignorando a diversidade e a complexidade das formas de expressão. Essa

visão reducionista pode marginalizar variedades linguísticas associadas a grupos sociais, principalmente negros, reforçando estigmas e desigualdades. Quando uma pessoa negra utiliza uma forma de linguagem que não é considerada norma ela pode ser vista como menos capacitada ou educada, prejudicando suas chances de acesso a melhores empregos, educação de qualidade e outras oportunidades. Esse processo caracteriza o epistemicídio, conceito elaborado por Boaventura de Sousa Santos e discutido por sueli carneiro como o silenciamento e desqualificação dos saberes produzidos por grupos oprimidos, especialmente os negros e as mulheres negras. Esse processo nega a legitimidade do conhecimento desses sujeitos e compromete sua autoestima e capacidade cognitiva, especialmente no ambiente educacional. Ao desvalorizar suas formas de saber, também se nega sua racionalidade e o direito de serem reconhecidos como produtores de conhecimento (Carneiro, 2005).

Em “Análise de Textos: fundamentos e práticas" de Irandé Antunes (2010), algumas críticas são apresentadas em relação ao ensino da língua portuguesa das escolas e à abordagem tradicional dos textos. O texto aponta que o foco exclusivo em questões gramaticais, especialmente aquelas relacionadas à norma-padrão, pode levar à negligência de outros componentes fundamentais para a comunicação relevante e socialmente adequada. Há também as críticas à ineficácia do ensino que não desenvolve as competências necessárias para a atuação significativa dos alunos na vida social, destacando a falta de abordagem de questões como coesão, coerência e intertextualidade (Antunes, 2010).

Nadando contra esta corrente e fazendo uma denúncia, temos a intelectual Lélia Gonzalez que constituiu uma teoria acerca desse tema. Segundo ela, os elementos linguísticos negros, muitas vezes desvalorizados, são encobertos pelo véu ideológico do branqueamento,[8] que busca homogeneizar a sociedade brasileira sob uma ótica eurocêntrica. Esse processo de branqueamento se reflete nas classificações de "cultura popular" e "folclore nacional", termos que, ao serem usados para descrever práticas culturais de origem africana, acabam por minimizar e distorcer a importância das influências negras.

Sendo assim, o racismo linguístico se manifesta aqui, pois as formas de falar dos afrodescendentes são estigmatizadas como "incultas" ou "inferiores", uma vez que se distanciam do padrão linguístico europeu. Essa hierarquização linguística está profundamente ligada ao racismo estrutural, pois busca deslegitimar e marginalizar as formas de expressão dos negros, reforçando uma visão distorcida de suas culturas e línguas:

> O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo [...]. (González, 2019. pp 332)

Nesse contexto, foi através da oralidade que Lélia introduziu o conceito de amefricanidade como uma categoria linguística, influenciada

[8] O "branqueamento" foi uma ideologia e prática social racista no Brasil que buscava promover a assimilação da população negra à cultura branca, visando a "melhoria" da raça. Impulsionado pela elite branca, que considerava o negro como inferior, o processo tinha como objetivo extinguir a presença negra na sociedade, promovendo a miscigenação como forma de diluir características raciais. Esse fenômeno impactou a identidade negra, gerando conflitos internos e baixa autoestima, ao mesmo tempo em que reforçou a autoimagem da elite branca como padrão de humanidade (Bento, 2003).

pelo dialeto da senzala. Ela afirma que o que ela denomina como *pretuguês* é, na verdade, uma evidência da africanização do português falado no Brasil (González, 1988, p. 70). Ela aponta, de forma irônica, como alguns zombam daqueles que falam “Framengo” em vez de "Flamengo", chamando-os de ignorantes por falarem “errado”, sem perceber que o som do "r" no lugar do "l" reflete uma característica linguística de idiomas africanos, nos quais o "l" não existe. Nesse sentido, a verdadeira ignorância está na falta de entendimento sobre essas marcas linguísticas. Ao mesmo tempo, essas mesmas pessoas elogiam aspectos da fala brasileira, como a omissão do "r" nos infinitivos ou a condensação de "você" para "cê" e "está" para "tá", sem perceber que também estão falando o "pretuguês" (González, 2018, p. 208).

Assim, a compreensão da linguagem como um fenômeno social e interativo é crucial para combater o racismo linguístico e promover uma educação que valorize todas as formas de expressão. Mas também entender que aqueles que optam de alguma forma em se inclinar para as normas colonizadoras/opressoras, não está de forma alguma traindo o seu povo ou a sua cultura, suas crenças, sua ancestralidade... Pelo contrário, conforme bell hooks (2010) bem demonstra em seu ensaio intitulado “A língua”, inscrito em sua obra *Ensinando a transgredir: A educação como prática de liberdade*, viver num contexto como o evidenciado ao longo deste ensaio, faz com que se encontre maneiras de que as formas de se comunicar e de se expressar sobrevivam e permaneçam, às vezes precisando utilizar da cultura que foi imposta para poder simplesmente

sobreviver e lutar, mas ainda encontrando meios de utilizar a linguagem como instrumento de poder e resistência (hooks, 2017. p. 223-233).

Com isso, a oralidade, como forma legítima de construção de memória e resistência, devolve a voz aos sujeitos historicamente silenciados pelas estruturas coloniais e racistas. Ao valorizar as expressões orais das culturas negras, enfrentamos o racismo linguístico que desqualifica seus modos de falar e pensar, abrindo espaço para um contracolonialismo que reivindica o direito à diversidade linguística e cultural como parte essencial da luta por justiça social:

> Certa vez, fui questionado por um pesquisador de Cabo Verde: "Como podemos contra colonizar falando a língua do inimigo?". E respondi: "Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las. Por exemplo, se o inimigo adora dizer desenvolvimento, nós vamos dizer [...] que o desenvolvimento é uma variante da cosmofobia. Para enfraquecer o desenvolvimento sustentável, nós trouxemos a biointeração; para a coincidência, trouxemos a confluência; para o saber sintético, o saber orgânico; para o transporte, a transfluência; para o dinheiro (ou a troca), o compartilhamento; para a colonização, a contracolonização... e assim por diante. (Bispo, 2023. pp. 3)

Portanto, mesmo que os opressores pensem que a gente fraquejou de alguma forma, que estamos abandonando o cerne daquilo que nos constitui, ao contrário disso: estamos contra atacando da nossa maneira ou, como mesmo Nego Bispo diz, estamos contracolonizando.

Conclusão

A análise do racismo linguístico no Brasil revela uma complexa relação entre linguagem, cultura e identidade, mostrando como a colonização europeia influenciou a percepção e o valor das expressões

linguísticas das comunidades afrodescendentes. A marginalização das línguas e dialetos afro-brasileiros não só reforça estigmas sociais, mas também silencia vozes que são essenciais para a construção de uma sociedade mais plural e justa.

As ideias de Nego Bispo, como a "descolonização do pensamento" e o conceito de "contracolonialismo", que valorizam as práticas e culturas dos povos colonizados como formas de resistência à imposição colonial, articulam-se com a teoria de Lélia Gonzalez sobre a desvalorização dos elementos linguísticos negros, frequentemente encobertos pelo véu ideológico do branqueamento, e sua crítica à homogeneização da sociedade brasileira sob uma ótica eurocêntrica. Ambas as perspectivas dialogam com a luta antirracista e com a valorização das culturas quilombolas, sendo fundamentais para compreender a importância de reconhecer e legitimar as diversas formas de expressão cultural presentes nas favelas e comunidades negras. Esses conceitos desafiam a norma-padrão da língua portuguesa, que muitas vezes atua como instrumento de exclusão e silenciamento, deslegitimando outras formas legítimas de falar e existir.

Além disso, a educação tem um papel crucial na desconstrução do racismo linguístico. Para isso, é preciso que o currículo escolar não apenas ensine a norma-padrão, mas também celebre e respeite a diversidade linguística e cultural do Brasil. A criação de políticas públicas que promovam a inclusão e valorizem as culturas afro-brasileiras é essencial para construirmos um futuro mais justo, onde todas as vozes sejam ouvidas e respeitadas.

Em última análise, a luta contra o racismo linguístico é também uma luta pela dignidade, pela identidade e pelos direitos das populações afrodescendentes no Brasil. Só assim poderemos avançar para uma sociedade mais equitativa e inclusiva.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. História oral: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ANTUNES, Irandé. Noções preliminares sobre o texto e suas propriedades. In: Análise de textos: fundamentos e práticas. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

BRASIL. Constituição da República do Brasil. 24 fev. 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituiçao91.htm. Acesso em: 07 dez. 2024.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 dez. 2024.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Lei para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira".

CARVALHO, José Murilo de. Cidadania no Brasil: o longo caminho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

DRAVET, F. M.; OLIVEIRA, A. L. Relações entre oralidade e escrita na comunicação: Sankofa, um provérbio africano. Miscelânea (Assis Online), v. 21.

FERREIRA, Aurélio Miguel. Racismo linguístico: os instrumentos de poder da linguagem. São Paulo: Pólen, 2018.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: SILVA, Petronilha B. (Org.). Lélia Gonzalez. São Paulo: Zahar, 2020. (Texto originalmente publicado em 1988).

GUIMARAES, Fernanda; BRISOLARA, Valéria S.; SOBRAL, Adail. Gêneros textuais e/ou gêneros do discurso? Um olhar da perspectiva dialógica da linguagem sobre o gênero. Revista Educação e Linguagens, Campo Mourão, v. 9, n. 18, edição especial, 2020.

hooks, bell. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? Revista da ABPN, v. 4, n. 8, 2012. Disponível em: http://goo.gl/7ZdCs7. Acesso em: 05 ago. 2025.

KI-ZERBO, Joseph. A tradição oral e sua metodologia. In: UNESCO. História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África. Vol. I. 2. ed. São Paulo: Ática, 2010. p. 173–190.

LIMA, M. E. O.; VALA, J. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. Estudos de Psicologia, Natal, v. 9, n. 3, p. 401-411, 2004.

MARQUES, Francisco Cláudio Alves. Algumas considerações sobre Umbanda e Candomblé no Brasil. In: Revista Contemplação, Passo Fundo: Faculdade João Paulo II, 2017, n. 15, p. 82-89.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, quilombos: modos e significados. Brasília, DF: UnB/INCTI, 2015.

SANTOS, A. B. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. História da África e do Brasil afrodescendente. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. Racismo brasileiro: uma história da formação do país. São Paulo: Todavia, 2022.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Educação para as relações étnico-raciais no Brasil: marcos legais e orientações curriculares. Brasília: MEC, 2017

resenhas

RESENHA

A construção da Liberdade, ou como uma Revolução de escravizados abalou o mundo?

resenha de PEREIRA, Bethânia Santos. "*Revolução Haitiana: a Revolução de escravizados que abalou o mundo*". (2025)

Erika Camila Pereira Nunes*

Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p916-927

resumo

Esta resenha objetiva analisar e descrever a obra "Revolução Haitiana: a revolução de escravizados que abalou o mundo", escrito pela pesquisadora doutoranda Bethânia Pereira e lançado em 2025. Destaca-se sua relevância para os estudiosos da relação entre Modernidade, Escravidão e Capitalismo Racial.

PALAVRAS-CHAVES: Escravizados; Haiti; liberdade; Revolução

* Graduanda em História-Licenciatura pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Membra do Odisseia: Núcleo de Pesquisas Abdelmalek Sayad, no qual integra o projeto Colonialismo, Estado e Guerras, financiado pelo CNPQ. Contato: erikacamilapereiranunes@gmail.com

A construção da Liberdade, ou como uma Revolução de escravizados abalou o mundo?

Erika Camila Pereira Nunes

PEREIRA, Bethânia Santos. *Revolução Haitiana: a Revolução de escravizados que abalou o mundo*. Curitiba: Juruá. 2025.

Como meio milhão de escravizados, vindos de diversas regiões do continente africano, conseguiram consecutivamente, abolir a instituição da escravidão, derrotar três dos maiores impérios da modernidade e fundar um estado independente? De que maneira o mundo reagiu a esse feito? O que ele representou numa dimensão local e global? Quem foram os sujeitos envolvidos e pelo que eles lutaram durante treze anos? Como mobilizaram o repertório político da época e tensionaram importantes espaços de debate público em prol de um significado real de Liberdade, Igualdade e Cidadania? Essas são algumas das questões que norteiam o livro *Revolução Haitiana: a Revolução de escravizados que abalou o mundo*.

Lançada em 2025 e publicada pela Editora Juruá, a obra é fruto do trabalho da doutoranda em História Cultural Bethânia Santos Pereira, pesquisadora pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Também atua como professora da rede pública de ensino, o que é refletido pela fluidez e didática em que o livro é escrito. A autora tem se empenhado em compreender a história do Haiti por ele mesmo e privilegia a percepção e narrativa não-eurocêntrica das experiências de construção dessa nação, dialogando assim com vários pensadores caribenhos e haitianos ao traçar uma crítica apurada para o *corpus* documental disponibilizado pelos sujeitos coloniais.

Logo, seu objetivo é retomar a história da Revolução Haitiana, suas raízes africanas, a relação com o colonialismo e a escravidão, até as

consequências da independência para o próprio país e para o mundo a partir de uma narrativa histórica oposta à perspectiva do "excepcionalismo haitiano" (Pereira, 2025, p. 10-11). Assim, os cinco capítulos são atravessados pelo comprometimento em entender essa história dentro de um panorama de sociogênese[1] em que cabem ressaltar a acumulação do capital, o desenvolvimento do capitalismo racial e a tentativa de cientificização e patologização do *negro*. A culminância desses processos é a contestação veemente de tais ideias formuladas pela branquitude europeia do século XVIII.

Seguindo essa perspectiva conectada, a autora faz um longo recorte temporal, se estendendo do século XV, com a chegada de Cristóvão Colombo às ilhas da América Central, até meados de 1825, quando a independência é finalmente reconhecida pela França e o Haiti oficialmente deixa de ser "São Domingos". Perfaz esse caminho com o intuito de defender a tese de que a Revolução Haitiana abalou o colonialismo e as hierarquias raciais que o estruturavam, tanto através da politização da raça, do tensionamento de ideais incompletos expostos nos debates da Revolução Francesa, quanto devido a sua repercussão que influenciou sobremaneira a ocorrência da ampliação de tais debates pelo espaço atlântico. Dessa forma, enfoca a agência política desse evento no espectro do Atlântico Negro analisado por Paul Gilroy.

Junto a traduções, mesmo tardias, de autores clássicos sobre o tema como o trinidadiano Cyril James (2010), o estadunidense Laurent Dubois

[1] Formação e desenvolvimento de uma dada sociedade a partir dos seus aspectos históricos e socioculturais.

(2022), o britânico-mauritano Sudhir Hazareensingh (2022); e publicações mais recentes de autores brasileiros como Marco Morel (2017) e Everaldo de Andrade (2019), a obra cumpre a tarefa de preencher a lacuna ainda presente nesse pouco explorado campo de estudos, mesmo após 221 anos da Revolução. Esse silêncio é a marca de um Haiti "excepcional", retrato precedido pelo colonizador, que reduz dois séculos de história à dita "transição de primeira república negra da América a país mais pobre do Ocidente" (Pereira, 2020, p. 3).

Diante disso, é importante destacar que o livro é inovador para a historiografia brasileira porque foge dessa narrativa e é o primeiro, escrito por uma brasileira, que descreve minuciosamente o processo ocorrido na ilha, espaço que não está inteiramente reservado nas obras aqui produzidas e acima mencionadas, em que, apesar de configurarem-se como excelentes trabalhos, reservam apenas duas dezenas de páginas em cada um dos livros para abordarem o evento, podendo causar confusão ao leitor não especializado. Mediante isso, soma às poucas pesquisas aqui produzidas sobre o Caribe e as ilhas insulares, de forma sintética e acessível, com uma linguagem que poderá ser compreendida por qualquer leitor interessado em entender o desenrolar dos eventos insurrecionais e seus significados mais amplos, acolhendo assim a proposta de democratização do conhecimento da qual emerge.[2]

[2] Esse livro resulta não só das pesquisas já encaminhadas pela autora, mas também pela proposta surgida após a apresentação no 113º Podcast do canal História FM (2022), coordenado pelo Dr. em História, Icles Rodrigues, o qual também organiza e prefacia o texto, inserido dentro de uma coletânea maior chamada *Coleção História FM*.

No primeiro capítulo, analisa a sociedade pré-revolucionária, ao discorrer sobre suas características geográficas e as divisões sociais e raciais que nela se tornam amplamente reforçadas a partir da segunda metade do XVIII, após a Guerra dos Sete Anos. Apresenta ao leitor o *Ayti* montanhoso e diverso em que eclodiu o movimento de escravizados, indígenas, negros livres e libertos que ficou conhecido como Revolução Haitiana (1791-1804). A começar por afirmar que a ilha, outrora habitada por milhares de aborígenes *Taínos*, devido a sua experiência pioneira com o violento processo de colonização, torna-se um território de extensão dos domínios espanhóis, então rebatizada como *Hispaniola*. Durante a ocupação, sofreram ataques de piratas holandeses e franceses e, por isso, se afastaram do lado ocidental, se espalhando para as regiões de Cuba e México em busca de ouro, abrindo assim espaço para disputas pelo domínio da ilha. Ao que permitiu à França reivindicar para si a propriedade desta parte da ilha entre 1640-97 e, após isso, começar a cultivar *plantations* de açúcar, índigo e café, carecendo cada vez mais da mão de obra escrava no final do século.

Formada, no início, por *flibusteiros* (piratas) e *boucaneiros* (vendedores de carne defumada com a técnica indígena *boucan*), a sociedade começava a tomar contornos raciais que a marcariam até o fim do período revolucionário. As gerações futuras de homens brancos reivindicariam ascendência "europeia" desses agentes e dos *engajados*, brancos pobres que vinham à ilha em busca de melhores condições de vida. Os negros, alforriados ou nascidos livres (mulatos/mestiços/homens de cor), levariam consigo as marcas ou da ascendência africana dos

escravizados ou de pais nascidos com a *cor da barbárie*, pois independente da tonalidade e da condição social, naquela ilha, todos passaram a ser diferenciados.

Nesse contexto, a autora, ao destacar o ponto chave em que surgem as distinções raciais naquela sociedade, demonstra como as dinâmicas de escravidão e liberdade se tornaram complexas devido a utilização de instrumentos de hierarquização racial cada vez mais úteis à imposição de uma linha de cor: o instrumento jurídico do *Code Noir* (1685), o instrumento marcial da *Maréchaussé* (1733) polícia rural que prendia escravizados fugitivos de *plantation*, os *marrons*, e as patologizantes taxonomias pseudo-científicas de antirrevolucionários como o advogado colonial Moreau de Saint-Méry[3] (1796). A complexidade se reportava, pois, esses instrumentos eram meios dificultadores de solidariedade racial, uma vez que, por eles tanto se institucionalizava o negro como propriedade, se concedia acesso à cidadania francesa (se esses servissem à metrópole prendendo outros fugitivos) e se aprofundavam as desigualdades raciais ao legitimar o preconceito racial.

Em última análise, são expostos dois elementos direcionadores da revolução: o fato de os escravizados vindos das diversas regiões do continente africano (sobretudo Oeste e Centro-Oeste) terem conseguido extrapolar o antro de violências coloniais e trabalho exaustivo nas *plantations* a partir da criação de espaços de fraternidade, sendo as

[3] Saint-Méry defendeu a existência de diversos “tipos humanos” (indo do mais escuro ao mais claro) baseado em uma mistura de 128 partes de sangue (europeu, africano e crioulo). Mulato, Quarteirão, Mestiço ou *Griffe* eram como se denominavam os resultantes de tais misturas. Em 1770 não podiam se vestir como os brancos, ter a mesma profissão ou sobrenome, bem como portar armas ou se quer “desrespeitá-los”.

danças e rituais (como a Calenda e o *Vaudox*) espaços de ressignificação da liberdade. A divisão tripartite dos departamentos da ilha (Norte, Oeste e Sul) também guiará o movimento revolucionário. Destaca um Norte efervescente, de circulação de muitas ideias e pessoas, sobretudo repleta de bandos guerrilheiros *marrons*, e que por isso mesmo será palco do início de tudo, bem como um Oeste marcado por alta produtividade (com mais de 300 *plantations* de açúcar, 800 de café e 1800 de índigo) que será invadido e disputado pelas potências europeias envolvidas, e ainda um Sul majoritariamente retrógrado e escravagista, mais próximo da Jamaica inglesa, onde os negros livres se juntarão aos brancos para debelarem a revolução.

No segundo capítulo, Bethânia esclarece um dos motivos pelos quais ela considera que o movimento tenha tido sucesso: a união de múltiplos esforços em diferentes frentes de atuação por parte de negros livres/libertos e de escravizados pelos ideais de cidadania, liberdade e igualdade racial. Enquanto os primeiros acharam meios legais de se apropriar do repertório surgido nos eventos revolucionários da metrópole, e mesmo antes deles já estavam se reportando à França sobre seus direitos, os escravizados se utilizaram de sua superioridade numérica. Esses logo se levantam, ao Sul, de forma autônoma, e no Norte após um jantar de organização da rebelião em 14 de agosto. A reunião culmina com uma cerimônia político-religiosa liderada pelo *hougan* Zamba Boukman. Vindo da Jamaica, ele convida todos a ouvirem a voz da Liberdade que falava em seus corações. Entre montanhas e plantations, por meio da *marronage* e

do vodu, os escravizados se apropriaram de táticas para lutar contra a escravidão e o sistema de plantation.

O terceiro capítulo dispõe do avanço dos movimentos insurrecionais dentre 1791-1794, período em que, para a autora, já se delineavam caminhos para a abolição. Os escravizados, mobilizados pelos homens de cor ou autonomamente, continuaram destruindo plantations e guerreando contra monárquicos e patriotas que não queriam efetivar seus direitos de cidadania. É nesse ponto em que novamente enfatiza a necessidade de se perceber o movimento como catalisador de diferentes reivindicações, e que dentre elas, a dos escravizados, amplamente ignorada, derivava de uma grande fonte de ideias revolucionárias vindas de África. Os Congos colaboraram muito com táticas de guerra, já que muitos dos recém-chegados tinham acabado de lutar na guerra civil por que seu reino passara.

Como movimentos que se tocaram, a virada para a Convenção Nacional deu uma guinada no movimento revolucionário em São Domingos e levou aos novos comissários, Sonthonax e Polverel, a agirem mediante as necessidades locais. Em 1793, os confrontos se reiniciam e como precisavam proteger a ilha (que estava em perigo de sofrer uma invasão militar devido à decapitação do rei Luís XVI que suscitou inimizades com a Espanha e Inglaterra), em 23 de agosto de 1793 foi decretada, por necessidade explícita do apoio militar dos exércitos escravos e *marrons*, a abolição da escravatura. O ato não só não impediu as temidas invasões como também escancarou os diferentes projetos de liberdade que destoavam quanto ao significado/operacionalização: enquanto os

comissários e proprietários queriam o retorno dos rebeldes às *plantations*, esses queriam cultivar seus próprios lotes de terra, adquiridos em meio ao processo revolucionário.

No capítulo quarto, explora-se a vida do líder mais reconhecido da revolução, o liberto Toussaint Louverture (1736/46 – 1803), que se apropriou do discurso da Liberdade Geral de forma carismática, a fim de unir os agora cidadãos franceses em um exército arregimentado tanto para defender a colônia dos estrangeiros quanto para reviverem-se os tempos de prosperidade da ilha. Uma vez provada a liberdade, era preciso diferenciá-la da vadiagem e do trabalho autônomo. Apesar de ser um grande estrategista, diplomata e administrador, como general e vice-governador de São Domingos, sua mão se torna pesada para os *cultivadores*.[4] Percorre sua trajetória desde a audácia de expulsar governadores franceses da colônia e dirigi-la quase autonomamente, à sua perda de capacidade em dialogar com as massas. Ao reforçar antigos códigos de trabalho e reapresentá-los na primeira constituição que decretava que ninguém jamais poderia ser escravo de outrem, os (ex)escravizados se levantam contra a situação. O trabalho livre, análogo à escravidão, não era emancipador. Com pouco apoio, acaba sendo levado preso em uma emboscada e é deportado para a França, onde morre.

No último capítulo, a autora conclui retomando a tese de como a guerra foi perpassada por contornos raciais e que isso fica mais evidente no final, quando as próprias correspondências pessoais dos generais

[4] Os *Cultivateurs* eram os ex-escravizados que, embora almejassem ser livres do árduo trabalho nas *plantations*, ainda eram obrigados a se engajarem nelas em nome da manutenção dos exércitos que estavam lutando pela conclusão da emancipação.

franceses, trocadas com Napoleão, elucidam que eles vieram cumprir as ordens de deportar os generais negros, trucidá-los e reescravizar a população. Torna-se evidente o componente do ódio racial e o desejo de "sustentar a guerra da cor branca contra as duas outras, com a pretensão de criar uma nova pele na colônia" (Pereira, 2025, p. 92). Argumenta que somente a fraternidade multirracial do Exército Nativo, coordenado pelo general Jean-Jacques Dessalines, numa força de 27.000 homens e mulheres é que possibilitou a vitória definitiva.

A politização da raça e o abalo ao colonialismo teriam se dado quando eles se desacorrentaram, das construções biológicas da raça, do ideal sobre quem eram e o que podiam fazer, e assim se uniram rumo à construção da cidadania haitiana. Expulsaram os exércitos espanhóis, britânicos e franceses, para além de decretarem a independência (1804); acerca das repercussões, o significado de liberdade local logo se universalizou pela América Latina, Índia e Grécia servindo de exemplo às sociedades escravagistas e as que queriam se tornar independentes.

Em suma, mesmo com um projeto político de bloqueio comercial forjado pela França e Espanha para que as noções de liberdade da ilha fossem cerceadas, o que gerou uma dívida de 150 milhões de francos em 1825, a construção da liberdade foi levada a cabo. Já que desde o processo revolucionário eles exclamaram que preferiam tornar tudo em cinzas do que serem acorrentados novamente, a tarefa de dessilenciar o passado das lutas negras abolicionistas no Caribe, no momento presente, serve para que se continue cobrando as devidas reparações ao país que com muito sangue, de fato, ampliou as noções de liberdade no Ocidente.

A construção da Liberdade, ou como uma Revolução de escravizados abalou o mundo?

Erika Camila Pereira Nunes

Referências bibliográficas

ANDRADE, E. Haiti: dois séculos de História. São Paulo: Alameda. 2019.

BULAMAH, R. C.; GOYATÁ, J.V.; PEREIRA, B. S. Para além do excepcionalismo: notas sobre “O estranho e o ordinário” de Michel Rouph Trouillot. Vibrant. n 17, v 1-5 pp. 2020.

DUBOIS, L. Os vingadores do novo mundo: a história da revolução haitiana. Niterói: Eduff. 2022.

HAZAREESINGH, S. O maior revolucionário das Américas: a vida épica de Toussaint Louverture. Rio de Janeiro: Zahar. 2021.

JAMES, C. Os Jacobinos Negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo. 2010.

MOREL, M. A revolução do Haiti e o Brasil escravista: o que não deve ser dito. São Paulo: Paco Editorial. 2017.

PEREIRA, B. Revolução Haitiana: a revolução de escravizados que abalou o mundo. Curitiba: Juruá. 2025.

RESENHA

Narratividade e insurgência em testamentos indígenas de Charcas na era das rebeliões:

resenha de BELMONTE, Alexandre. *"Família, morte e cultura material na era das rebeliões: nota de pesquisa sobre testamentos indígenas em Charcas (1750-1800)"*. (2024)*

Gabriel da Rocha Ucella**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p928-938

resumo

Estudamos fontes jurídicas cristãs sob o olhar de indígenas de Charcas do século XVIII. Tratam-se de notas de pesquisas sob o âmbito de um pós-doutorando em seus mais de dez anos de produção envolvendo o assunto. O autor se propõe a extrair os destalhes sobre corpos subalternos, suas linhagens ancestrais, suas práticas religiosas e seus aspectos da vida cotidiana. Em suma, discutir a potente capacidade narrativa desses testemunhos consiste no horizonte principal.

PALAVRAS-CHAVES: Narratividade; rebeliões andinas; testamentos

*O texto foi publicado como nota de pesquisa e se inscreve no âmbito de um pós-doutorado, supervisionado e assistido por Henrique Espada Lima, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

**Graduando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ucella.gabriel@graduacao.uerj.br; currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7628897634662235.

Narratividade e insurgência em testamentos indígenas de Charcas na era das rebeliões

Gabriel da Rocha Ucella

BELMONTE, Alexandre. Família, morte e cultura material na era das rebeliões: nota de pesquisa sobre testamentos indígenas em Charcas (1750-1800).[1] Revista Maracanan, Rio de Janeiro, v. 1, n. 35, p. 223–244, 2024.

Através de testamentos e inventários de nativos na Audiência de Charcas (antiga instituição jurídica hispânica onde se encontra a Bolívia), no século XVIII, Alexandre Belmonte[2] investiga estruturas familiares, a cultura material e as atitudes frente a morte, de amplos setores sociais. Manejando um corpo analítico que abrange mais de 30 testamentos de indígenas, de colonos e de padres, essas fontes viabilizam o acesso a inúmeros universos pertencentes ao contexto colonial: desvelam detalhes sobre corpos subalternizados, as suas linhagens ancestrais, as suas práticas religiosas e os seus aspectos cotidianos. É nesse sentido que o autor busca focar, principalmente, as vidas de nativos e de mestiços, avaliando as distâncias sociais entre estes grupos em seus círculos culturais, familiares e cotidianos. Portanto, nascidas no contexto das rebeliões no Alto Peru (atual Bolívia), buscaremos avaliar a potencialidade narrativa contida nesses monumentos hispano-americanos e captar, assim, os diferentes elementos inscritos na composição testamentária levantada.

---

[1] O texto foi publicado como nota de pesquisa e se inscreve no âmbito de um pós-doutorado, supervisionado e assistido por Henrique Espada Lima, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

[2] Docente de História da América Antiga e Colonial pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), onde também integra o corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em História. Participa de redes e projetos interinstitucionais voltados à história social, aos arquivos coloniais e às epistemologias periféricas, como o Núcleo de Estudos das Américas (UERJ), o INCT Proprietas, e o projeto Ciencia Andina (Universidad del Pacífico, Peru). É filiado à Latin American Studies Association (LASA). Centrando-se nos Andes Centrais do século XVIII, nos últimos anos, o estudioso vem se debruçando sobre formas de insurgências coloniais, práticas culturas e práticas jurídicas de nativos.

Narratividade e insurgência em testamentos indígenas de Charcas na era das rebeliões

Gabriel da Rocha Ucella

Procuramos escapar das grandes narrativas historiográficas, utilizando-se dos testamentos a fim de encontrar elementos marcantes da cultura material de sujeitos soterrados pela coerção colonial ao longo da época destacada. Grande parte deles derivam de uma provável iminência da morte; o período abrangido, afinal, foi tensionado por rebeliões populares – sobretudo de 1750 a 1780 –, levando os mais enfermos a realizarem os seus testamentos. Não por acaso, o foco da pesquisa gira em torno dos ecossistemas mais produtivos economicamente, dado que foram destes polos laborais – Potosí, La Plata, Oruro etc. – o maior núcleo de tensões políticas das sublevações (Belmonte, 2024, p. 228). Não obstante, pela escassa lucidez dada aos sujeitos sublevados, uma pertinente crítica é levantada pelo autor a uma tendência de uma parte da História Social. Criticando o exacerbado enfoque dado aos "índios de linhagem" e aos "*índios principales*", isto é, os influentes politicamente, o autor pontua que as figuras subalternizadas findaram no silêncio, limitando as compreensões acerca de outros agentes que estiveram em meio as rebeliões. Frente às dinâmicas constituintes do poder, é excepcional trazer ao debate o cientista haitiano Michel-Rolph Trouillot (2024, p. 67), no qual, ao produzir uma brilhante análise histórica e antropológica acerca dos rastros do poder nas narrativas, expõe-nos: "qualquer narrativa histórica é um conjunto específico de silêncios[...]". Consideramos valioso, portanto, destacar a importância do universo de ação desses corpos nativos suprimidos pela retórica colonial.

O material foi identificado e recolhido no Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia e no Archivo Histórico de Potosí-Casa de la Moneda,

entre 2019 e 2021. Das cláusulas testamentais, é possível captar informações intimamente valiosas: a etnia, a genealogia, o patrimônio, o credo religioso etc. Um exemplo concreto da sua potência se dá quando, através da cultura material, manifestam-se os contrastes sociais nas configurações familiares, em termos de posse e herança, de indígenas e de mestiços: a vestimenta, as mobílias, as ferramentas de trabalho e mesmo os objetos cotidianos; em outras palavras, o relativo grau de cada prosperidade (Belmonte, 2024, p. 225). Portanto, é substancial olhar atentamente às divergências contidas nas estruturas familiares e nos estamentos sociais. Recorrendo ao recorte analítico de 1750 em diante, nos convém, por um lado, captar os corpos explorados que encaminharam grande parte dos levantes. As rebeliões, mesmo que não eclodidas somente pelos trabalhadores (Belmonte, 2019, p. 93; Gerab e Resende, 1987, p. 58-60), resultam majoritariamente da insatisfação social dos mineiros, dos negros de *haciendas* e dos nativos das *obrajes* têxteis. Por outro lado, podemos estabelecer um olhar crítico acerca das posses e heranças, questionando até que ponto são capazes de estabelecer hierarquias sociais na estrutura colonial – ou mesmo, em um notável caso sublinhado pelo autor, de desvirtuar uma hierarquia familiar.

Neste rastro, o autor levanta um testamento realizado por Juan Mayta, indígena de La Plata, que, por se encontrar enfermo, antecipa o seu inventário quanto ao futuro tratamento do patrimônio. Contudo, a virada emblemática se dá quando Juan, mencionando os seus herdeiros – neto e filho, ambos chamados Thomas Mayta –, deserda-os, acusando-os de maus tratos e um completo desrespeito quanto à figura do pai:

> utilizando do poder e faculdade que por Leis Reais em tais casos está permitido a deserdar os filhos e netos legítimos, imediatamente por essa via e forma que mais houver lugar em direito, por esta cláusula, a ambos meu filho e neto, os deserdo, quito e aparto para sempre jamais, e os tenho por estranhos e alheios, e os excluo de todos os meus bens, que atualmente possuo, e os que vier a possuir no futuro, e especialmente, e notadamente daqueles que restarem por meu fim e morte. (Belmonte, 2024, p. 227, tradução do autor)

Além das motivações pessoais, as disposições jurídicas baseadas nas Leis Reais foram o respaldo principal mencionado por Juan em seu testamento: "Juan Mayta, afirma, vivendo em um período e local onde a estrutura familiar e a obediência paterna eram valorizadas acima de muitas outras virtudes sociais", rompe os laços de linhagem com os seus descendentes (Belmonte, 2024, p. 227). Curioso pontuar que, apesar de os mecanismos jurídicos coloniais serem construídos em favor da manutenção das hierarquias políticas e familiares, observamos um caso distinto. Mesmo frente à morte, o nativo reforça os seus poderes patrimoniais, impedindo os seus descendentes do recebimento e não sustentando materialmente a sua linhagem. Neste caso, faz-se evidente um elemento: esse ato pode ser visto como uma persistência de uma prática nativa, cujo principal objetivo é a resistência cultural da identidade nativa andina. Isto é, em detrimento da concretude do valor patrimonial, preza, à sua descendência, o valor "moral" de uma lição bem dada. Revela-se, assim, duas naturezas do testamento: a sua capacidade instrumental de sustentar ou não o poder de uma estrutura familiar e a sua possibilidade de servir como um ato de resistência cultural frente aos costumes europeus.

Narratividade e insurgência em testamentos indígenas de Charcas na era das rebeliões

Gabriel da Rocha Ucella

Atendo-se às divergências sociais contidas na cultura material, acreditamos que trazer os grupos subalternizados é mais rico à análise; mesmo que, desde o século XV, através dos relatos etnográficos de Américo ou de Colombo, construíra-se a imagem desses grupos como um composto anônimo bestial. Analogamente, no texto, os trabalhadores insurretos não fogem ao caso. Levantado pelo autor, conforme consta no diário do General Gelly, proprietário de minas de Chayanta do século XVIII, as suas presenças denotam um perigo eminente. Por um lado, evidencia-se o uso de expressões como "'*juntas de índios*'"; e "'*cuadrillas de indios*'", em signos expressando mais do que um notável perigo; isto é, uma perigosa abstração despersonificada. No entanto, havendo de fugir da rebelião liderada por Catari em sua proximidade, refugia-se com o seu protetor Francisco, o "seu criado indígena", no alto do Cerro da Gabia. Como aponta Belmonte, "fugindo do ataque de '*bando de indios*', somente o 'seu índio' tem nome[...]" (Belmonte, 2024, p. 230), separando o anônimo aglomerado perigoso a um nomeado. Pontual contraste do universo colonial, cujo aproxima indivíduos que ocupam lugares intimamente distintos. Mas não seria possível, através dessas ambíguas dinâmicas sociais, observar as formas de produção do indígena em sua agência? Ao situar Francisco somente como um "nomeado" a cumprir um papel de serviçal, acreditamos que o autor não aproveitou para expandir o olhar às possibilidades que o nativo teria por seu lado.

De todo modo, ao seguirmos pelo rastro da cultura material e dos aspectos cotidianos, um leque de análises se abre. Estimar o grau relativo de prosperidade de um nativo nos permite aventar: se trata de um nobre

curaca ou de um explorado das minas do alto Cerro de Potosí? As suas dinâmicas sociais mais se aproximam do meio urbano ou do rural? Curioso especular que, por meio do "valor" atribuído ao indígena, isto é, acerca do quão mais próximo da identidade hegemônica ele se aproxima, poderíamos questionar sobre como exatamente a ideologia colonial opera nesse meio; ou, conforme o autor, "quais eram as ideologias que marcavam suas distintas maneiras de pensar e agir, seus hábitos culturais" no vasto mosaico cultural hispânico do século XVIII (Belmonte, 2024, p. 231). Aprofundando-se no cotidiano, tal como Belmonte fez ao mencionar a educação dos nobres indígenas, poderia ser frutífero (Alaperrine-Bouyer, 2007 *apud* Belmonte, 2024, p. 232) cogitar em que medida a educação europeia, por um lado, viabilizou um curaca a se rebelar contra o sistema colonial. Afinal, a ideologia e a educação são tópicos convergentes que perpassam sob o âmbito das ideias. Contudo, por que não balizar olhar que privilegie, sobretudo, a agência do nativo frente às suas ideias? Em outras palavras, não seria mais profícuo apreender o ato insurgente do nativo – com a rebelião, por exemplo – como um desdobramento efetivado, sobretudo, por sua cosmologia ancestral?

As dinâmicas culturais não refletem trocas ingênuas desprovidas de intenções políticas. Pensar sobre os fluxos culturais em solo andino, da materialidade à mentalidade, é pensar em relações atravessadas por conflitos por poder. Os "símbolos em ação", como cita o autor são, sem dúvidas, um elemento efetivo por ser analisado em meio a esse processo (Hodder, 1982 *apud* Belmonte, 2024, p. 238). É nessa conjuntura tão acirrada do século XVIII que encontrar nos testamentos uma cultura

"puramente" andina – isso é, sem influências do invasor – se torna inviável. Seria possível, talvez, em testamentos do século XVI ou XVII? Se sim, quais fluxos culturais estariam presentes? De todo modo, no mestiço universo de Charcas, grande parte dos elementos linguísticos e culturais são permeados pela tentativa de hegemonia da Cristandade. Em diálogo com Morrone (2013, p. 3 *apud* Belmonte, 2024, p. 233), o autor discute o processo de adaptação e resistência cultural dos indígenas frente a "'incorporação de pautas culturais'" hispânicas: a língua, a crença, e todos os valores "que conferiam um estatuto superior numa sociedade onde o importante era não ser, mas parecer e valer mais'". Paolla Revilla Orías sublinha curiosos termos de valoração da época: na visão colonial, "qualidade", segundo a autora, era sinônimo de "valores socioeconômicos hegemônicos"; portanto, a identidade e a cultura material europeia (Revilla Orías, 2018, tradução do autor). Contudo, apesar dos intercâmbios políticos e culturais transcorridos na sociedade colonial hispano-americana, a autora peca ao retratar um total domínio vertical dos espanhóis sobre os nativos. A potencialidade do indígena, mais uma vez, é suprimida, deixando de lado uma brecha analítica que privilegie a agência do subalternizado, que, a despeito dos valores impostos pelo invasor, resistiu e escolheu quais valores lhe cabiam. Houve, decerto, um nódulo de coerções políticas por parte do Império espanhol; entretanto, importa-nos elencar precisamente o outro lado: as negações incorridas por parte do insurgente corpo indígena.

Excetuando-se a política, há ocasiões pelas quais transitamos entre a esfera religiosa e a esfera jurídica: a morte é um exemplo. Segundo Belmonte aponta, a morte não é um evento "mas sim um processo, que do

ponto de vista religioso e jurídico se inicia bem antes de que termine a vida de uma pessoa". Esse processo não envolve apenas o testador, em si, como atravessa sujeitos próximos ao seu âmbito afetivo e cultural. Uma problemática surge ao vermos que certas noviças, ao deixar a vida laica e ingressar na vida religiosa, realizam os seus testamentos, renunciando a todos os seus bens à Igreja – uma espécie de contrato em que os seus laços espirituais são solidificados (Belmonte, 2024, p. 234-235). Contudo, alcançando-se variados casos semelhantes, poderíamos indagar em que medida essas renúncias foram capazes de sustentar o ordenamento político cristão. Eram mais presentes em famílias *criollas* ou indígenas? Consoante o autor, acreditamos que, análoga à promoção de seus laços espirituais para com o corpo católico, "também promovia um contato íntimo entre algumas famílias crioulas e a Igreja, estreitando as relações sociais e econômicas". Aliás, a relação entre a Igreja e as elites econômicas constitui um oportuno espaço para o avanço de estudos acerca das hierarquias políticas familiares nos Andes.

Em todo caso, problematizar essas fontes para extrair ao máximo o seu poder narrativo constitui o nosso horizonte principal. À primeira vista, são apenas registros patrimoniais acerca dos últimos desejos de um indivíduo; todavia, ao fim e ao cabo, são instrumentos que carregam dinâmicas conflituosas relacionadas tanto ao mundo nativo quanto ao criollo: as estruturas familiares, as práticas religiosas e os atos de resistência cultural dos nativos. (Belmonte, 2024, p. 240). O trabalho de Belmonte no desvendamento dessas fontes é de suma importância para avançarmos em produtivos exames na temática: por exemplo, como as hierarquias

familiares poderosas se mantinham por meio das suas heranças? Como sistematizar um claro contraste quanto aos patrimônios de nativos e de criollos? Outrossim, como a cosmologia nativa andina pode sobressair frente a uma lógica patrimonialista do Estado espanhol?

Apesar da abrangência contida nas notas de pesquisa realizadas por Belmonte, acreditamos faltar uma clareza conceitual quanto aos âmbitos da morte e da cultura material. No contexto circunscrito, o que podemos entender por cultura material indígena? Dada a resistência cultural incorrida pelos nativos, como situá-la frente à imposição dos valores hispânicos? Em todo caso, as narrativas dessas fontes ainda contêm, decerto, múltiplas questões por serem delineadas. O tensionado fim do século XVIII, conturbado pelo resultado das imposições coloniais e exploratórias nas minas, ainda tem muito a nos revelar. Portanto, é substancial investigar os personagens explorados nos polos laborais e, apesar dos silenciamentos, buscar as suas presenças nos testamentos e diagnosticar o rico universo cultural no qual estão inscritos.

Referências bibliográficas

BELMONTE, Alexandre. Rebeliões Indígenas em Charcas (1780-1782): cosmovisão andina, messianismo e revolução. In: FALCON, José C; CARVALHO, Marieta Pinheiro de; SARMIENTO, Érica (orgs). Relações de poder no mundo ibero-americano: séculos XVIII-XIX. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.

GERAB, Kátia; RESENDE, Maria. A Rebelião de Tupac Amaru: Luta e resistência no Peru do Século XVIII. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 58-60.

REVILLA ORÍAS, Paola. 'Padre, já não toleramos seus abusos': gestões afro-indígenas para libertar um escravo (Charcas, século XVIII). In: BELMONTE, Alexandre; HUNEFELDT, Christine (orgs.). As minas e o cotidiano do mineral: experiências humanas coloniais. Rio de Janeiro: Estudos Americanos, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Silenciando o passado: poder e a produção na história; tradução Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024, p. 67.

RESENHA

Tributo, sociedade e revoltas no sertão:*

resenha de RODRIGUES, Gefferson Ramos. *"No sertão, a revolta: grupos sociais e formas de contestação na América portuguesa, Minas Gerais – 1736"*. (2024)

Marlos Santos da Cunha**

Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p939-948

resumo

O presente trabalho traça uma análise do livro "No sertão, a revolta: grupos sociais e formas de contestação na América Portuguesa, Minas Gerais - 1736", publicado em 2024 por Gefferson Rodrigues, observando os argumentos traduzidos pelo autor, discutindo sobre o desenvolvimento da narrativa e avaliando a publicação como um todo.

PALAVRAS-CHAVES: Relações sociais; revolta; sertão

*Deixo aqui expressos os meus agradecimentos ao Prof. Dr, Cândido Domingues pelo auxílio no processo de escrita e revisão deste trabalho, bem como aos pareceristas anônimos que o avaliaram.

**Graduando no curso de Licenciatura em História pelo Campus IV da Universidade do Estado da Bahia; E-mail: marlossantoscunha@gmail.com

RODRIGUES, Gefferson Ramos. No sertão, a revolta: grupos sociais e formas de contestação na América portuguesa, Minas Gerais – 1736. Belo Horizonte: Fino Traço, 2024.

O livro "No sertão, a revolta: grupos sociais e formas de contestação na América portuguesa, Minas Gerais - 1736", publicado no ano de 2024 e escrito por Gefferson Ramos Rodrigues, é resultado de sua dissertação de mestrado, apresentada no ano de 2009 à Universidade Federal Fluminense, sob orientação de Luciano Raposo de Almeida Figueiredo. Em 2015, Rodrigues concluiu o seu doutorado em história pela mesma universidade, sob a mesma orientação. Atualmente, é professor adjunto do curso de história da Universidade Federal do Oeste do Pará, onde desenvolve pesquisas voltadas às revoltas na América Portuguesa, assunto estudado por ele desde sua graduação e que, segundo o próprio, lhe instiga desde antes do ingresso na vida acadêmica (RODRIGUES, 2024, p. 11).

A obra tem como principal temática o conjunto de revoltas que se deram no ano de 1736, na região mineira do sertão do Rio São Francisco, fruto da insatisfação dos locais com a cobrança do imposto de capitação. O objetivo do trabalho é "o estudo da composição social do movimento" (RODRIGUES, 2024, p. 16), trazendo como hipótese a ideia de que "o tipo de participação desses agentes se caracterizou por certa autonomia baseada no próprio modo de formação da região" (RODRIGUES, 2024, p. 16). Para o desenvolvimento dos seus argumentos, o autor se vale de três capítulos que serão abordados separadamente nesta análise.

O primeiro deles tem como título “O sertão” e cumpre a função de trazer informações sobre o espaço, a povoação, a economia, a hierarquia social e a política tributária acerca do sertão do Rio São Francisco, situado da capitania de Minas Gerais. O primeiro momento trata da chegada dos bandeirantes paulistas e o seu estabelecimento no local, destacando a atuação do bandeirante Mathias Cardoso, integrante de uma família que se tornaria uma das mais importantes da região.

No tocante à economia, Rodrigues reitera a importância que a agricultura e a pecuária tiveram no estabelecimento dos colonos na localidade. Baseando-se, principalmente, nos estudos de Ângelo Carrara, o autor ressalta a importância destas atividades no sustento das minas no início do século XVIII, de modo que se estabelece naquele lugar um comércio agrícola estruturado. A partir disso, sendo o imposto de capitação cobrado individualmente com base no número de escravos de cada proprietário, o autor faz uma diferenciação entre a estrutura da posse e a estrutura da propriedade dos escravos no sertão do São Francisco, na qual a primeira é caracterizada pela quantidade de escravos de cada proprietário e a segunda pela quantidade de escravos de cada fazenda. Esta distinção se dá pelo fato de que naquele local uma única propriedade poderia ser composta por mais de um proprietário, de modo que o quantitativo de escravos por fazenda não representa o quantitativo de escravos por fazendeiro .

Acerca da composição social desta zona, Rodrigues dedica parte do capítulo para estudar duas importantes famílias: a família Afonso Gaya e a família Cardoso. São expostas suas posses, as atividades desenvolvidas por elas e, acima de tudo, a genealogia. A respeito desta última, o autor faz

uma descrição das funções exercidas por cada integrante da família, de seus arranjos matrimoniais e de sua descendência. Aqui a narrativa se torna um pouco densa e talvez confusa por conta da grande quantidade de e indivíduos descritos em um curto espaço de texto; no entanto, o autor apresenta a árvore genealógica das famílias estudadas, elemento que contribui significativamente para a compreensão daquilo que vem sendo trazido na discussão.

Finalizando a primeira seção, Rodrigues destrincha as relações comerciais no sertão. A partir disso fica evidente que, apesar de existir no local uma certa elite agrícola, também há a representação de pequenos proprietários que desenvolviam em suas terras atividades de subsistência, de modo que não obtinham lucro significativo de sua produção. Neste contexto, o autor finaliza o capítulo abordando a questão tributária, trazendo à discussão a cobrança do quinto e a figura do contratador.

O segundo capítulo recebe o título “A revolta” e trata principalmente da formação dos levantes, da ação dos revoltosos e das tentativas de repressão. De início o autor evidencia os problemas relacionados à questão tributária presente nas minas setecentistas, expondo a importância dos tributos para o reino, com destaque à relação de poder existente nessa cobrança e como esta influenciou para o desenvolvimento e a implementação do imposto de capitação. Baseando-se nisso, o texto discute a contrariedade da população do São Francisco com a cobrança deste tributo, uma vez que esta ação não considerava as especificidades do local. O principal argumento defendido por estas pessoas versava sobre a diferença de rendimentos da região mineradora e da região do sertão, posto que o produto da primeira já nascia como moeda de circulação,

enquanto o produto da segunda dependia dos lucros para estabelecer fundos para o pagamento dos impostos. Esta característica trazia sérias dificuldades para os pequenos produtores, pois o lucro de suas produções era voltado, quase que exclusivamente, à manutenção de sua propriedade.

Com isso, o autor dá início à discussão acerca das revoltas de 1736. O primeiro levante teria ocorrido exclusivamente com a participação de vadios e sido facilmente contido. Seguindo a narrativa, em 27 de maio de 1736 aconteceria a segunda revolta, desta vez no arraial de Montes Claros, com a participação tanto de populares quanto de poderosos. Neste ponto Rodrigues traz à luz o debate acerca da relação entre as classes inferiores e os grandes proprietários dentro do contexto da revolta, questionando a ideia de que o papel dos populares era, exclusivamente, servir de massa de manobra de acordo com o interesse dos mais abastados. Tal afirmação não se sustenta, pois, a pesquisa do autor mostra que no dia 24 de julho de daquele mesmo ano eclodiu uma terceira revolta, desta vez se iniciando no Brejo do Salgado de onde os rebeldes marcharam até São Romão, momento em que conseguiram ocupar o arraial e foi formado pelos revoltosos um "autogoverno", composto tanto de membros abastados quanto de populares em cargos de importância equivalente.

Para a execução de suas ações e o sustento da revolta os rebeldes se valeram, sobretudo, da violência e de roubos. Gefferson Rodrigues aponta que as pessoas que se manifestassem contra a revolta, ou de alguma forma fossem ligadas à cobrança da capitação, tinham suas casas e propriedades incendiadas como meio de ataque dos amotinados, podendo ainda sofrer das mais diversas formas de violação e humilhação pública como meio de lição. Além disso, como modo de garantir sua

própria subsistência e dar seguimento aos protestos, os insurgentes saqueavam os locais em que passavam. Tal elemento se tornou um ponto de divergência entre os grandes proprietários e os populares, dado que estes últimos viam nos roubos uma solução imediata para a sua situação de vulnerabilidade, enquanto os primeiros tinham como principal motivação a manutenção dos protestos em prol do fim da capitação, fator que traria mudanças permanentes.

Encerrando este capítulo o autor busca trazer um panorama sobre a repressão das revoltas. De início o texto trata da mobilização da região das minas para ajudar o sertão, principalmente encaminhando soldados que pudessem atuar no refreamento dos referidos levantes. Outrossim, Rodrigues mostra que também foram tomadas medidas em relação à população que não havia se amotinado, obrigando-a a acolher e oferecer mantimentos aos militares que fossem lutar contra a revolta, além de a mobilizarem para ajudar a reprimi-la sob a acusação de cumplicidade em caso de recusa. Ainda assim percebe-se que a contensão das revoltas não foi tão simples, pois os rebeldes tinham estratégias eficazes para driblar a repressão militar, evidenciando a articulação dos grupos, e que o número de militares era sempre menor que o de insurgentes, mostrando a fraqueza das minas diante de ataques rebeldes.

O último e menor dos capítulos recebe o título de “Os rebeldes”, e nele o autor destaca, principalmente, os fatores sociais da revolta, mas antes fala sobre o cuidado que os revoltosos tiveram em utilizar o pouco espaço de poder que conseguiram para tentar argumentar diretamente com o monarca através de representações feitas nos cartórios dos locais ocupados, a fim de que deste modo as suas solicitações fossem mais

facilmente atendidas. Feito este breve apontamento, Rodrigues parte para a análise da composição social da revolta, apontando mais uma vez a proposta de um governo autônomo no sertão junto com as posições de destaque e a nomeação de populares para cargos importantes dentro deste. É neste momento que o autor diferencia a elite das classes inferiores, revelando a composição da elite pautada nos militares, grandes proprietários, clérigos, etc., e a composição das classes inferiores baseada nos indígenas, escravos, forros, pessoas de cor e pessoas livres pobres. Isso mostra que a revolta foi um movimento heterogêneo que contou com a participação das mais diversas camadas sociais.

Seguindo com esta análise, Rodrigues expõe a dimensão social de outras revoltas, a exemplo do assalto do sal, em São Paulo, e da Guerra dos Mascates, em Pernambuco. Nelas o autor percebe uma ação das classes inferiores mediante uma compensação imediata da elite idealizadora daqueles movimentos, voltando então à ideia de massas de manobra citada anteriormente. Ademais, também é exposta a terceirização das desavenças, uma vez que era comum que as elites se valessem dos populares para resolverem seus imbróglios sem que tivessem que sujar suas próprias mãos de sangue. Ao comparar estes aspectos com os eventos de 1736 Rodrigues infere que ao longo destes acontecimentos os papeis de poder foram transitando entre a elite e as classes mais baixas, evidenciando-os acima de tudo como uma construção coletiva, diferenciando-os das demais ocorrências analisadas.

Concluindo o texto, o autor trata da punição aos revoltosos. A priori, é reiterado que apesar desta liderança conjunta as prisões recaíram principalmente sobre membros da elite, questão que se deu sobretudo

pela visibilidade que estas pessoas tinham, de modo que o medo causado com tais punições fosse mais disseminado, coibindo o surgimento de novas revoltas. Além disso, estes muitas vezes tiveram seus bens confiscados como meio de ressarcimento pelos danos causados ao longo dos movimentos rebeldes. Por fim, Rodrigues fala sobre os meios de burlar estas punições, abordando principalmente a concessão de perdão pelo rei, fator que levou muitos revoltosos a voltarem a pagar a capitação como meio de conseguir o perdão real e se livrar das penas.

De maneira geral, o livro possui um texto fluido e contundente, com informações que se entrelaçam ao longo da narrativa para convergir no objetivo central de estudar a composição social do movimento. Este, por sua vez, é alcançado pelo autor, visto que a questão social está presente em todo o trabalho e que a partir dele podem-se notar as diferenças entre a articulação dos grupos sociais nesta e em outras revoltas. A hipótese também se concretiza, pois fica nítido que as atividades agrícolas na região junto com a formação social e o meio de ocupação do local constituíram-se como fator determinante para o desencadeamento e a construção da revolta.

A escrita do livro se dá em uma linguagem simples, facilitando a sua compreensão. A construção dos fatos também é bem pensada e cíclica, de modo que argumentos secundários presentes nos primeiros capítulos se tornarão relevantes ao final do trabalho e vice-versa, mostrando a capacidade do autor em amarrar os fatos e montar uma boa narrativa. Tais argumentos são contundentes e embasados em uma bibliografia de qualidade, mas que por sua vez poderia ter sido atualizada no contexto da publicação do livro.

Comparando a estrutura do livro com a estrutura da dissertação publicada no repositório da Universidade Federal Fluminense, foi perceptível a exclusão de um elemento importante para a narrativa no processo de publicação: um mapa. Na versão original da dissertação o autor apresenta um recorte do mapa da comarca de Sabará dando ênfase ao sertão do São Francisco (RODRIGUES, 2009, p. 60) que posteriormente é utilizado novamente com destaque para os locais pelos quais os revoltosos passaram (RODRIGUES, 2009, p. 158). É inegável a contribuição que um mapa traz em um trabalho historiográfico, permitindo ao leitor localizar mais facilmente o palco dos acontecimentos e analisar visualmente a sua movimentação, de modo que sua ausência pode prejudicar a leitura e a assimilação dos fatos. Tal ausência, porém, não descredibiliza o trabalho do autor, uma vez que mesmo sem o recurso pode-se assimilar o que vem sendo discutido no texto, no entanto fica como sugestão para uma possível reedição do livro a inclusão deste elemento com o propósito de tornar ainda mais fácil a compreensão do leitor.

Ao fim, pode-se afirmar que a pesquisa desenvolvida por Gefferson Rodrigues é relevante e de fato merecia ser publicada em livro para o alcance de um público mais amplo. As abordagens trazidas são interessantes e o tema é pertinente, de modo que sua leitura se torna importante para a compreensão das dinâmicas socioeconômicas do sertão do Rio São Francisco da capitania de Minas Gerais.

Referências bibliográficas

RODRIGUES, Gefferson Ramos. No sertão, a revolta: grupos sociais e formas de contestação na América portuguesa, Minas Gerais – 1736. Belo Horizonte: Fino Traço, 2024.

RODRIGUES, Gefferson Ramos. No sertão, a revolta: grupos sociais e formas de contestação na América portuguesa, Minas Gerais – 1736. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

RESENHA

Uma genealogia conceitual da liberdade:

resenha de SKINNER, Quentin. *"Liberty as Independence: The Making and Unmaking of a Political Ideal"*. (2025)

Felipe Oliverio Bergonso*

Universidade de São Paulo (USP)

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p949-960

resumo

Quentin Skinner, renomado historiador britânico, lançou em fevereiro de 2025 a obra *Liberty as Independence: The Making and Unmaking of a Political Ideal*, que se configura como uma valiosa análise histórica do conceito de liberdade desde o final da Época Moderna. O livro explora a evolução da ideia de liberdade, com foco na transição de uma concepção "neo-Romana" para a da liberdade como "não-interferência". Dialogando em oposição às concepções de Isaiah Berlin, o autor argumenta que, historicamente, o conceito hegemônico era da liberdade como "não-dependência". A análise de Skinner percorre a discussão da liberdade neo-Romana no mundo britânico após as Revoluções Inglesas, a forma como esse ideal foi apropriado nos contextos da Independência dos Estados Unidos e da Revolução Francesa, e o subsequente desenvolvimento da liberdade como não-interferência. Esta resenha apresenta o livro como uma contribuição singular, tanto em relação às outras obras do autor, quanto à História Intelectual como um todo.

PALAVRAS-CHAVES: História Intelectual; liberdade; Quentin Skinner

* Graduando em História pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente realiza uma pesquisa de iniciação científica em História Moderna com fomento da FAPESP (nº 2025/04078-1), orientada pelo Prof. Dr. Daniel Gomes de Carvalho. É membro do LabMundi/USP e do núcleo de pesquisa Iluminismo, Revoluções e História Intelectual. E-mail para contato: felipeoliverio@usp.br

Uma genealogia conceitual da liberdade

Felipe Oliverio Bergonso

SKINNER, Quentin. Liberty as Independence: The Making and Unmaking of a Political Ideal. Cambridge: Cambridge University Press, 2025.

Certamente, a liberdade é um dos temas mais passíveis de debate ao longo da história. Desde a teoria política, passando pela questão do trabalho, ou mesmo até como discussão das relações domésticas; ser (ou não ser) livre é não somente uma temática acadêmica, mas parte da reflexão intelectual cotidiana. O livro *Liberty as Independence*, lançado em fevereiro de 2025 pelo historiador Quentin Skinner, contribui com sucesso a esse debate, traçando uma história da ideia de liberdade nos finais da Época Moderna – especificamente da Revolução Gloriosa até a Revolução Francesa.

Consagrado como uma das principais figuras da História Intelectual desde as últimas décadas do século XX, o professor emérito da *Queen Mary University of London* apresenta uma nova obra que, certamente, faz jus à sua fama. A discussão da liberdade política não é uma novidade para o historiador britânico, sendo objeto de trabalhos já na década de 1970, até a publicação de livros com um tema próximo (Skinner, 1998, 2008). Mas esse lançamento, em específico, certamente é o mais ambicioso desde o clássico *As Fundações do pensamento político moderno* (Skinner, 1996 [1978]). Nele, Skinner procura compreender a transição entre o ideal da intitulada "liberdade neo-Romana" e a "liberdade como não-interferência", conceitos que apareceram pela primeira vez sistematizados pelo autor no livro *Liberty before Liberalism* (Skinner, 1998), a partir da palestra homônima no ano anterior. As diferenciações e singularidades do recente

lançamento, em relação aos diversos anteriores, serão explicitadas ao longo deste trabalho.

A genealogia proposta por Skinner é habilmente dividida em 10 capítulos, distribuídos em cinco partes, organizados de forma cronológica e nomeados didaticamente de acordo com as mudanças nas relações hegemônicas de diversos teóricos com os diferentes conceitos de liberdade, que alguns serão brevemente apresentados no decorrer desta resenha. A navegação entre as partes do livro para retomadas é simplificada e de fácil apreensão. Ao longo da leitura, essa organização certamente se mostra importante, visto que as discussões conceituais podem ser confusas, especialmente para o leitor não acostumado a essa temática. Assim, a apreensão dos pontos principais da obra se torna mais fácil, viabilizando a comparação dos diferentes momentos de forma acessível.

É importante observar no livro algo muito responsável pela fama do autor: a sua metodologia. A identificada como "Escola de Cambridge" – mesmo que Skinner não seja professor de Cambridge desde 2008 – também é marcada em outros autores célebres, como John Pocock e John Dunn. O chamado "contextualismo linguístico" é sintetizado pelo autor na expressão "*Seeing things their way*" (Skinner, 2002, p.1), sendo o objetivo primordial a pretensão à "recuperação" das intenções originais do autor no ato da escrita. Os textos são analisados à luz de seus contextos e convenções linguísticas (Skinner, 2002, p.57-89). Em Skinner, o autor da fonte mais abstrata possível de teoria política nunca está pairando "por fora do combate, mas sempre como parte integrante desse combate"; logo, ler o texto somente à luz de seu contexto é essencial (Skinner, 2008, p.xv,

tradução minha). Essa abordagem foi e continua sendo muito criticada nas discussões historiográficas, julgando-a como pretensamente – e ilusoriamente – neutra, ignorando a propriedade dialógica da produção histórica entre a fonte e o historiador (Jay, 2022, p.34-47).

Por ora, faz-se imprescindível realizar uma breve explanação do que o autor entende pelos seus conceitos de liberdade. Skinner parte da teoria desenvolvida pelo filósofo Isaiah Berlin em uma palestra na Universidade de Oxford em 1958 e no seu artigo homônimo, *Two Concepts of Liberty* (Berlin, 1969). Berlin identificou duas concepções de liberdade na sociedade. A primeira – que nos interessa em especial – é a "negativa", entendida pela ausência de uma restrição física ou coercitiva aos sujeitos, definida pela não-interferência e ligada ao entendimento contemporâneo do conceito. Já a segunda, a "positiva", cujo sentido está na auto-determinação da liberdade no sujeito, que deseja ser o "senhor de si próprio". Algo notado pelo filósofo é que a liberdade defendida pelo teórico Thomas Hobbes é a negativa, sendo ela também a prevalente (Berlin, 1969, p.3-8). Foi somente com o artigo *A Third Concept of Liberty*, que Skinner (2006) sistematizou a sua crítica, em oposição à Berlin. O erro deste estaria em não perceber ao que Hobbes se opunha quando escreveu. Outro conceito era o hegemônico na época do escritor do *Leviathan:* a liberdade como não-dependência (Skinner, 2006, p.249).

Enquanto esta terceira visão, hegemônica anteriormente, compreende a liberdade pela não sujeição ao exercício de poder arbitrário; ou seja, somente a possibilidade desse poder ser exercido já é suficiente para restringir a liberdade (Skinner, 2025, p.1-3, 57-65). Um ponto primordial para o entendimento da liberdade como independência é que não adianta

vê-la somente como a liberdade particular do indivíduo, mas sim como um estado de existência. Ou seja, para essa concepção, um Estado pode ser dependente de outro, uma esposa pode ser dependente socialmente do marido, um escravo é sujeito ao senhor etc; todo corpo – entendido amplamente, até como o corpo artificial do Estado – que vive sob um regime arbitrário não é livre.

No clássico *As fundações do pensamento político moderno*, Skinner (1996 [1978]) aborda as teorias políticas da Renascença, do humanismo cívico e da Reforma. Em *Liberty before Liberalism* (Skinner, 1998), o historiador britânico procura compreender o conceito da liberdade neo-Romana – situando o debate especialmente entre as Revoluções Puritana e Gloriosa. Mais recentemente, em *Hobbes and Republican Liberty* (Skinner, 2008), como o conceito negativo foi desenvolvido e articulado como uma intervenção polêmica por Thomas Hobbes em seu contexto linguístico e histórico. Nesse último lançamento, *Liberty as Independence,* o escritor propõe um escopo mais amplo – e, possivelmente, mais ambicioso – que os anteriores. Além de compreender como a liberdade neo-Romana foi discutida e apropriada, principalmente por autores britânicos, entre 1688 e início do século XIX, Skinner também faz um levantamento de como se deu a passagem para a nova concepção de liberdade: a transição da concepção neo-romana para a de não-interferência. O autor identifica essa passagem nas apreensões da Independência dos Estados Unidos e da Revolução Francesa na Inglaterra, especialmente localizando a nova visão a partir das interpretações intituladas "liberais" – *Tories* e moderadas (Skinner, 2025, p.2, 198-206,

255-275). O foco do autor no mundo anglófono é muito bem definido e declarado logo na introdução do livro (Skinner, 2025, p.9).

Skinner inicia a sua exploração conceitual retomando e expandindo os pontos explorados em *Liberty before Liberalism*; especialmente em como foi essa discussão após as Revoluções Inglesas e como se deu o resgate dos clássicos da República Romana. O livro parte do contexto da Declaração de Direitos de 1689 na Inglaterra, especialmente dos textos teóricos que discutiam a tirania de Jaime II. O oposto de liberdade nesse momento – algo que será discutido ao decorrer do livro – é apresentado como um estado de "escravidão". Ela surge pela sujeição a uma condição de governo arbitrário, que possui a prerrogativa do poder, causando a perda da liberdade. A proposta de boa parte dos autores britânicos a favor da Revolução Gloriosa neste momento é a da necessidade de um Parlamento livre, no qual a representação popular seja garantida. O questionamento da instituição monárquica na Inglaterra ainda era muito raro (Skinner, 2025, p.13-15).

A proveniência deste ideal de liberdade parecia inquestionável: era uma liberdade histórica, testada incessantemente pelo curso do tempo. Uma dessas principais origens está nos teóricos da Roma Antiga, especialmente dos finais do período republicano. Uma preocupação clássica de Skinner está em não somente entender as origens teóricas de uma ideia, mas também entender o caminho pelo qual elas foram captadas. Nesse sentido, ele busca os trabalhos romanos que, na época, estavam traduzidos e publicados com alta circulação na Inglaterra. O principal, que possuía sete edições britânicas somente na segunda metade do século XVI, foi *De officiis*, de Cicero; também acompanhado de textos de

Sallustius, Lívio e Tácito. Em muitas dessas obras, já se via a oposição entre liberdade e escravidão (Skinner, 2025, p.17-25). Em segundo lugar, Skinner analisa diversos autores do humanismo cívico, com atenção especial aos comentários feitos por intelectuais como Marchamont Nedham e John Milton. O seu foco está na apropriação dessas ideias pelos partidários *Whigs* pró-governo, que as utilizaram para justificar a Revolução no final do século (Skinner, 2025, p.26-43).

Em seguida, Skinner faz uma longa comparação entre três correntes de pensamento sobre a liberdade e como elas se posicionam até a metade do século XVIII. O autor divide os teóricos britânicos após às Revoluções Inglesas entre *Whigs* pró-governo, *Whigs* críticos do governo (ou "*Real Whigs*") e autores de corrente *Tory*. É importante relembrar que, da Revolução Gloriosa até 1754, a principal supremacia no Governo britânico foi de políticos *Whigs*, por isso Skinner constrói a lógica de oposição ao redor deles. Boa parte dos teóricos auto-intitulados *Real Whigs* buscavam suas inspirações em John Locke, especialmente por verem o problema da dependência no uso das prerrogativas do poder arbitrário. Desta forma, a lei seria a única capaz de proteger a liberdade e garantir a não escravização (Skinner, 2025, p.69-73). Enquanto isso, um dos grandes argumentos dos pró-governo era baseado em um suposto "espírito da liberdade" britânico: uma celebração daquilo conquistado sob aquele governo, que graças a este espírito histórico de busca de liberdade e felicidade, havia concluído o seu projeto (Skinner, 2025, p.107-118).

Ao tratar da Independência dos Estados Unidos e da Revolução Francesa, Skinner enxerga a presença desse ideal de liberdade como independência, especialmente de inspiração lockeana, em seu auge – e

também os sinais de sua decadência. Muitos dos argumentos dos *Real Whigs* são retomados durante a Revolução Americana, com destaque especial ao muito vendido *Common Sense,* de Thomas Paine, e ao *Observations on the nature of civil liberty,* de Richard Price, mas com uma diferença primordial, concluída especialmente pelo primeiro: é impossível viver em liberdade em uma monarquia (Skinner, 2025, p.153-170).

O ideal *Tory* é apresentado pelo historiador como muito baseado nos escritos do *Leviathan*, de Thomas Hobbes, e nas noções de liberdade do jurista Samuel Von Pufendorf. Apesar de não hegemônico durante a primeira metade do século XVIII, o autor demonstra no decorrer do livro como esse ideário originou muito da concepção atual da liberdade como não-interferência. Muito disso se deu na reação britânica à Independência dos Estados Unidos, especialmente nos ataques a dois britânicos que apoiaram os ex-colonos: Richard Price e Thomas Paine. O ponto principal que esses teóricos "conservadores" defendiam era que a finalidade do governo é a manutenção da autoridade; assim, a liberdade está naquilo que ela não interfere, na ausência da lei (Skinner, 2025, p.173-197).

Uma das reflexões mais interessantes analisadas por Skinner no decorrer da obra é em como essas duas visões de liberdade geram percepções muito diferentes em aspectos do cotidiano. Dentre as quais estão as relações domésticas. Uma das principais críticas de filósofas – categorizadas como "feministas" pelo Skinner – aos *Whigs,* já no final do século XVII, é que essa liberdade como independência explicita que a mulher, colocada em sujeição ao marido, também perde sua liberdade (Skinner, 2025, p.121-123). No final do século seguinte, a filósofa Mary Wollstonecraft retoma um argumento próximo. De acordo com a britânica,

a mulher é escravizada por já nascer sem direito político ao exercício de sua razão, sendo o casamento apenas essa escravidão consumada (Skinner, 2025, p.249-250).

De acordo com Skinner, mesmo que as teorias de direitos da Revolução Francesa tenham se apropriado do ideário da liberdade como independência, e até o tenham reafirmado em suas interlocuções com os teóricos defensores da Revolução Americana, o depois entendido como "Terror Jacobino" foi a ferramenta essencial que os anti-revolucionários britânicos encontraram para a divulgação daquela nova ideia. Um grande nome dessa oposição teórica, logo em 1790, foi o filósofo Edmund Burke, especialmente ao criticar essa nova "tirania da multidão" que se instaurava (Skinner, 2025, p.242-247, 255-258).

O temor britânico dos ideais da Revolução Francesa não gerou somente uma resposta conservadora, mas também uma reação liberal pretensamente moderada. Essa visão, que eventualmente se tornou hegemônica, foi marcada por evitar as ideias "radicais", comumente personificando os opostos em Burke e em Paine. O historiador conclui a sua genealogia com um levantamento a respeito desses teóricos liberais. Eles possuíam duas preocupações principais: se opor à liberdade como independência e especialmente à Paine, por conta de sua teoria de que essa liberdade poderia ser atingida apenas em um governo popular (Skinner, 2025, p.258-261). Seguindo Hobbes em muitos aspectos, esses autores também observavam um estado de natureza de guerra generalizada. Com isso, a única maneira de conquistar a felicidade e a liberdade, que não é natural, é pela sujeição do indivíduo ao poder arbitrário em busca de proteção. Agora definitivamente: a liberdade

define-se pelo silêncio da lei, ou seja, pela não-interferência (Skinner, 2025, p.264-275).

Em *Liberty as Independence*, a metodologia de Skinner parece atingir a sua melhor forma. Com o desenvolvimento do argumento e o tratamento das fontes em seus contextos, a abordagem mantém o padrão bem estabelecido da Escola britânica, preocupando-se com aspectos de apreensão e circulação dos textos de forma objetiva em seus contextos intelectuais, bem como buscando compreender as intenções singulares de cada autor ao defender um ideal ou outro. Mas, ao mesmo tempo, parece que Skinner internalizou parte das críticas que recebe desde muito tempo para a produção de uma História Intelectual mais atualizada, que não nega as suas próprias conexões empíricas com a realidade do intérprete. Esta conexão se mostra especialmente pela conclusão do livro, na qual o historiador demonstra as implicações úteis que uma retomada dessa visão da liberdade como independência traria para a sociedade civil atual. Mesmo que possua muito cuidado para não pender esse debate político contemporâneo para a análise das fontes históricas, a conclusão de Skinner demonstra o seu posicionamento: “sem democracia, sem liberdade” (Skinner, 2025, p.276-280, tradução minha).

Ao finalizar a leitura da obra, a erudição e a maturidade do autor são evidentes. Qualquer leitor assíduo da vasta produção de Quentin Skinner não irá se decepcionar; pois encontrará novamente um historiador preocupado com a integridade intelectual das fontes analisadas, combinando e contextualizando historicamente os ideais, desde os grandes autores (como Hobbes, Locke e Maquiavel), até aqueles que permanecem anônimos. Mas, ao mesmo tempo, Skinner surpreende ao

participar de uma renovação da História Intelectual (acatando certos aspectos dialógicos do conhecimento histórico) e também abraça uma corrente transatlântica do conhecimento histórico acerca da Era das Revoluções. A partir disso, vê-se que essa obra certamente se distingue dos trabalhos anteriores do autor, não somente pela sua amplitude mais ambiciosa, mas também por uma renovação de sua própria metodologia, em um tema de muito interesse para campos diversos das humanidades.

Partindo de um autor tradicional, *Liberty as Independence* é uma contribuição imprescindível para o estudo da História Intelectual da Época Moderna, da Era das Revoluções e até da teoria política e da teoria do Direito. Não é exagero afirmar que estamos diante de uma nova leitura imprescindível não somente da História Intelectual, mas de um marco da historiografia contemporânea sobre o tema.

Referências bibliográficas

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. *In:* BERLIN, Isaiah. Four Essays On Liberty. p. 118-172. Oxford: Oxford University Press, 1969.

JAY, Martin. Genesis and Validity: the theory and practice of Intellectual History. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2022.

SKINNER, Quentin. The paradoxes of political liberty. The tanner lectures on human values, v. 7, p. 225-250, 1986.

_____. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. Liberty before Liberalism. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

_____. Visions of Politics. Vol. 1: Regarding Method. Cambridge. Cambridge University Press. 2002.

_____. A Third Concept of Liberty. *In:* MILLER, David (ed.). The Liberty Reader. p. 243-254. Abingdon: Routledge, 2006.

_____. Hobbes and Republican Liberty. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_____. On Neo-Roman Liberty: A Response and Reassessment. *In:* HANNAH, Dawson; DIJN, Annelien de (eds.). Rethinking Liberty before Liberalism. p. 233-266. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

_____. Liberty as Independence: The Making and Unmaking of a Political Ideal. Cambridge: Cambridge University Press, 2025.

entrevista

entrevista

Entrevista com Bruno da Fonseca Miranda

Beatriz Marangoni Vilares Fonseca
Daniela Ferreira dos Reis
Eduardo Cação das Neves
Universidade de São Paulo

DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v14i1p962-982

Bruno da Fonseca Miranda: Bom dia, eu sou o Bruno. Toda a minha carreira acadêmica foi construída dentro do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Graduação, Mestrado e Doutorado. Eu sou residente da gloriosa Jandira, localizada na grande São Paulo. E estou morando agora, temporariamente, na "Ilha da Magia" né, Santa Catarina!

Revista Epígrafe: Iniciando então com a nossa primeira pergunta, você poderia nos contar como foi o início da sua carreira, durante a graduação, e se você já sabia que você queria se dedicar à pesquisa em história.

Bruno da Fonseca Miranda: Excelente pergunta, eu começaria a minha participação falando exatamente sobre isso. Sinceramente, eu não tinha ideia de que eu viria a fazer pesquisa em história, isso não estava no

meu horizonte quando eu entrei na graduação. Quando entrei na graduação, meu principal objetivo era me tornar professor, eu queria ser professor da educação básica. Isso é curioso porque muito embora eu sempre tenha gostado de história como disciplina, me recordo de não gostar de nenhuma aula de história que tive no colégio. Eu nunca estudei em um colégio particular, durante toda a minha formação estudei em escolas da rede pública do estado de São Paulo. E como vocês sabem, a rede pública é extremamente precarizada, né? No meu ensino médio, que cursei durante a noite porque eu fazia um curso técnico durante as manhãs, eu tive pouquíssimas aulas de história.

O meu curso técnico era da área de elétrica, então eu tinha uma segunda opção de carreira, que era engenharia. Eu adorava matemática, física, essas coisas, eu pirava nisso. Mas a minha paixão era a história. Eu queria fazer a graduação e então retornar ao colégio, fazer os alunos enxergarem como aqueles conteúdos poderiam ser sensacionais, fazê-los entender melhor do que eu tinha entendido durante os meus estudos. Então eu construí a minha graduação pensando nisso, em ser professor. Em termos práticos então, isso quer dizer que no segundo semestre da graduação eu já estava dando aula. Eu comecei dando aula particular, havia uma agência de cadastro de professores e alunos, na qual os alunos procuravam a agência solicitando aulas e a empresa distribuía os alunos entre os professores disponíveis. Eu dei muitas aulas de história e geografia quando oferecia essas aulas particulares, eram os temas em que os alunos mais precisavam de ajuda. Então no meu segundo ano de graduação, em 2011, eu me

associei a um projeto da minha cidade (Jandira) de um cursinho popular que era mantido pela Prefeitura, no qual os professores atuantes eram todos alunos de graduação da USP e recebiam um salário para a oferta de aulas. Foi um trabalho incrível, que me permitiu conhecer muita gente de diversas áreas. Havia uma van que buscava a gente em um ponto específico e nós íamos conversando o trajeto inteiro até Jandira. Por conta desse projeto que era estruturado a partir de aulas noturnas, eu construí a minha grade horária de disciplinas da USP para ter aulas sobretudo a tarde, ou concentrando aulas a tarde e à noite para que tivesse dias da semana livres, tanto para estudar quanto para preparar as aulas semanais que eu tinha que oferecer. Eu saía das aulas da graduação e ia direto para Jandira dar aulas à noite, essa era a minha rotina. Eu fiz isso por cerca de dois anos e quando eu já estava quase no fim da graduação, apareceu uma outra oportunidade de entender mais o funcionamento da docência, que foi o projeto PIBID. Eu fui bolsista PIBID, na época o coordenador do meu grupo era o Professor Doutor José Antonio Vasconcelos. Nós fazíamos reuniões periódicas, fizemos estágios em escolas estaduais. Foi um projeto muito interessante e sabendo que ele ainda existe, eu recomendo fortemente sempre para que participem, é uma ótima oportunidade.

Além disso, eu gostava muito de fazer os trabalhos da graduação, eu me dedicava muito neles e sempre terminava de escrevê-los um mês antes do prazo final de entrega, porque eu gostava de ter tempo para revisar tudo. Era algo que eu realmente me empolgava em fazer. Quase no penúltimo semestre da graduação, eu fiz uma disciplina no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB), uma matéria sobre indústria, desenvolvimento e o projeto

nacional do Brasil que era lecionada pelo Professor Doutor Alexandre de Freitas Barbosa. Ele foi um dos grandes professores que tive na graduação, e me lembro que no final do semestre ele me deu a devolutiva do meu trabalho e disse que havia gostado, e perguntou se eu já tinha me inscrito no mestrado. E eu disse que não, que eu ia dar aula. E eu me lembro claramente de ele dizendo que não, que eu deveria continuar na Universidade e fazer pesquisa porque eu tinha jeito para isso. Ele disse que não poderia me orientar, porque ele estudava século XX e eu estava interessado em escravidão no século XIX, e me disse que eu deveria procurar o Rafael Marquese. E isso foi exatamente o que eu fiz, foi assim que eu conheci o Rafael. Ele me recebeu super bem, eu apresentei para ele a minha ideia de pesquisa, porque eu já tinha ela formulada a partir desses trabalhos que eu havia feito. O Rafael gostou da ideia e concordou em me orientar, disse que eu deveria me inscrever no mestrado e foi o que eu fiz. Como vocês puderam perceber, eu meio que caí de paraquedas na pesquisa, né? E muito embora isso tenha acontecido de surpresa para mim, eu me apaixonei por completo pela atividade da pesquisa, acho que muito pelo fato das pessoas com quem eu estava em contato, particularmente o grupo do Lab-Mundi. Eu tive muita sorte de entrar nesse grupo, não apenas por causa das reuniões mensais, mas ainda por conta da própria coesão do grupo, dos debates, o respeito mútuo entre os participantes e a sinergia que existe entre todos que participam, a liberdade de trabalho, as discussões e verticalizações em temas próprios. Foi decisivamente um grupo que contribuiu para eu me apaixonar pela atividade da pesquisa, e não à toa, eu não pensei duas vezes

posteriormente antes de engatar no doutorado. Essa é, simplificadamente, a minha trajetória, eu não tinha ideia de que ia fazer pesquisa, e essa me foi uma grande e grata surpresa.

Revista Epígrafe: Obrigada, Bruno. Tendo em vista toda essa sua trajetória, nós gostaríamos de saber quais foram os maiores desafios que você enfrentou durante a sua formação acadêmica, e como você lidou com eles ao longo desse período.

Bruno da Fonseca Miranda: Os maiores desafios da minha formação acadêmica, bom, eu acho que o maior de todos foi sem dúvidas a própria manutenção dentro da universidade. A sensação que eu tinha quando entrei na graduação, sendo bem honesto, era a de que eu não era alfabetizado. No sentido de não saber ler, entende? O meu maior desafio inicial foi aprender como ler um texto historiográfico, o que não é uma tarefa inteiramente fácil. Nunca vou esquecer os dois primeiros textos que li na graduação, um era do Immanuel Wallerstein sobre o sistema mundial moderno e o outro era de Aristóteles, sobre política. Eu li e não entendi nada, e foi a partir disso que eu comecei a investir pesado em leitura e em entender aquele universo que agora me cercava, de pessoas com diversas experiências. Como mencionei, eu vinha de escola pública, então eu me sentia defasado em vários momentos. Tinha um cara na minha turma que sabia ler em russo, absolutamente fantástico! Enquanto isso, eu sentia que eu não estava conseguindo acompanhar as discussões, então o meu principal pensamento era que eu tinha que correr atrás. A minha estratégia nesse primeiro semestre foi focar muito nos estudos, não dar umas

escapadas para o bar com os outros calouros. Ao final do primeiro semestre apenas eu me permiti ir para o bar pela primeira vez, porque então eu já estava entendendo melhor como tudo funcionava e já me sentia mais à vontade em relação aos estudos. Essa foi a minha estratégia, para entender o ritmo intenso e insano que a gente encontra quando entra na universidade, de novas perspectivas teóricas, metodológicas. A verdade é que a gente percebe que existe um grande abismo entre o universo escolar e o da universidade, da mesma forma em que existe um grande abismo entre graduação e pós-graduação. Vale mencionar ainda a questão da dificuldade de conciliação de horários, de estudo e de trabalho.

Revista Epígrafe: Muito obrigada, Bruno! Seguindo em frente, gostaríamos de saber quais influências de professores ou mentores tiveram maior impacto em sua formação acadêmica e carreira profissional?

Bruno da Fonseca Miranda: Excelente, pergunta. Quando estamos na graduação nós alunos sempre brincamos né, nosso *top* cinco professores! Eu tenho uma gratidão imensa pela Miriam Dolhnikoff. Eu fui aluno de uma das disciplinas dela sobre Brasil Império e eu sempre digo para os meus alunos até hoje, que tudo que eu aprendi sobre política imperial eu aprendi com a Miriam. Ela foi uma excelente professora, sempre disposta a conversar com os alunos. Eu cursei uma matéria dela na pós-graduação também, e me lembro de no intervalo ir tirar dúvidas com ela e nós conversávamos muito. Posteriormente eu convidei ela para participar da minha banca de mestrado e eu me lembro de ficar imensamente feliz quando ela aceitou, porque a maneira como eu conduzi o meu projeto de

pesquisa no mestrado estava diretamente relacionado à forma como eu aprendi política imperial a partir dela. Segundamente, acho que o Alexandre Freitas Barbosa do IEB, que foi quem me conduziu à pesquisa propriamente. Fiz duas disciplinas com ele, e sempre gostei muito de como ele leva os alunos a pensar o Brasil em suas múltiplas temporalidades, e suas diversas facetas de desenvolvimento. Agora, claro que eu não poderia deixar de incluir o meu orientador aqui, o Rafael Marquese. Ele foi o meu orientador e tornou-se um amigo. Sempre mostrou-se disposto a conversar, a ajudar na condução do trabalho. Acredito que meu trabalho jamais teria as mesmas qualidades se não fosse pela orientação dele, pois ele sempre me instigou a ir além daquilo que eu previa. A influência do Rafael sobre a minha forma metodológica de pensar, de trabalhar, a seriedade acadêmica, sem sombra de dúvida foi uma grande inspiração para mim. Costumo brincar que tenho uma dívida intelectual gigantesca com o Rafael. Claro que muitos outros professores do departamento foram muito importantes para minha formação, mas acho que de pronto, eu mencionaria estes.

Revista Epígrafe: Obrigada, Bruno. Partindo para a próxima, nós gostaríamos que você nos contasse um pouco sobre a questão central da sua pesquisa, o que que ela busca responder e por que você acha que ela é tão importante para a história.

Bruno da Fonseca Miranda: Acho que nas disciplinas de metodologia, nós começamos a refletir sobre a ideia de história problema, o direcionamento das nossas pesquisas sempre é voltado para responder a algum problema

não resolvido. Quando eu comecei a fazer pesquisa eu queria entender o Brasil contemporâneo, responder a algo que dizia respeito à contemporaneidade. Meu problema em questão era entender a questão da dominação de classe no Brasil, porque havia tanta desigualdade social no país, de onde vinha essa desigualdade. Foi disso, que me surgiu a ideia de buscar entender como os grandes proprietários de escravizados do país, pensando originalmente no Vale do Paraíba, agiram na crise da escravidão. A partir dessa questão inicial eu avancei na documentação, e então percebi que não poderia me restringir apenas à região do Vale do Paraíba e decidi expandir o estudo para o sul de Minas Gerais, o oeste de São Paulo e algumas outras regiões do norte do país. Foi possível perceber a partir desse estudo que durante a crise da escravidão, exatamente no momento em que o Estado, a partir de 1871, começa a colocar em cheque a manutenção indefinida do cativeiro no Brasil do século XIX, os senhores compreenderam que para manter a sua propriedade sobre seres humanos, seria necessário que se organizassem para defender seus interesses particulares. Não era mais possível contar com uma defesa irrestrita do Estado em relação à manutenção da escravidão, então eles passaram a agir por si mesmos.

O cerne da minha pesquisa gira em torno da lei de 1871, que provocou uma aprendizagem política na classe senhorial e a partir disso que se iniciou a formação de clubes de lavoura entre os fazendeiros, e nesses clubes eles começam a definir pautas como melhoria de métodos agrícolas, discussão da questão da mão de obra e como eles poderiam influenciar decisivamente no centro do poder do Império do Brasil. Entre 1871 e 1888

foram criadas mais de 100 associações, algo em torno de 130 associações senhoriais. Grande parte dessas associações se coadunam em uma que vai ser criada entre 1880 e 1881, que é o Centro da Lavoura e Comércio, que era composta por senhores de escravizados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Trata-se de um grupo poderoso, no sentido de que o Estado aquiescer a seus pedidos. Por exemplo, na ocasião do aumento das tarifas da Ferrovia Dom Pedro II, o Centro da Lavoura e Comércio mandou uma petição para o ministério alegando que o aumento era inadmissível, ao que logo em seguida, o Governo derrubou o valor das tarifas novamente. Esses senhores de escravizados tiveram, portanto, um papel decisivo na condução do governo imperial, porque perceberam que quando organizados enquanto classe, poderiam funcionar como um grupo de pressão para fazer valer mais efetivamente os seus interesses, como antes acontecia com os representantes eleitos da Trindade Saquarema, que eram representantes eleitos dos fazendeiros na primeira metade do século XIX. É exatamente dessas associações, agremiações de defesa orgânica e estruturada da escravidão, que surgem na segunda metade do século XIX as grandes escolas agrícolas que existem até hoje no Brasil. Um exemplo é a Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ/USP). Ele foi estudar agronomia na Europa, voltou para o Brasil para a fazenda em que morava e criou uma escola prática de agricultura, ensinando novas técnicas de cultivo, manejo de animais e assim por diante. Esses homens tinham a consciência de que muito provavelmente a escravidão deixaria de existir, o que implicava em uma nova ordem de trabalho, com diferentes ritmos e intensidades, então essa classe senhorial passa a desenhar já no

final do século XIX as possibilidades de controle de uma nova mão de obra. Tendo isso em mente, um sujeito cujo sobrenome era Paula Souza, foi estudar engenharia na Alemanha, retornou a São Paulo e começou a criar escolas onde eram ensinadas novas formas de trabalho, isso se tornaria o que hoje é o Centro Paula Souza, que hoje chefia as Etecs e Fatecs do Estado de São Paulo. A mesma coisa pode-se dizer da Associação Comercial de São Paulo, que é fruto direto dessas associações anteriores, que está ligada à FIESP e à Associação da Indústria, Colonização e Desenvolvimento, que foi criada nos anos 1880. É uma sequência de agremiações de classe dominantes, que são frutos diretos das associações criadas a partir da defesa orgânica da escravidão. O que eu consegui perceber durante minha pesquisa, é que a gênese do associativismo de classe no Brasil se encontra na defesa da escravidão. Entender isso ajuda muito a compreender o comportamento das classes dominantes no Brasil, que possuem uma enorme herança escravista e, que pese, os mecanismos ideológicos de apagamento do que foi a própria escravidão no Brasil, a sua brutalidade e a forma como as discussões da sociedade civil normalmente se associam à escravidão e à colônia. A visão de alguns de que a escravidão teria sido uma imposição de Portugal, de que o Brasil seria um país pacífico, isso é uma característica do apagamento dessa prática brutal. Assim é como eu resumiria meu tema de pesquisa.

Revista Epígrafe: Nossa, parabéns pela pesquisa, Bruno. Nós achamos incrível. Nessa mesma linha de questionamento, nós gostaríamos de saber quais fontes históricas você utiliza na sua pesquisa e como elas

influenciam o seu trabalho. Há alguma fonte específica que você considera mais desafiadora ou reveladora?

Bruno da Fonseca Miranda: Perfeito. Eu tive sorte nesse quesito, a maior parte das fontes de que eu precisava estavam digitalizadas, então isso foi ótimo. Tem muita gente que romantiza a ida ao arquivo e tudo mais. É sem dúvida importante, mas, ainda, o arquivo por si só, não é o ofício do historiador. O ofício do historiador é analisar. Então para mim, no doutorado, foi uma sorte enorme a maior parte das fontes estarem digitalizadas, eu comecei o doutorado em 2020, em 2021 começou a pandemia da COVID-19 e tudo fechou. Os alunos de doutorado tiveram que pedir prorrogação de prazo porque os arquivos estavam fechados, e eu felizmente não precisei porque o que eu precisava estava digitalizado, eu acessava no meu computador e conseguia fazer minha pesquisa ainda durante a pandemia. Foi durante esse período que eu adiantei boa parte da minha pesquisa, inclusive por conta do lockdown. Bom, majoritariamente, as minhas fontes são os debates parlamentares do Império do Brasil. Então, da Câmara dos Deputados, Senado, Conselho de Estado do Império, e principalmente, algumas dezenas de jornais que foram publicados e que circularam durante o século XIX, todos digitalizados pela Hemeroteca da Biblioteca Nacional. Sem o serviço de digitalização, a minha pesquisa nunca teria sido feita, acho que é isso que eu gostaria de destacar, a valiosidade desse trabalho da Biblioteca Nacional, que é sensacional e fundamental para a pesquisa histórica. Primeiro, porque é constantemente abastecido, sempre há documentos novos sendo incorporados à plataforma. Ainda, a Hemeroteca tem uma

função de pesquisa por palavras, que por mais que não seja exato, funciona de maneira excelente para nortear o início de pesquisa e a partir disso, passar a ler os jornais em sua totalidade. Os jornais compuseram a minha principal fonte. Eu despendia horas por dia lendo os jornais, lembro que tive que trocar o monitor do meu computador para um maior para que a leitura exaustiva ficasse mais confortável. A necessidade de fazer essa pesquisa intensa na Hemeroteca devia-se ao fato de que, essas associações que eu exploro em minha pesquisa foram criadas pelos senhores de escravos, e o que ocorre no século XX é que cria-se uma ideia de memória abolicionista para o Brasil. E essa ideia de abolicionismo faz com que os nomes dos homens que haviam defendido a escravidão fossem disassociados dessa prática. Por exemplo, Francisco Glicério. Era um sujeito extremamente escravista, fundou o Clube da Lavoura de Campinas. Defendia o endurecimento das penas coercitivas do Estado em relação aos escravizados. Caso se pesquise o nome de Francisco Glicério no Google, ele vai te retornar dizendo que Francisco Glicério era um abolicionista. A memória nacional ignora as práticas brutais dessas figuras históricas e escolhe as lembrar por uma única oposição que podem ter feito quanto à escravidão, quando esta já não podia mais ser salva e ficou evidente que iria terminar. Trata-se de um apagamento histórico em relação à escravidão e aqueles que a defenderam. Minha questão era então, onde encontrar fontes de informações sobre esses homens poderosos do século XIX? Conseguir acesso a correspondências privadas e memórias familiares seria extremamente difícil, em um cenário de COVID-19 praticamente impossível. Então, eu precisava de uma fonte seriada, que conseguisse

mapear a movimentação geral desses sujeitos. E essas fontes seriadas, portanto, são os jornais. Nos jornais, anunciavam-se os encontros dos fazendeiros, suas reuniões, muitos textos destes homens foram publicados na íntegra nos periódicos da época. Por vezes, encontrei até mesmo atas de fundação dos clubes que eles estavam propondo. Nos periódicos, portanto, me foi possível encontrar todo o desenvolvimento do movimento senhorial entre 1871 e 1888. Eu não tenho pretensão de afirmar que eu descobri todas as associações criadas pelos senhores, pelo contrário, acredito que eu tenha apenas fornecido um panorama geral com essas cerca de 130 associações. Muito provavelmente, caso alguém se interesse pelo tema e pesquise-o, vai encontrar muito mais. No fim das contas, o que eu coloco é uma totalidade da ação dentro do Brasil, que sai do Vale do Paraíba e vai para as diversas regiões do país.

Revista Epígrafe: Muito legal, Bruno! Agora, mudando o eixo da questão, como os movimentos abolicionistas e intelectuais da época interpretaram e reagiram à Lei do Ventre Livre?

Bruno da Fonseca Miranda: Perfeito, excelente questão. Isso é algo curioso. A primeira ideia dos estadistas quando decidem que a abolição deveria ser feita, é a de que ela deveria ser feita pela ação do Estado, para minimizar quaisquer ônus possível, então nisso eles estão pensando em outros casos de abolição, por exemplo, o britânico, que foi realizado por meio de indenizações. No Brasil, isso não era possível, porque geraria intensos ônus aos cofres públicos. Seria impensável o meio revolucionário, como havia acontecido na Revolução Haitiana e, para além, na guerra civil

nos Estados Unidos. Eles tinham a chance de olhar para um passado não tão distante e projetar um futuro distinto para o Brasil, então a maneira que enxergaram para contornar esses exemplos foi a de conduzir a política abolicionista. É feita uma tentativa de indenizar os senhores sem danificar os cofres públicos, por meio da lei do intercâmbio por tempo de trabalho, então seguindo o preceito de que o escravo após nascer, podia ser entregue ao Estado a partir dos oito anos de idade e o senhor receberia um título de 600.000 réis, com duração de 30 anos e 6% de juros anual. Ou ainda, o senhor poderia ficar com o escravizado até que ele completasse 21 anos de idade. Sem nenhuma surpresa, a maioria optou por ficar com o escravizado até que ele tivesse 21 anos e após esse período, ele seria livre. Perdigão Malheiro, um deputado de Minas Gerais, fez uma estimativa na época que indicava que a escravidão duraria no Brasil até a década de 1930, caso conduzida dessa forma. A Lei do Ventre Livre foi, de fato, pensada para acabar com a escravidão e de um primeiro momento, o movimento abolicionista concordou com ela, e é possível afirmar isso porque começam a surgir em 1868 no Brasil diversas associações abolicionistas, apresentando um pico antes da Lei do Ventre Livre. Depois que essa lei é aprovada, não surge mais nenhuma associação desse tipo. Elas passam a surgir novamente apenas em 1873, 1874, quando apresentam um novo pico. É sugestivo dessa forma que o movimento abolicionista tenha inicialmente compactuado com a lei, só que a condução do Estado teria se mostrado insuficiente. A matrícula dos escravizados, por exemplo, que deveria ser finalizada em 1872, não foi levada a cabo. Pela lei, o escravo que não fosse matriculado devidamente seria considerado livre. Claro, que isso

não ocorreu. Com essas insuficiências manifestando-se é que a campanha mais contundente contra a Lei do Ventre Livre se inicia, nesse momento Rui Barbosa começa a fazer seus discursos públicos. Barbosa afirma abertamente em um desses discursos que ele havia defendido a Lei do Ventre Livre e que se envergonhava disso. André Rebouças também o faz. Existe uma confluência interessante nas formas de método de organização e manifestação do movimento senhorial e do movimento abolicionista nesse momento, por meio de conferências públicas.

Revista Epígrafe: Excelente, obrigada. Bom, dando continuidade, nós gostaríamos de saber, na sua visão, qual a importância de estudar a Lei do Ventre Livre hoje, quando o Brasil enfrenta questões sociais e raciais tão complexas?

Bruno da Fonseca Miranda: Ótima questão, e eu acho que ela complementa bem aquilo que estávamos discutindo anteriormente, da importância de se estudar a história para pensar e refletir sobre a atualidade. Acredito que não só a Lei do Ventre Livre, mas toda a crise da escravidão, pode ser questionada e pensada como um problema da contemporaneidade. No Brasil há um movimento ideológico muito forte de apagamento da violência. Quando pensamos no Brasil, temos a imagem de um país de pessoas alegres, de carnaval, samba e caipirinha, construção ideológica do Estado Novo, que cria uma identidade nacional para o povo brasileiro. Um povo que não enfrentou guerras civis, a independência teria sido um desquite amigável, a exploração indígena teria sido tranquila, a ditadura foi branda. Sumariamente, o Brasil seria um

país pacífico. Essa construção ideológica faz com que não consigamos entender plenamente as desigualdades raciais e sociais que nos cercam. Creio que ao estudar a crise da escravidão, nós conseguimos entender a raiz desse problema. Boa parte da desigualdade racial do país está inserida na própria forma como a abolição da escravidão foi conduzida. E surge o questionamento de como isso poderia se dar né, porque abolir a escravidão é um projeto progressista. O fundamental é entender que mesmo uma proposta extremamente progressista, pode se tornar conservadora dependendo de quem a conduz. Muito embora seja possível pensar a abolição da escravidão como uma revolução, existem historiadores que defendem isso, deve-se observar que quem conduziu a abolição eram escravistas de véspera, pessoas que fizeram duríssima oposição à Lei do Ventre Livre. Isso permanece em voga até os dias de hoje, quando pensamos, por exemplo, na questão da escala 6 por 1, qual o argumento da classe dominante? Criar aquilo que dentro da retórica conservadora torna-se tópico de ameaça, dizer que a reforma que se pretende terá o efeito oposto, será causadora de caos e que os benefícios colhidos serão muito menores. O mesmo argumento pode ser usado para exemplificar, por exemplo, a PEC das domésticas, que alegava-se nas classes dominantes que iria diminuir a oportunidade de trabalho dessas trabalhadoras. O caso da abolição não foi diferente, os escravistas notam que é insustentável manter a escravidão e existe apenas a necessidade de formalizar o seu término, ditar as cartas de seu fim. Caso não fossem eles a ditar as cartas, haveria desordem no país. É o discurso extremamente atual de manutenção da ordem, manutenção de qual ordem? Inicialmente, da

ordem escravista. Depois, uma manutenção da ordem senhorial, a partir de uma nova mão de obra imigrante que vai ser criada pelos ditames dos antigos senhores de escravizados. Inclusive, é curioso que se pense em uma oposição entre trabalho escravo e trabalho livre, mas a maior parte dos ditos livres do século XIX era trabalho de coerção. Eu disse tudo isso para explicar que, no fim das contas, quem acaba com as escravidão são os escravistas. Antônio da Silva Prado era o Ministro da Agricultura no momento da Lei Áurea, sendo que ele era senhor de escravos, tinha diversas fazendas em São Paulo. E a Lei Áurea tem um caráter conservador, ela revoga todas as disposições em contrário ao seu artigo único. Ao fazer isso, trata-se de um ato revolucionário porque está acabando com a escravidão, mas mais do que isso, ela desconsidera toda a discussão abolicionista. Todas as reformas que os abolicionistas previam de reforma agrária, criar pequena propriedade, educação do ex-escravizado, inserção do ex-escravizado na sociedade, tudo isso é deixado de lado. É o vigor do pensamento de que há populações que são naturalmente indolentes e preguiçosas, e que só servem para o trabalho se coagidas pela força. A falta de inserção na sociedade dessas pessoas libertas é a origem de grande parte dos problemas contemporâneos de desigualdade social e racial. Um dos grandes estudos nesse sentido é o projeto financiado pela UNESCO na década de 1950 que vai resultar nos trabalhos de Roger Bastide e de Florestan Fernandes que explicitaram a existência do preconceito racial no Brasil**.** Dessa forma, não tenho dúvidas em afirmar que o racismo gigantesco existente no Brasil está diretamente relacionado à forma como foi conduzida a abolição da escravidão.

Revista Epígrafe: Perfeito. E, você pode nos contar um pouco sobre os projetos de pesquisa em que você está envolvido atualmente?

Bruno da Fonseca Miranda: Bom, eu tenho algumas ideias para continuar pesquisando em um futuro pós-doutorado. A primeira coisa que tenho em mente é que esse mapeamento que fiz do movimento senhorial no Brasil indica um associativismo de classe nesse momento do século XIX, o que aconteceu também nos Estados Unidos, com a formação dos *farmers clubs*. Um pouco do mesmo aconteceu na Argentina, França, Inglaterra e Alemanha. Uma das minhas ideias é mapear esse associativismo de classe atlântico que surgiu no século XIX. A hipótese central, nesse caso, é que trata-se de um fenômeno atlântico possivelmente global do século XIX, sendo que é no século XIX que se dá a consolidação dos Estados liberais. Na consolidação dos Estados liberais, os conflitos deixam de ser resolvidos pela violência e passam a ser resolvidos pelas vias institucionais. Daí, a criação de agremiações de classe para dentro do Estado, haver representações de interesses específicos de determinadas camadas da sociedade. Em um segundo momento, acho que seria interessante compreender o caráter escravista da própria reforma eleitoral de 1881, diretamente ancorada na Constituição de 1824 do Império do Brasil. E agora, pensando em como eu venho atuando como docente e ensinando história indígena, talvez compreender o próprio caráter de cidadania indígena dentro desse aspecto. Qual seria a definição de cidadania no Brasil, o que é ser cidadão? Eu poderia mencionar muitas coisas ainda, mas acho que vou parar por aqui. Acho que o que eu pretendo, sumariamente,

é expandir a pesquisa do doutorado, a minha banca de doutorado me recomendou fortemente isso e é algo que estou ansioso para fazer.

Revista Epígrafe: Nós gostaríamos de saber como se caracteriza a área de estudos de Brasil Império na atualidade, e como se dá a interlocução com os pesquisadores dessa mesma área.

Bruno da Fonseca Miranda: Eu acho que tem diversos campos, diversas possibilidades de se pensar a produção historiográfica do Império do Brasil, elas se concentram normalmente em períodos. Há historiadores que estudam a independência, alguns estudam a formação do Estado Nacional, os que focalizam a crise do Império. Tem quem pense na totalidade, tomando como base por exemplo, a escravidão, ou as finanças do Estado. O que temos são trabalhos de história social, política, financeira, econômica, a produção é muito vasta. Os estudos sobre o Império do Brasil se popularizaram muito, sobretudo depois dos anos 2000. A historiografia costumava focalizar muito o período colonial, com exceção de historiadores como Sérgio Buarque de Hollanda e Maria Odila. A relação entre os pesquisadores da área acho que é múltipla, diversa e por vezes contraditória, como em qualquer outra área. Existem disputas como sempre existem nas áreas do conhecimento, mas no geral, nos meios em que estou inserido, trata-se de um bom convívio de estímulo ao diálogo e ao debate. No trabalho do historiador, por mais que o ato de escrita seja individual, o ato da pesquisa é coletivo. É um trabalho que se desenvolve coletivamente. Caso isso seja deixado de lado, jamais vamos conseguir produzir um conhecimento histórico de qualidade. Acho que então, eu

diria que há uma consciência de que a pesquisa é um trabalho coletivo, e que temos a partir disso expressões individuais nos atos de escrita.

Revista Epígrafe: Encaminhando-nos para a nossa última pergunta, o que você diria para alguém que deseja seguir uma carreira acadêmica em História? Quais conselhos você daria para quem está começando agora no curso?

Bruno da Fonseca Miranda: Pensando nas pessoas que estão começando agora, considerando elas estejam na graduação. Primeira coisa que eu recomendo fortemente, leiam os textos. Leiam os textos obrigatórios. Criem o hábito de ler textos obrigatórios. Acho que a graduação é um grande momento na nossa formação. Eu recomendo calma, para aproveitar o momento. A graduação é um momento para ser generalista e testar todas as possibilidades possíveis. Eu entrei na graduação com fascínio por história antiga, achando que eu seria o próximo Indiana Jones. Óbvio que isso não aconteceu. Foi na graduação que eu percebi o quão incrível era a história do Brasil, que eu odiava estudar no colégio. Então o meu conselho é que os alunos aproveitem a graduação, estejam abertos a todas as possibilidades e oportunidades, dessa forma naturalmente você vai encontrar aquilo que mais te deslumbra. É um pouco do que o Marc Bloch diz em Apologia da História, encontrar uma coisa para se dedicar a vida é propriamente o que se chama de vocação. Aproveitem ao máximo a variedade de disciplinas. Quando selecionar uma área específica para o estudo, converse com o docente, com os orientados, veja as possibilidades de pesquisa. E o que eu escutei uma vez e sempre reproduzo, é a

necessidade de muito tempo sentado. Estudando. Na atividade da pesquisa, você vai passar horas e horas trabalhando. Então não desistam por conta das adversidades, porque elas fazem parte da nossa formação. Por fim, a convivência, é o que torna tudo prazeroso no fim das contas, não é? O diálogo com as pessoas nos corredores do departamento, pessoas de diferentes momentos de formação com temas de pesquisa e experiências diferentes, em contato. Vocês, por exemplo, estão conduzindo uma revista de graduação feita para alunos de graduação, eu acho que isso é a essência da universidade pública. É a divulgação do conhecimento produzido pelos alunos, dar-lhe visibilidade. Uma educação gratuita, de qualidade, uma formação ampla para todos.

Sendo essa a última pergunta, eu gostaria de agradecer o convite. Quando fiquei sabendo da possibilidade de participar, eu adorei a ideia. Obrigada pela conversa, pelas excelentes perguntas e pelos questionamentos. Espero revê-los!

Revista Epígrafe: Nós gostaríamos de te agradecer imensamente, Bruno. Foi muito gratificante para nós aprender mais sobre a sua pesquisa e a sua carreira como historiador, acreditamos que a sua trajetória pode inspirar muitos alunos que desejam fazer pesquisa ou até mesmo os que ainda não cogitaram essa possibilidade! Obrigada por ter aceitado participar, fica nossa imensa gratidão.

PRODUÇÃO GRÁFICA

ARTE DE CAPA
Isaac Gabriel Silva
Julia Maria Bida Goveia
Milena Pereira Machado

PROJETO GRÁFICO
Isaac Gabriel
Luiz Henrique Vieira da Silva

DIAGRAMAÇÃO
Isaac Gabriel Silva
Felipe Cintra Nogueira Maciel
Julia Maria Bida Goveia
Luana Gregner Pereira
Milena Pereira Machado

IDENTIDADE VISUAL
Luiz Henrique Vieira da Silva

Formato 21 x 29,7 cm. Fontes Montserrat e Riccione-Serial.

ISSN 2318-8855

USP revista Epígrafe fflch