



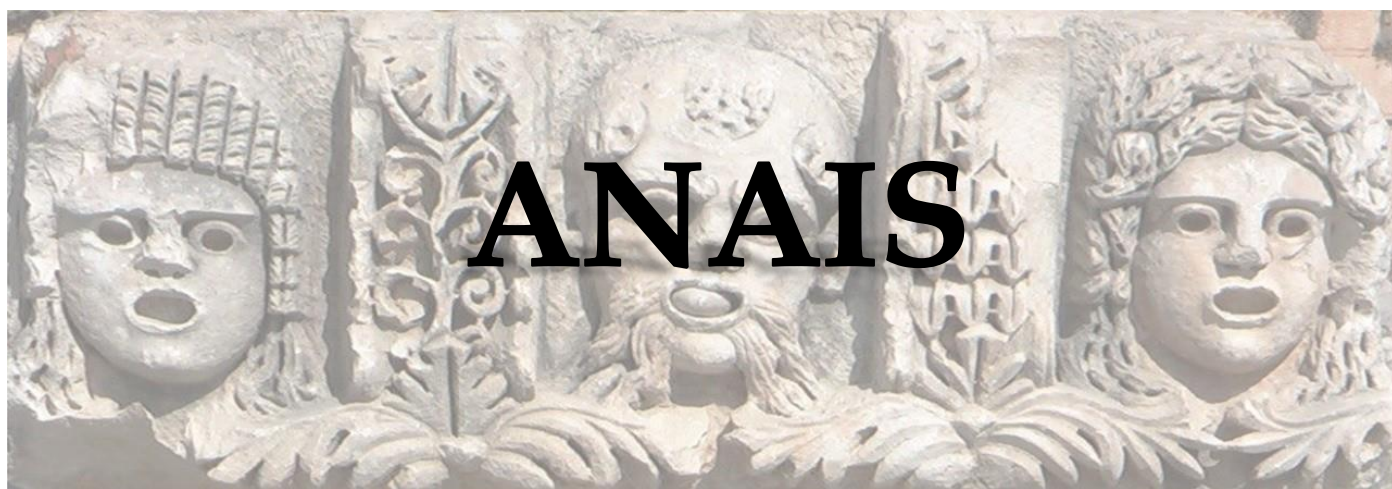
**XXXV SEMANA DE
HISTÓRIA**

VIII CIEAM

14 a 17 de outubro

2019

**Narrativas de Poder e Resistências:
construções e apropriações do passado**



Realização:

unesp 

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"

**Departamento de História
Programa de Pós-Graduação
em História**

NEAM

Núcleo de Estudos
Antigos e Medievais

Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi

Abner Alexandre Nogueira

Bruna Marcelino da Cruz

(Organizadores)

ANAIIS DA

XXXV Semana de História e VIII Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais “Narrativas de Poder e Resistências: construções e apropriações do passado”

14 a 17 de outubro de 2019

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

JÚLIO DE MESQUITA FILHO

Faculdade de Ciências e Letras de Assis

Departamento de História

Programa de Pós-Graduação em História

Núcleo de Estudos Antigos e Medievais

Unesp
Câmpus de Assis
2020

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
JÚLIO DE MESQUITA FILHO**

REITOR: Sandro Roberto Valentini

VICE-REITOR: Sergio Roberto Nobre

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS DE ASSIS

DIRETORA: Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi

VICE-DIRETORA: Cátia Inês Negrão Berlini de Andrade

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

CHEFE: Paulo Henrique Martinez

VICE-CHEFE: Áureo Busetto

CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

COORDENADOR: André Figueiredo Rodrigues

SUBCOORDENADOR: Paulo César Gonçalves

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

COORDENADOR: Carlos Alberto Sampaio Barbosa

VICE-COORDENADOR: José Luís Bendicho Beired

SECRETARIA DO DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

ASSESSORIA ADMINISTRATIVA: Clarice Gonçalves

**COORDENAÇÃO DA XXXV SEMANA DE HISTÓRIA E VIII CICLO
DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS**

Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi

COMISSÃO ORGANIZADORA

Profª Drª. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi

Drª Claudia Valeria Penevel

Dr. Germano Miguel Favaro Esteves

Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha

Dr. Marcio Teixeira-Bastos

Dr. Nelson de Paiva Bondioli

COMISSÃO EXECUTIVA

Prof. Abner Alexandre Nogueira

Drª Amanda Giacon Parra

Profª Bruna Marcelino da Cruz

Me. Claudia Trindade de Oliveira

Profª Isabelle Castilho

Me. Isadora Buono de Oliveira

Me. Luis Ernesto Barnabé

Me. Milena Tarzia

COMISSÃO CIENTÍFICA

Alex Rogério Silva

André Figueiredo Rodrigues

Áureo Busetto

Bárbara Alexandre Aniceto

Carlos Alberto Sampaio Barbosa

Carlos Henrique Durlo

Cassia Natanie Peguim

Cátia Inês Negrão Berlini de Andrade

Cesar Luiz Jerce da Costa Junior

Eduardo José Afonso

Germano Miguel Favaro Esteves

Hélio Rebello Júnior

Ivan Esperança Rocha

João Batista Ribeiro Santos

José Carlos Barreiro

José Luis Bendicho Beired

Juliane Luzia Camargo

Lúcia Helena Oliveira Silva

Milena Tarzia Barbosa da Silva

Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia

Paulo Gustavo da Encarnação

Paulo Henrique Martinez

Pedro Ragusa

Rafael Virgílio de Carvalho

Ronaldo Amaral

Ronaldo Cardoso Alves

Thiago G. Belieiro

Zélia Lopes da Silva

REVISÃO E EDITORAÇÃO

Abner Alexandre Nogueira

André Luís Belletini

Bruna Marcelino da Cruz

José Walter Cracco Júnio

Conselho Editorial

Karin Adriane H. Pobbe Ramos (Presidente)
Carlos Camargo Alberts (Vice-presidente)
Álvaro Santos Simões Junior
Carlos Eduardo Mendes Moraes
Danilo Saretta Veríssimo
Gustavo Henrique Dionísio
Lúcia Helena Oliveira Silva
Marco Antonio Domingues Sant'Anna
Maria Luiza Carpi Semeghini
Paulo César Gonçalves
Ronaldo Cardoso Alves
Rozana Aparecida Lopes Messias
Tania Regina de Luca
Vânia Aparecida Marques Favato
Wilton Carlos Lima da Silva

Secretário

Paulo César de Moraes

Conselho Consultivo

Adilson Odair Citelli (USP)
Antonio Castelo Filho (USP)
Carlos Alberto Gasparetto (UNICAMP)
Durval Muniz Albuquerque Jr (UFRN)
João Ernesto de Carvalho (UNICAMP)
José Luiz Fiorin (USP)
Luiz Cláudio Di Stasi (IBB – UNESP)
Oswaldo Hajime Yamamoto (UFRN)
Roberto Acízelo Quelha de Souza (UERJ)
Sandra Margarida Nitrini (USP)
Temístocles César (UFRGS)



FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp
Vania Aparecida Marques Favato

S471n Semana de História (35.:2019:Assis, SP); Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais (8.:2019:Assis, SP).
Narrativas de poder e resistências: construções e apropriações do passado [recurso eletrônico]: Assis, SP, 14 a 17 de outubro de 2019 / Andrea Lúcia Dorini de O. C. Rossi, Abner Alexandre Nogueira e Bruna Marcelino da Cruz (organizadores). Assis: UNESP - Câmpus de Assis, 2020.
446 p. : il.

ISSN: 978-85-66060-16-4

Vários autores
ISBN: 978-65-88740-00-2

1. História. 2. Poder. I. Rossi, Andrea Lúcia Dorini de O. C. II. Nogueira, Abner Alexandre. III. Cruz, Bruna Marcelino da. IV. Título.

CDD 907.2

SUMÁRIO

Apresentação	p. 008
ALMEIDA, Anna Paula de Jesus; PEREIRA, Amanda Malheiros; OLIVEIRA, Terezinha. Considerações Acerca da Vida e Obra de Pedro Abelardo	p. 010
ALVARENGA, Lucas Thiago Rodarte. Trabalhadores no Mundo: experiências libertárias na formação de uma cultura política do operariado presentes na imprensa anarquista na Primeira República (1900-1920)	p. 025
ALVES NETTO, José Augusto; SILVA, Zélia Lopes da. Poty Lazzarotto: laços de sociabilidades artísticas e intelectuais (1950-1960)	p. 041
ARIAS, Ademir Aparecido de Moraes. Girart de Vienne e as Lendas Oriundas de sua História nos Séculos XII e XIII	p. 049
BELMAIA, Nathany Andrea Wagenheimer. Transformações do Politeísmo no Egito Ptolomaico: considerações sobre algumas mudanças religiosas que abriram caminho para a implementação de um monoteísmo cristão no Egito	p. 059
BORGES, Maria do Carmo Faustino; CORTEZ, Clarice Zamonaro. Legitimações de Resistência em Textos de Cantigas Albas	p. 075
BORGES, Yuri Galindo. O(s) Mito(s) da Idade Média e os Livros Didáticos no Brasil	p. 089
BOVE, Nathalia. Revista Tipográfica (RJ, 1888-1889): as seções Exterior e Miscelânea	p. 097
CAMPOS, Tatiane Graciele Caetano; BULGARELI, Paulo Sergio Souza; PERIN, Conceição Solange Bution. A Influência do Pensamento de Erasmo de Roterdã na Educação das Crianças dos Séculos XV-XVI	p. 112
CARVALHO, Rafael Virgílio de. A Biografia como Método de Análise para a Prática de Escrita em Platão	p. 125
COSTA, Jorge Luiz de Oliveira. Jean Coita, o Senhor de Bolés: da ousada trajetória com os portugueses às malhas da Inquisição	p. 132
DA SILVA, Sofia Alves Cândido; DOS REIS, Jaime Estevão. Embaixada a Tamerlão (1406) e as Características das Viagens na Baixa Idade Média	p. 144
DEBASTIANI, Jesiane. Controle e Seleção: os imigrantes indesejáveis no governo Vargas (1940-1945)	p. 157

DELLA TORRE, Robson. O Auto-Exílio de Nestório como Construção Literária nas “Atas do Concílio de Éfeso”	p. 177
DURLO, Calos Henrique. Literatura, Religiosidade e Imagem nas Cantigas de Santa Maria, de Dom Alfonso X	p. 195
FARDIN, João Otávio Tomazini. O Evangelho Segundo João: fluidez religiosa no Mediterrâneo no caso de uma província romana	p. 212
FONTANESI GOMES, Francisco. Francisco de Goya e a Forma Simbólica do Retrato de Grupo no Século XIX Pós-Revolução Francesa: <i>La Familia de Carlos IV</i> e o mito de Hercules e Ônfale	p. 224
GIAVARA, Ana Paula. A História da Formação do Professor-Pesquisador na ANPUH-SP	p. 245
GIROTTTO, Breno. As Batalhas do Álamo de 1836 e 1960: o filme <i>O Álamo</i> entre política e identidade norte-americana	p. 255
NUNES, Lucas de Araujo Barbosa. O Neoclassicismo Francês no Brasil de D. João VI	p. 268
OLIVEIRA, Ana Carolina. Discussões Acerca da Teoria da História e sua Importância para a Historiografia	p. 280
PEREIRA, Amanda Malheiros; ALMEIDA, Anna Paula de Jesus. O Ideal de Príncipe Virtuoso na Península Ibérica	p. 288
RATIN, Cristiano. O Martelo das Feiticeiras: como o “<i>Malleus Maleficarum</i>” estimulou a cultura da Caça às Bruxas	p. 307
RUOCCO, Andrea Ramon. Quando um Vocábulo É Sinônimo de <i>Identidade Nacional</i>: primeiros estudos para a história do conceito de <i>brasilidade</i>	p. 315
SANTOS, Fernando de Oliveira dos. A Imprensa Negra Paulista e os Homens de Cor na Cidade de São Paulo (1915-1937)	p. 325
SANTOS, João Batista Ribeiro. Relações de Poder no Espaço Sagrado: a elaboração do deus israelita Yahweh	p. 338
SILVA, Alex Rogério. As Representações do Diabo e do Monstruoso nas <i>Cantigas de Santa Maria</i> de D. Alfonso X, o Sábio	p. 352
SILVA, Edson Roberto de Oliveira. Ortodoxia Marxista e sua Atualidade	p. 370
SILVA, Lúcia Helena Oliveira. Missionários Espiritanos em Angola: 1960-2000 p.	381

SOUZA, Glauco Costa de. O Acervo Documental de Gustavo Corção e Rede de Sociabilidades	p. 389
SOUZA, Paula Tainar. Constituição das Multidões: rupturas e continuidades em meio ao desenvolvimento dos meios de comunicação de massa	p. 409
VIEIRA, Vera Lúcia Silva. Passados Vivos: história e memória nos escritos de Ignácio de Loyola Brandão	p. 420
ZAMPELLA, Natália. Revista Tipográfica (RJ, 1888-1889): a seção Noticiário	p. 431

APRESENTAÇÃO

A Comissão Organizadora felicita-se em publicar os Anais da XXXV Semana de História e do VIII Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais realizados entre os dias 14 e 17 de outubro de 2019 na Faculdade de Ciências e Letras da UNESP/Assis com o tema: "Narrativas de Poder e Resistências: Construções e Apropriações do Passado".

Promovidos pelo Departamento de História, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP) e pelo Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (NEAM) da UNESP/Assis e Franca, os eventos foram realizados em conjunto, de forma inédita, visando otimizar os recursos financeiros e humanos a fim de promover **resistências** à atual conjuntura acadêmica, política e econômica.

Contando com palestrantes de diversas partes do país distribuídos entre conferências e mesas redondas, pode-se refletir acerca dos retornos ao passado e das propostas de alterações e de construções das narrativas históricas. Tais movimentos de alteração e construção da memória histórica têm gerado resistências no âmbito acadêmico e não acadêmico, denotando embates políticos e culturais, inerente aos movimentos histórico-políticos do Século XXI. Essas “Narrativas de Poder e Resistências” partem de lugares sociais e que visam legitimar determinados grupos de poder e de resistências, decorrendo em amplos debates nas diversas abordagens profissionais, não profissionais e educacionais nas diversas disputas de “Construções e Apropriações do Passado”.

Além das discussões temáticas nas mesas-redondas e conferências, houve diversos minicursos e 18 simpósios temáticos, abrangendo diversas temporalidades, contextos e temáticas oferecidos aos 386 inscritos e aos 133 comunicadores que apresentaram um pouco de sua pesquisa. Destes comunicadores, 33 trabalhos foram enviados e selecionados para dar continuidade das discussões realizadas *in loco* a partir da publicação do presente Anais da XXXV Semana de História e VIII Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais.

Agradecemos àqueles que se dispuseram na organização, colaboração e participação nos eventos, aos proponentes de Minicursos, Simpósios Temáticos, comunicadores e aos que enviaram seus trabalhos completos. Em especial agradecemos

aos que não mediram esforços para vencer as dificuldades impostas para a construção de um amplo espaço de respeito e diálogo acadêmico, tão necessários para a sociedade contemporânea.

Comissão Organizadora da XXXV Semana de História &
VIII Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais

“Narrativas de Poder e Resistências:
Construções e Apropriações do Passado”

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA VIDA E OBRA DE PEDRO ABELARDO

ALMEIDA, Anna Paula de Jesus (autora)¹

PEREIRA, Amanda Malheiros (coautora)²

OLIVEIRA, Terezinha (coautora/orientadora)³

Resumo: Pedro Abelardo (1079-1142) foi um dos principais mestres de escolas urbanas, da primeira metade do século XII, em Paris. Esse mestre medieval passou por muitas intempéries, entrou em conflito com seus professores e, casou-se com uma de suas alunas, Heloisa (GILSON, 2007). Assim, essa exposição refletirá acerca da vida e obra de mestre Pedro Abelardo (1079 – 1142) e sua importância para o desenvolvimento da filosofia no século XII. As obras desse autor, analisadas para essa exposição são *História das minhas calamidades*, *Lógica para Principiantes* e *Sim e Não*. A primeira trata de aspectos biográficos de Abelardo, a segunda e a terceira evidenciam a produção intelectual desse mestre. Dessa forma, para realizar este estudo, analisaremos as diversas transformações que ocorreram na primeira metade do século XII. Em virtude disso, buscamos fazer uma análise social, política e religiosa do período, tendo como aporte teórico a História Social e o princípio de Longa Duração. O trabalho se insere nas pesquisas do Grupo Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievalidade (GTSEAM).

Palavras-chave: Pedro Abelardo; Filosofia e História da Educação; Século XII.

Introdução

O objetivo desta exposição é refletir acerca da vida e obra do mestre Pedro Abelardo (1079 – 1142) e sua importância para o desenvolvimento da filosofia no século XII. A história desse personagem medieval foi marcada por perseguições que lhe renderam a destruição de algumas de suas obras, assim como o episódio de sua emasculação. Entretanto, esse trabalho não se centra apenas em relatar dados biográficos, mas compreender em que medida o trabalho intelectual desse mestre influenciou o desenvolvimento da filosofia do período em que viveu.

Dessa forma, a *História das minhas calamidades* é a obra escrita por Abelardo que contempla sua vida como aluno e professor, o que nos permite entender, de certa forma, como era a rotina de estudante e de um professor de escolas urbanas do período.

¹ Graduada em Pedagogia UEM/GTSEAM.

² Graduada em História; mestranda em Educação UEM/LEIP.

³ Professora Titular do Departamento de Fundamentos da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá. Líder do Grupo de Pesquisa Transformações Sociais e Educação nas épocas Antiga e Medieval (GTSEAM).

A *Lógica para Principiantes* e o *Sim e Não*, por sua vez, caracterizam o trabalho intelectual de Abelardo e configuram parte de sua obra, exemplificando, em certa medida, de que forma se utilizava a filosofia no período. A *Lógica para Principiantes* trata da resolução que Abelardo deu para o problema dos universais. O *Sim e Não* por sua vez é um texto que retoma sentenças dos Santos Padres e as analisa com o propósito de esclarecer possíveis equívocos presentes nessas obras.

Além disso, percebe-se que as discussões observadas na *Lógica para principiantes* e no *Sim e Não* demarcam o formato que tomaria o método escolástico, que se baseava na apresentação de proposições conflitantes por meio de textos escritos ou discussões orais, sendo o uso da dúvida, no exame dos textos sagrados, o cerne da produção de conhecimento.

Pedro Abelardo viveu em um período de transformações nas mais diversas áreas da sociedade. Oriundo da região da Bretanha, nasceu em Le Pallet e viveu a maior parte de sua vida durante o reinado de Luís VI⁴ (1108-1137) e a vigência do Papa Inocêncio II (1130-1143), o qual com o apoio principalmente do abade Bernardo de Claraval⁵, influenciados por movimentos de sua época como a Reforma Gregoriana e seus reflexos.

Nota-se, dessa forma, que Abelardo viveu em um período demarcado por profundas mudanças sociais, oriundas do desenvolvimento promovido pelo feudalismo a partir do século X (GUIZOT, 1907). O desenvolvimento da vida material possibilitou a constituição de escolas urbanas, que tinham mestres como Abelardo.

Olhar para o passado, revisitando autores que construíram o conhecimento que se propagou ao longo dos séculos é relevante para entendermos o quanto somos produtos da história, história essa construída por outros humanos em tempos e sociedades distintas. Isto porque, o passado pode nos ensinar sobre nós mesmos, pois podemos por meio do estudo da história da educação, tornar-nos indivíduos educadores que podem buscar construir o conhecimento dentro e fora das escolas e universidades.

⁴ Ao longo do reinado de Luís VI, o arqui-diácono de Paris, Estêvão de Garlande foi quem mais defendeu Abelardo. Bernardo de Claraval (1090-1153) fez clara oposição a esse arqui-diácono, pois não desejava que senhores seculares estivessem envolvidos nas ‘transações’ da Igreja (ESTÊVÃO, 2015).

⁵ De acordo com Pizoli (2014), Bernardo de Claraval era defensor do movimento monacal que viria a auxiliar a consolidação da Reforma Gregoriana e, além disso, foi por influência desse monge que, o Papa Inocêncio II condenou duas obras de Abelardo: *Theologia christiana* (1123-1124) e *Introductio ad theologiam* (1124/25-1136).

No entanto, aquele que estuda sobre autores, como os produzidos pela Idade Média, devem compreender que um dos principais exemplos que eles nos deixaram foi de que o conhecimento é parte de quem ensina, já que nossos estudos devem nos levar a refletir acerca de nossas atitudes e de nossa ação e reação no mundo.

O professor, do século XII, teve necessidade de transpor os limites de uma leitura solitária que antes se mantinha nos mosteiros, mas que a partir do século XII ganhou novos movimentos com as escolas urbanas, que faziam parte da cidade que se desenvolvia, revelando mestres que argumentavam em meio a disputas travadas.

As escolas do século XII eram direcionadas pelo ensino eclesiástico. A instrução nessas instituições era guiada por uma sistematização denominada *trivium* e *quadrivium*, sendo o *trivium* dividido entre dialética, gramática e retórica e o *quadrivium* em matemática, música, geometria e astronomia (IRIE; OLIVEIRA; 2009).

Em relação às transformações observadas no século XII⁶, é possível afirmar que com o fim das invasões bárbaras, o aumento da produção agrícola e da população foram características decisivas para que existisse o movimento reconhecido pela literatura como apogeu da cidade medieval (PIZZOLI, 2014).

Nesse sentido, podemos considerar Pedro Abelardo como partícipe desse movimento de apogeu, especialmente pela caracterização particular de seu ofício, enquanto mestre que tinha por atividade ensinar e escrever (LE GOFF, 2003).

Outro fator relevante nesse texto é que Pedro Abelardo era escolástico. Dessa forma, a escolástica pode ser entendida como a forma pela qual o ensino foi ministrado nas escolas e universidades medievais, entre os séculos XII e XV, e se pautava na disputa para dar respostas às questões elaboradas por alunos e mestres em meio às discussões realizadas entre as aulas, a partir da leitura de textos e das interpretações realizadas sobre essas leituras (NUNES, 1979; OLIVEIRA, 2005).

Entretanto, a escolástica não era apenas um método de ensino, era a forma que os homens haviam obtido para tomar suas atitudes. Não se caracterizava apenas pela maneira como os mestres ou estudiosos do período propunham para esclarecer as ligações

⁶ É relevante afirmar que o apogeu da cidade medieval encontra-se entre os séculos XII e XIII. O século XII marcou o início das transformações que culminaram na constituição definitiva do que se denomina apogeu da cidade medieval, que se solidificou de fato em meados do século XIII.

estabelecidas pelos homens e o estudo da filosofia, mas mostrava também uma nova maneira de refletir sobre a sociedade como um todo (OLIVEIRA, 2005).

Dessa forma, se a escolástica buscou compreender o homem em sua completude, por meio de sua fé, suas relações e atitudes, podemos vincular essas características a história social. Isto porque por meio da história social e de uma perspectiva de longa duração é possível analisar de forma mais aprofundada os homens (intelectuais, no caso deste estudo), e suas ações, que colaboram para a construção de mudanças sociais.

A partir disso, é possível afirmar que o referencial teórico metodológico que guia a construção desse texto é a História Social, exposta na obra de Marc Bloch *Apologia da história* em consonância com o princípio de longa duração, descrito por Fernand Braudel (1990).

Bloch propala que a história é a ciência “[...] dos homens no tempo” (2001, p. 55). E isso nos possibilita entender os fatos históricos, com o estudo do ser humano e de suas atividades na história, relatadas por meio dos testemunhos.

Os testemunhos são os objetos que os historiadores empregam para investigar e explicar as informações do passado. Estes objetos são as fontes que historiador utilizará a fim de realizar a observação histórica, sendo que estas podem ser cartas, imagens, documentos, livros, lugares e afins (BLOCH, 2001).

Observamos ainda que este trabalho se insere nas pesquisas do Grupo Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievalidade [GTSEAM] que tem por objetivo estudar a educação por meio das mudanças sociais, políticas, culturais e filosóficas observadas nas sociedades Antiga e Medieval, sob o olhar da História.

Heloisa e Abelardo e a *História das minhas calamidades*

Ao analisar a biografia de Abelardo, por intermédio de autores como Étienne Gilson (1884–1978), Alain de Libera e Ruy Afonso da Costa Nunes, é possível compreender a dramática história do envolvimento de Abelardo com Heloisa. Ela era sobrinha do cônego Fulberto e ficou conhecida na França, durante o século XII, por ser perspicaz e detentora de grande conhecimento para uma mulher tão jovem. A história de

Heloisa e Abelardo atravessou os tempos, sendo possível conhecer o envolvimento dos dois a partir da correspondência que fora trocada pelo casal no século XII.

Essa personagem tinha atraído a atenção de Abelardo, especialmente por sua formação intelectual. Ao saber que Fulberto prezava muito a educação de sua sobrinha, Abelardo procurou alguns amigos ligados ao cônego e, a partir disso, buscou adentrar a casa deste e tornar-se professor de Heloisa para poder aproximar-se dela.

Havia na cidade de Paris certa mocinha chamada Heloísa, sobrinha de um cônego chamado Fulberto, que quanto mais a amava tanto mais cuidadosamente procurava que ela se adiantasse em toda a ciência das letras, tanto quanto possível. Pelo rosto ela não fazia má figura, mas era a primeira pela riqueza dos seus conhecimentos. De fato, quanto mais esta vantagem da ciência literária é rara entre as mulheres tanto mais servia de recomendação à mocinha e a tornara famosíssima em todo o reino. [...] Embora nós estivéssemos separados, era possível que nos tomássemos presentes um ao outro por intermédio de cartas, assim como escrever com mais audácia aquelas coisas que geralmente não se dizem de viva voz e, desse modo, estaríamos sempre em agradáveis colóquios (PEDRO ABELARDO, 1988, p. 223).

Segundo Gilson (2007), dentro da casa de Fulberto não foi difícil o mestre seduzir a discípula e esse evento se tornou o motivo da ruína de Abelardo, pois ele próprio afirma que se deixou levar pela volúpia dos encontros que tinha com Heloisa e, Fulberto havia permitido que Abelardo viesse à sua casa a qualquer hora para ensinar a sobrinha.

Ter um mestre como Abelardo, sendo responsável pela educação de Heloisa, era um motivo de grande orgulho para Fulberto o que, de certa forma, o cegou para perceber o que se passava dentro de sua própria casa, entre sua sobrinha e professor. Abelardo, por sua vez, foi aos poucos abandonando a dedicação pelo ensino em suas escolas para escrever poemas de amor e cartas para Heloisa. Com o passar do tempo, os alunos de Abelardo foram percebendo que o professor estava se distanciando do ensino (PEDRO ABELARDO, 1988).

Com o passar dos meses, rumores começaram a surgir a respeito de um suposto relacionamento amoroso entre Heloisa e Abelardo. Fulberto, entretanto, foi o último a perceber e a acreditar o que se passava embaixo de seu próprio teto. Nunes (1988) cita uma passagem referida pelo próprio Abelardo, dentro da *História das minhas calamidades*:

De fato, não suspeitamos facilmente da desonra daqueles que muito amamos nem pode existir a nódoa de uma vergonhosa suspeita numa profunda afeição.

Daí escrever São Jerônimo em sua carta a Sabiniano: "Nós costumamos ser os últimos a saber dos males de nossa casa, e os vícios de nossos filhos e esposas permanecem ignorados, enquanto os vizinhos os proclamam (PEDRO ABELARDO apud NUNES, 1988, p. 225).

Essa passagem refere-se ao fato já apresentado, de que Fulberto não havia percebido o que se passava entre sua sobrinha e Abelardo e, depois que descobriu, enfureceu-se de tal maneira que o casal foi obrigado a se separar. Mesmo estando longe, os dois sentiam-se unidos pela alma. Algum tempo depois, Heloisa descobriu que estava grávida e escreveu a Abelardo com o intuito de procurar saber o que deveria ser feito e eis que o mestre esperou uma oportunidade para raptar Heloisa.

Estando Fulberto ausente de sua casa em dada noite, Abelardo, às escondidas, pegou Heloisa e a levou para sua terra natal onde ela foi mantida junto a irmã dele, até dar à luz a um menino, que chamou de Astrolábio. Fulberto, ao saber do rapto, mais uma vez encheu-se de cólera e começou a procurar meios de punir Abelardo pela traição com a qual o mesmo pagará a confiança em que nele havia depositado. Para tentar reparar a vergonha que Abelardo havia causado à casa do cônego, Abelardo procura-o na intenção de tentar reparar essa vergonha.

O mestre propõe a Fulberto a possibilidade de se casar com Heloisa em segredo. O tio aceita a oferta sem, no entanto, abandonar a ideia de vingança. É importante observar que Abelardo solicita essa discricção porque não queria perder a condição de mestre clérigo. Segundo Gilson (2007), no século XII, um professor de filosofia e teologia, como era Abelardo, clérigo e tonsurado, se se casasse perderia o título e, de certa forma, sua moral perante seus alunos e à sociedade, pois a vida clerical de um professor deveria ser consagrada ao conhecimento iluminado.

Os clérigos estavam ligados ao trabalho eclesiástico, pois apenas esses eram pessoas letradas. “[...] Só os eclesiásticos possuíam formação literária. Uma pessoa instruída, ainda que não pertencesse propriamente à cléricatura, recebia o nome de clérigo, devido aos seus conhecimentos” (NUNES, 1974, p. 159).

No entanto, para além das convicções de Abelardo em querer esposar Heloisa, é preciso afirmar que a moça, desde o início, tendeu a recusar essa solução. Ela queria para Abelardo uma maneira de viver que se relacionasse ao seu vasto conhecimento filosófico (GILSON, 2007). Ao se casar, ele já não se dedicaria, exclusivamente, ao estudo e ao

ensino e Heloisa também não acreditava que Fulberto fosse manter o casamento oculto. Mesmo assim, depois de certa pressão por parte de Abelardo, Heloisa cede à vontade de seu amado e se casa com ele. Segundo Gilson (2007), quando das bodas, Heloisa deveria ter dezoito anos e Abelardo quarenta.

Após o casamento, os dois se separam, quase não mais voltando a se encontrar e deixaram seu filho aos cuidados da irmã de Abelardo, com quem Heloisa havia estado desde que Abelardo a havia raptado. Fulberto assistiu à cerimônia de casamento como testemunha e como Heloisa esperava, seu tio não manteve o ocorrido em segredo e, ao voltar para a casa de seu tio, a moça passou a negar o que ele dizia a respeito de não ser mais solteira e a sofrer injúrias de todo tipo da parte de seu parente.

Quando percebeu isso e para livrar Heloisa dos possíveis sofrimentos pelos quais o tio a acometia, Abelardo a manda para o convento de Argenteuil, onde ela fora educada para que entrasse na vida religiosa. A esse ponto, a futura religiosa havia se arrependido de ter desposado Abelardo. O esposo cuida para que ela tome o hábito religioso, fazendo com que Heloisa se consagrasse a vida monástica.

Depois de saber que Abelardo havia enviado Heloisa para a vida religiosa, mesmo depois de ter se casado com sua sobrinha, Fulberto ficou enfurecido, juntou-se a alguns amigos e foi até a casa de Abelardo para lhe ferir seus órgãos genitais, causando-lhe uma dor tremenda para o resto de seus dias. Ao transformar Abelardo em um eunuco Fulberto havia conseguido vingar-se, por conta da traição que o mesmo havia trazido para sua casa.

Ocorria-me o pensamento da grande glória que eu havia pouco desfrutava e de que modo ela fora abatida por um incidente vulgar e vergonhoso, ou melhor, como ela fora completamente destruída e, por justo juízo de Deus, eu fora castigado naquela parte do meu corpo em que eu pecara, e como por uma justa traição aquele que eu antes atraíçoara me deu o troco por sua vez; como os meus rivais exaltaram uma equidade tão manifesta, e como essa chaga provocaria a desolação de um sofrimento perpétuo em meus parentes e amigos, e com que extensão essa infâmia singular difundir-se-ia pelo mundo inteiro (PEDRO ABELARDO, 1988, p. 230).

Após ter recebido tamanho sofrimento, assim como Heloisa, Abelardo entra para a vida religiosa e, por conselho de membros do clero, procura dedicar-se aos estudos das coisas divinas sem, no entanto, abandonar o ensino e a compreensão das artes liberais, tendo sido estas o motivo de sua grande ocupação intelectual anterior (PEDRO ABELARDO, 1988).

Ele se abriga em abadias como a de Saint Denis e Saint Gildas, tendo na primeira encontrado, por parte dos monges, certa recusa em o manter no lugar, especialmente por causa de suas afirmações teológicas contraditórias. Nessa época, Abelardo redigiu as obras que foram queimadas, por serem refutadas na época. Em Saint Gildas, Abelardo travou combates no que diz respeito a prática da corrupção em diferentes formas com os monges que ali viviam. Por se mostrar contrário ao modo de vida daqueles que viviam naquela abadia, atentaram contra a vida de Abelardo (PEDRO ABELARDO, 1988).

Nessa mesma época, ele escreve a *Historia Calamitatum* (História das Minhas Calamidades) e troca correspondências com Heloisa que, de acordo com Gilson (2007), tornou-se um documento que possibilitou compreender o século XII, tão grande é a importância desta correspondência. Além disso, segundo Libera (1998), a autobiografia escrita por Abelardo foi uma das primeiras registradas no Ocidente. Nela, é possível identificar, por meio das palavras do próprio Abelardo, desde o local de seu nascimento até o fim de sua vida.

A Lógica para Principiantes, o Sim e Não e a questão dos universais.

Um fato importante é que, a partir do século XII, começa-se a perceber um movimento contrário ao domínio exclusivo da Igreja no que se refere a produção do conhecimento intelectual. Era como se estivesse a ocorrer uma “[...] revalorização das categorias profanas da existência” (NUNES, 1974, p. 159).

De acordo com Zumthor (2000), Abelardo possuía um gênio próprio e preferiu dedicar-se aos estudos literários do que às glórias militares, diferentemente de seus irmãos. Gilson (2007) também confirma esta informação ao afirmar que Abelardo era orgulhoso e possuía muitos alunos.

A questão dos universais ou querela dos universais é amplamente discutida a partir do século XII no Ocidente medieval. Abelardo começa sua discussão acerca dessa indagação por meio da *Introdução às Categorias de Aristóteles* (Eisagoge eistas Aristatélis Kategorias) de Porfírio.

A obra *Isagoge* foi de extrema importância para o desenvolvimento da discussão dos Universais, pois é nela que são apresentadas as questões referentes ao gênero e a

espécie, dois dos predicados propostos por Aristóteles em sua obra *Categorias*. São essas questões que norteiam a problemática referente aos universais. A versão conhecida da *Isagoge* por Abelardo foi a traduzida para o latim e comentada por Boécio (450-525).

Para tratar desse problema, Abelardo escreve a *Lógica para Principiantes* (*Logica Ingredientibus*), na qual argumenta a respeito de noções de Lógica mais precisas dentro da filosofia. De acordo com Nunes (1974), a lógica é a responsável por discutir a respeito de argumentações pertinentes ou não, verdadeiras ou falsas.

Assim, apesar de Abelardo ter se destacado nas discussões que se referiam à lógica e à dialética, é essencial dizer que a questão dos universais foi um problema de alçada metafísica, pois tratava da compreensão dos conceitos no pensamento.

Nota-se que ele divergiu do realismo de Guilherme de Champeaux (1070-1121) e do nominalismo de Roscelin de Compiègne (1050-1120) que tratavam dos universais, tendo sido esses dois mestres, professores de Abelardo.

De acordo com Libera, Roscelino apresentava os universais como “[...] simples signos linguísticos, ou, mais radicalmente ainda, a simples “ruídos de voz”, flatus vocis, ou que não tinham valor algum” (1988, p. 322). No que diz respeito ao realismo, de acordo com Nascimento, Guilherme de Champeaux afirmava e percebia os Universais como “[...] coisas ou essências comuns aos indivíduos” (2004, p. 41).

Como já observamos, Abelardo discordava das concepções realistas e nominalistas que, tradicionalmente, discutiam a questão dos universais no século XII. Tanaka e Oliveira pontuam a respeito da compreensão de Pedro Abelardo sobre seu entendimento de Universais:

Ao mesmo tempo em que se afasta das duas posições acima citadas, integra elementos de ambas. Ele tenta conciliar a fé com a razão, a matéria com o espírito, apresentando para todas as questões duplas respostas, posto que analisa os dois lados do problema (TANAKA; OLIVEIRA, 2002, p. 128).

Dessa forma, os universais não dizem respeito às coisas quando estas são entendidas por seu valor único, já que os universais se referem ao todo de uma espécie e não apenas aos indivíduos, pois os indivíduos que formam uma espécie comum, possuem características próprias que serão compreendidas de acordo com a especificidade que forma cada um destes, sendo possível pensar o que torna algo comum várias outras coisas. Assim, sobre a definição de universal, Abelardo pontua:

No *Peri Hermeneias (Sobre a Interpretação)* Aristóteles define o universal como *aquilo que pode ser naturalmente apto para ser predicado de muitos seres*, enquanto Porfírio define o singular, isto é, o indivíduo, como *aquilo que se predica de um único ser*. A autoridade parece atribuir o universal tanto às coisas quanto às palavras. Com efeito, o próprio Aristóteles aplica-o às coisas, quando propunha logo acima a seguinte definição do universal: *uma vez que algumas coisas são universais e outras são singulares, chamo de universal o que é naturalmente apto para ser predicado de muitos seres e, de singular, o que não o é*, etc. O próprio Porfírio, também, ao afirmar que a espécie é constituída de gênero e diferença, situou essas noções na natureza das coisas (PEDRO ABELARDO, 1988, p. 191 – grifos do autor).

Além de tratar da questão dos universais, Abelardo se ocupou, ao longo de sua produção intelectual, de defender a dialética como forma de trabalho. Essa dialética como método de análise é apresentada no prólogo do *Sim e Não*. Autores como Bertrand Russel (1982), em seu livro *História da Filosofia Ocidental*, apontam o *Sim e Não* como a principal obra de Abelardo.

Nela, o autor levanta questionamentos a respeito dos escritos dos Doutores da Igreja e das escrituras e, em que medida, esses escritos se mostravam contrários em conta de palavras empregadas com sentido diverso, que poderiam resultar em certa falta de clareza, do ponto de vista do posterior acesso que, por exemplo, traduções viriam a ter.

Irie e Oliveira (2009) discorrem a respeito da dialética defendida por Abelardo e apresentada no *Sim e Não*.

A geração de Abelardo enfatizou as questões do método por meio da dialética, tendo domínio da lógica e todas as artes da linguagem, gramática e retórica para saber desencravar as passagens obscuras dos textos, para retirar os pontos importantes para submetê-los à discussão e segundo as regras do raciocínio chegar na verdade. A dialética também foi aplicada ao estudo do texto bíblico (IRIE; OLIVEIRA; 2009, p. 4)⁷.

Por isso, a maneira como se utilizavam as palavras em textos e durante as aulas deveriam ser bem entendidas e apresentadas, de acordo com seu real significado. Mas, para além dessas questões, Abelardo também pontua no *Sim e Não* a importância de transmitir conhecimentos de forma clara [...] “Aquele que ensina não deve cuidar de eloquência, mas da evidência com que ensina” (PEDRO ABELARDO, 2000, p. 117).

⁷ Quando as autoras se referem ao uso da lógica, gramática e retórica nesta citação, estão se referindo as sete artes liberais, o trivium e o quadrivium. Este conjunto, guiava o ensino dentro das escolas no século XII, como uma forma de sistematização. A dialética defendida por Abelardo compunha o trivium, ao lado de gramática e retórica. (IRIE; OLIVEIRA; 2009).

Assim, a forma como empregamos as palavras e as entendemos são importantes para a compreensão do que aprendemos, como aprendemos e o que viremos a ensinar, pois os professores devem se embasar na busca contínua pelo conhecimento, pois é isto que constrói o ser professor.

Com isso, por meio do *Sim e Não*, é possível entender como Abelardo compreendia a sistematização e organização das apresentações de textos sagrados, que guiavam os estudos que estavam em voga no século XII, tendo em vista a busca pelo conhecimento, pois “[...] Duvidar de cada parte não será trabalho inútil. É que duvidando chegamos à procura, e procurando chegamos à verdade [...]” (PEDRO ABELARDO, 2000, p. 129).

As transformações no século XII

As instituições medievais foram moldadas de acordo com a mentalidade Eclesiástica que buscou superar as características do mundo nômade e os aspectos considerados profanos, advindos desses povos. Mas, muitos fatores foram observados ao longo do século XII para que se pudesse afirmar que houve um verdadeiro renascimento cultural advindo dessa época.

Este século, no Ocidente, foi palco de mudanças referentes à educação, aos meios de produção e ao fim das invasões nômades a partir do século XI, podendo afirmar que se observou, no século XII, uma significativa melhora na vida das pessoas.

Assinale-se a progressiva melhoria de vida desde o século XI na Europa ocidental: o fim das invasões, a crescente aceitação pelos nobres do espírito cristão, o estabelecimento da trégua e da paz de Deus que contribuíram para a concórdia entre as classes sociais; o arroteamento do solo com o aperfeiçoamento dos instrumentos agrícolas, o uso do machado de corte, a charrua de relha, a ferradura, o moinho de água e a rotação das culturas: semeadura das farinhas de inverno (trigo ou centeio), dos cereais da primavera (aveia ou cevada) e o descanso do alqueive. O resultado dessas novidades agrícolas foi a alimentação mais segura e abundante e o aumento da população (NUNES, 1979, p. 149).

Além do progresso e do aperfeiçoamento citados, as cidades do século XII foram marcadas por um intenso movimento de urbanização, tendo sido as cidades deste século e dos séculos posteriores “[...] uma das principais manifestações e um dos motores essenciais dessa culminação medieval [...] que se instala e cristaliza seu corpo físico nos

lugares em que se fixou, quase sempre no interior das muralhas [...]” (LE GOFF, 1992, p. 04).

Entretanto, este século não é apontado como um século de renascimento apenas por suas transformações nas cidades, mas também por causa das mudanças referentes à produção de saber que se observava.

Com isso, pode-se observar na primeira metade do século XII um período marcado por contradições também intelectuais, como a valorização da lógica enquanto disciplina fundamental e controvérsias entre dialéticos e anti-dialéticos (PACHECO, 1997).

Nesse sentido, Pedro Abelardo representaria o grupo de intelectuais dialéticos que ensinavam nas escolas catedrais urbanas e Bernardo de Claraval exemplificaria o conjunto de mestres anti-dialéticos que defendiam a manutenção de uma tradição de saber consolidada e realizada nos mosteiros.

Acerca da situação dos espaços de ensino no Ocidente medieval, Verger afirma que só existiam escolas laicas na Itália, onde se ensinavam as artes liberais e que nos outros lugares, tais escolas eram dirigidas pela Igreja em tudo, na sua forma de disposição e ensino das disciplinas, dessa forma, “No conjunto o nível dessas escolas era medíocre; muitas dispensavam apenas um ensino elementar (leitura, escrita, cálculo) e somente visavam a preparar os jovens clérigos para suas tarefas litúrgicas” (1990, p. 20).

O mesmo autor ainda afirma que o surgimento das universidades não pode ser observado desvinculado do desenvolvimento das cidades, pois no século XII ocorreu o desenvolvimento da população na Europa ocidental por meio do aperfeiçoamento das técnicas agrícolas e pela moderação de imposições feitas pelos senhores feudais, assim:

[...] as cidades do século XII não se distinguiam das vilas apenas por sua importância quantitativa; elas se opunham ao campo que as rodeava, articulado ao redor dos castelos senhoriais e dos grandes estabelecimentos monásticos, pelo fato de oferecerem aos que vinham habitá-las condições econômicas, sociais, políticas, completamente novas (VERGER, 1990, p. 26).

Nota-se que o florescimento citadino possibilitou o aumento de escolas (NUNES, 1967). As traduções das obras advindas do Oriente deram a mestres como Abelardo e tantos outros, novas possibilidades de reflexão e compreensão dos estudos e, por conseguinte, do ensino adotado pelas escolas nesse período da Idade Média.

Considerações Finais

Com esta reflexão pode-se dizer que a importância do estudo da história e da filosofia da educação centra-se, segundo Oliveira “[...] nos produtos mentais e materiais da história e de outros momentos passados, que construíram os homens e as sociedades” (2009, p. 13). Assim, a autora afirma que ao retornarmos para o passado por meio de textos como este, é possível preservar o *humanitas* de professores e alunos.

Além do que reviver personagens como Abelardo e suas ideias filosóficas na história, nos faz observar um mestre perspicaz, apaixonado pelos estudos e grande mestre de discussões, tão acirradas nas escolas onde lecionou. Dessa forma, esta apresentação teve por objetivo estudar o pensamento de mestre Pedro Abelardo (1079-1142) e sua importância para o desenvolvimento da filosofia no século XII. E não apenas isso, mas aprofundar questões referentes a situação das escolas e do desenvolvimento do ambiente citadino, bem como perceber nos estudantes daquela época, pessoas que ‘discutiam’ os ensinamentos apresentados pelos professores e não apenas repetiam o que era dito nos espaços de ensino.

Fontes

PEDRO ABELARDO. *Lógica para principiantes*. IX. A história das minhas calamidades. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

PEDRO ABELARDO. Sim e Não. In: DE BONI, Luís Alberto. (Org.). **Filosofia Medieval**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

ZUMTHOR, Paul. **Correspondência de Abelardo e Heloísa**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Referências Bibliográficas

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais**. 6. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

ESTÊVÃO, José Carlos. **Abelardo e Heloisa**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.

GILSON, Étienne. **Heloísa e Abelardo**. São Paulo: Edusp, 2007.

GUIZOT, François. 7ª Lição. In: GUIZOT, François. **História da civilização na Europa**. Lisboa: Parceria Antônio Maria, 1907. p. 211-241.

IRIE, Michele Cristina; OLIVEIRA, Terezinha. O saber na escola do século XII. In: VII JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 9., 2009, Maringá. **Anais eletrônicos...** Maringá: UEM, 2009. Disponível em: <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2009/pdf/37.pdf>>. Acesso em 17 set. 2017.

LE GOFF, Jacques. **A Bolsa e a Vida – Economia e Religião na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LIBERA, Alain de. O século XII. In: Alain de Libera. **A filosofia Medieval**. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 307-355

NUNES, Rui Afonso da Costa. **Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII**. São Paulo: EDUSP, 1974.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. A origem da Universidade de Paris (II). **Revista de História**, São Paulo, v. 34, n. 70, p. 415-449, 1967.

OLIVEIRA, Terezinha. História da educação na antiguidade e medievo: considerações sobre pesquisas e fontes. In: OLIVEIRA, Terezinha (Org.). **Educação, história e filosofia no ocidente: antiguidade e medievo**. Itajaí: Univali, 2009.

OLIVEIRA, Terezinha. Considerações sobre os estudos de história da educação na antiguidade e medievo: fontes e história. **Roteiro**, Joaçaba, v. 33, n. 2, p.163-180, 2008.

OLIVEIRA, T.; MENDES, C. M. M.; SANTIN, R. H. Contribuições de Jacques Le Goff para a História da Educação Medieval: “Totalidade” e Longa Duração nos estudos sobre os intelectuais. **Revista Brathair**, São Luís, v. 16, n. 2, p. 235-250, 2016.

PACHECO, M. C. M. O saber: dos aspectos aos resultados. Trivium e Quadrivium. In: MATTOSO, J. (org.). **História da Universidade em Portugal**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1997.

PIZOLI, Rita de Cássia. **O papel da contemplação no projeto social e educativo de Bernardo de Claraval**. 2014. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Maringá, 2014.

RUSSEL, Bertrand. O século XII. In: Bertrand Russel. **História da filosofia ocidental: tomo II**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982. p. 136-149.

TANAKA, Juliana; OLIVEIRA, Terezinha. Pedro Abelardo e as mudanças no pensamento do século XII. **Acta Scientiarum Education**, Maringá, v. 24, n. 1, p. 125-132, 2002.

VERGER, J. Nascimento das universidades. *In*: VERGER, J. **As universidades na Idade Média**. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 1990.

ZUMTHOR, Paul. **Correspondência de Abelardo e Heloísa**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TRABALHADORES DO MUNDO:

Experiências libertárias na formação de uma cultura política do operariado presentes na imprensa anarquista na Primeira República (1900-1920)

ALVARENGA, Lucas Thiago Rodarte⁸

Resumo: Esse trabalho tem como objetivo realizar uma análise, a partir da imprensa libertária produzida entre os anos de 1900 e 1920, em São Paulo, sobre a formação de uma cultura política que permeou o surgimento do movimento operário na Primeira República brasileira. Essa cultura política, baseada no transnacionalismo de ideias advindas da França, Itália, Rússia e Argentina, no antimilitarismo, antinacionalismo e no anticlericalismo, floresceu no seio da classe trabalhadora sobretudo devido aos problemas sociais decorrentes da imigração e das péssimas condições de trabalho e moradias na cidade de São Paulo, ganhando notoriedade no momento em que foi amplamente divulgada nos principais jornais redigidos por trabalhadores da cidade: *A Lanterna*, *A Plebe*, *O Amigo do Povo*, *La Battaglia* e o *Guerra Sociale*. Como resultado, o conteúdo publicado nesses jornais acabou desenvolvendo uma opinião pública, de caráter transnacional, que direcionou o comportamento dos trabalhadores durante o período mencionado. Sendo assim, este trabalho vem colocar luz na formação dessa cultura e nas estratégias de disseminação da mesma.

Palavras-chave: cultura política; transnacionalismo; imprensa operária;

Tem cultura os operários? Essa inquietante pergunta abre o já célebre livro *Culturas de Classe*, organizado pelos professores Cláudio Batalha, Fernando Teixeira e Alexandre Fortes (2004). Apesar das tentativas, durante décadas, por parte do senso comum, de desqualificar a capacidade dos trabalhadores de produzirem cultura, fazerem parte da discussão política, ou melhor, reivindicar para si algumas características culturais e políticas peculiares por eles adquiridos em diferentes contextos históricos, assim como os processos simbólicos que perpassam o próprio processo de sua formação e reconfiguração, podemos certamente dizer: sim, a classe trabalhadora “produz uma cultura política demasiadamente rica e utiliza dos diversos dispositivos disponíveis a eles para divulgarem sua cultura; a imprensa é um ótimo exemplo dessa apreensão cultural” (BATALHA; TEIXEIRA; FORTES, 2004, p.12).

⁸ Doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus Assis. Bolsista FAPESP, processo nº 2017/16271-7.

Sim, os trabalhadores produzem cultura, participam da política, produzem conhecimento. Mas quais são as características dessa produção cultural? No nosso caso, temos na formação e penetração das ideias anarquistas como ideário para a formação político-cultural dos trabalhadores da cidade de São Paulo. O anarquismo conseguiu ter um protagonismo nas primeiras décadas do século XX, sobretudo até 1920. E mais, o entrecruzamento entre a imprensa e o anarquismo tornou-se notório no Brasil. A historiografia, nas últimas décadas, vem debatendo exaustivamente sobre o uso do jornal, pela militância anarquista, em prol da educação libertária e da conscientização dos trabalhadores⁹. A problemática que reside nesses debates debruça-se, quase sempre, sobre as estratégias usadas pelos libertários, utilizando da imprensa, para a organização de debates, manifestações, greves ou congressos, enfim, desenvolvendo sua própria visão de mundo, num embate constante contra a realidade dramática em que estavam inseridos no início do século.

A humilhante condição imposta pelo Estado à classe trabalhadora provocava intensas reações por parte da militância do movimento operário, sobretudo os anarquistas, que nesse momento histórico representava grande parte da intelectualidade operária, inclusive no Brasil. Em muitos momentos, entidades de classe, grupos de estudos, ou até indivíduos isolados, protestaram veementemente contra as condições de trabalho, as intensas cargas horárias, o trabalho de mulheres e crianças, etc. Sabiam que a classe que mais sentiria o impacto do momento seria a trabalhadora. Por isso, organizaram diversos protestos, manifestações, reuniões e congressos visando expor a toda população, urbana ou rural, o caráter antimilitarista, anticlerical e antinacionalista presente na teoria anarquista.

E o palco privilegiado para que essas questões envolvendo a teoria anarquista e a mobilização contra as péssimas condições foi a imprensa. Ela desempenhava o papel de principal meio de comunicação entre anarquistas, sindicalistas e socialistas e destes com a classe trabalhadora, as classes dominantes e a grande imprensa. Para Maitê Peixoto, na

⁹ Novas perspectivas acerca das condições de disseminação e protagonismo no anarquismo na América Latina foram amplamente discutidas por um grupo de pesquisadores dedicados em trazer um novo panorama dos estudos anarquistas no Brasil. Como resultado temos a coletânea “História do Anarquismo e do Sindicalismo de intenção revolucionária no Brasil” Cf. SANTOS, Kauan Willian dos; SILVA, Rafael Viana da (org.). **História do Anarquismo e do Sindicalismo de intenção revolucionária: novas perspectivas**. 1ª ed. Curitiba: Ed. Prismas, 2018.

medida em que a iniciativa do militante se torna uma realidade, ela se faz notícia, informação; “se transforma em reflexão coletiva através da disseminação do periódico, em ferramenta também de sociabilidade, agrega elementos teóricos, sensíveis, que estimulam a informação e a educação do operariado” (2013, p.312).

Para o estudo da imprensa, observar a mobilização dos trabalhadores, o caráter transnacional da militância e uso da imprensa como canal privilegiado de comunicação entre o anarquismo e o operariado, e entre os mesmos e o mundo, é de suma importância para refletirmos qual a magnitude de se utilizar um meio de comunicação como forma de combate às injustiças e como mediador entre uma doutrina que necessitava chegar ao maior número de pessoas e a militância desejosa em disseminá-la.

Entendendo o anarquismo no Brasil: padrões de difusão e atuação do movimento (1900-1920)

O Brasil apresentou-se como um caso peculiar em se tratando da inserção do anarquismo na classe trabalhadora. A imigração, sobretudo europeia, se tornou fator preponderante para a nova formação de uma parcela da população excluída das decisões do Estado brasileiro. Sheldon Leslie Maram (1979) nos fornece dados quantitativos importantes que mostram a dimensão da imigração, ligada à formação da classe operária nacional. Segundo o autor, mais de três milhões de imigrantes entraram no Brasil entre 1871 e 1920, dos quais mais de um milhão eram italianos, seguidos dos portugueses e espanhóis. Michael Hall (2004), focando o caso paulista, afirma que os imigrantes, em sua maioria, submetidos a condições aviltadas de trabalho e vivendo em precárias condições de vida, acabaram voltando para sua terra natal, mas ao mesmo tempo levadas consistentes deslocaram-se para a cidade de São Paulo, onde ingressaram na ainda incipiente atividade industrial, constituindo a primeira geração local de trabalhadores fabris.

Hall e Pinheiro explicam sobre as características inerentes dessa nova classe de operários: “a industrialização, a densidade de população, um proletariado suficientemente numeroso e uma cultura moderna bastante difundida” (1979, p. 12), foram essenciais para favorecer o nascimento de um operariado heterogêneo, dentro do qual se destacavam trabalhadores rurais, trabalhadores manuais especializados e outros sem especialização e,

acrescentando, militantes anarquistas, socialistas e sindicalistas revolucionários, muitos dos quais imigrados. Francisco Foot Hardman nos esclarece, finalmente, que “a formação da classe operária no Brasil foi um processo complexo por sua própria composição. Uma heterogeneidade básica acompanha seu surgimento no cenário da história da sociedade brasileira” (1983, p.17).

Essa nova parcela populacional presente nos grandes centros urbanos, foi praticamente relegada do processo político e econômico, já que o Estado adotou formalmente “a posição liberal clássica de não-intervenção nas relações entre capital e trabalho, não reconhecendo a legitimidade de qualquer legislação trabalhista, como também não reconheceu a representatividade das ações sindicais” (MAGNANI, 1982, p.27). Criara, assim, um cenário perfeito para a disseminação de teorias libertárias com o objetivo de educação e politização dos trabalhadores. Muitas se espalharam pelos bairros operários, mas, uma em especial, arrebatou os trabalhadores e transformou a vida pública do operário: o anarquismo.

O modelo organizacional dos grupos anarquistas variou em função das conjunturas políticas, de suas finalidades com o passar das primeiras décadas do século XX. Seus grupos inspiraram-se tanto em modelos de organizações públicas e inclusivas tanto como naqueles de organizações secretas e restritivas.

Os grupos que compunham a base do movimento simultaneamente promoviam um cenário para a produção e circulação de um conjunto de valores, símbolos, artefatos culturais e crenças e sustentavam a construção de redes de sociabilidade. As redes são importantes porque vinculam os atores do movimento que agem nos mais diversos campos de confronto. Assim, juntamente com a identidade coletiva, as redes de sociabilidade fornecem balizas para a conformação das fronteiras do movimento, sua coesão e sua coordenação interna. Eram estas redes responsáveis pela disseminação da doutrina anarquista e da organização das formas de ação direta que o trabalhador deveria acolher no momento de luta contra as injustiças no mercado de trabalho (TOLEDO, 1993).

Os militantes anarquistas do final do século XIX e da primeira década do século XX apostaram bastante nessas redes de sociabilidade como estruturas básicas de mobilização. Não que as organizações não tivessem importância. Apesar que, em vez de

disputarem o exercício de uma “liderança organizacional”, investiam na criação e manutenção de “relações densas” (GODOY, 2013). Em geral, o movimento apresentou uma preferência pela utilização de formatos descentralizados e não hierárquicos, o que não descartava a organização interna em torno de papéis a serem exercidos ou funções rotativas a serem desempenhadas, de acordo com a finalidade do grupo: edição de periódicos, experiências comunais, células insurrecionais, grupos de propaganda ou de afinidade. Esses grupos eram responsáveis por uma variedade de iniciativas: organização de sindicatos; fundação e manutenção de escolas racionalistas e de bibliotecas populares; redação de periódicos; edição, tradução e circulação de obras anarquistas; organização de congressos e reuniões; etc. Essa organização interna foi apreendida por militantes anarquistas e trazida ao Brasil como meio de organização e luta (GODOY, 2013).

Diferentes padrões de colaboração, de divisão de trabalho e de integração do movimento puderam ser acionados pelos militantes através dessas redes. Os fluxos de recursos entre indivíduos e entre grupos anarquistas tinham por finalidade, entre outros objetivos, subsidiar tours de propaganda de militantes, auxiliar presos políticos de outras localidades ou suas famílias e contribuir para a manutenção de periódicos. A colaboração se estendia também a eventos políticos ou à promoção de campanhas permanentes, tais como campanhas antimilitaristas, pela abstenção eleitoral, etc. Preferencialmente organizados autonomamente no nível local, os militantes anarquistas chegaram, entretanto, “a experimentar formas de organização de base regional, nacional ou mesmo transnacional. Da mesma maneira, congressos e encontros funcionavam como arenas de interação do movimento nesses diferentes níveis” (GODOY, 2013, p. 77).

A multidimensionalidade de afinidades entre as experiências de vida dos sujeitos e os diversos aspectos do anarquismo reveladas pelas trajetórias de ativistas também dizem muito sobre o próprio movimento. Ela ilustra “a eficiência com que foram investidas as ações de difusão e de mobilização desenvolvidas pelos grupos anarquistas locais e evidenciadas nos jornais e em outras atividades organizadas pelos grupos anarquistas” (GODOY, 2013, p.122).

A criação de periódicos: uma tradição na educação libertária dentro do anarquismo

Várias eram as razões para um grupo de sociabilidade montar um jornal. As razões mais ressaltadas para se fazer imprensa era a possibilidade de avaliar, julgar, comentar, interpretar e opinar; em suma, de poder elaborar sentidos para as próprias ações e para as dos outros, difundir projetos e perspectivas próprias ao grupo ou intervir em assuntos considerados de interesse coletivo, público (MACIEL, 2008).

A imprensa trouxe a responsabilidade sobre a palavra escrita, o símbolo impresso; possibilitou o embate de ideias num suporte palpável. Ela fez com que a palavra escrita fosse habitualmente prova e testemunha. Também a partir desse conteúdo impresso se firmaram laços ou se travaram embates; o trabalhador militante passa a se reconhecer também no texto e na imagem, capaz de lhe suscitar uma experiência sensível relacionada ao seu compêndio de vivências no mundo do trabalho. O jornal possibilitou identificação, resistência, crítica; suscitou, sobretudo, opinião.

A partir do fim do século XIX, os primeiros anarquistas se mobilizaram entorno dessas redes de sociabilidade afim de criar jornais libertários, com o objetivo de dar voz às inquietações e reivindicações destes personagens. Aproveitavam o ambiente político favorável à época para construírem organizações públicas anarquistas e deixavam de lado a organização por meios de grupos secretos. A estratégia era a criação de um jornal que desse suporte à ideia de libertação das massas, através da educação libertária. A maior parte desses grupos buscava, através da imprensa, dar aos trabalhadores a convicção de que sua condição poderia ser modificada e que haveria uma solução revolucionária para isso (LEAL, 1999).

A tática de sobrevivência destes periódicos seria similar a quase todos os outros lançados posteriormente a estes: a captação de recursos mediante subscrição voluntária, de doações promovidas pelos trabalhadores (ALVARENGA, 2017). Companheiros já conhecidos no meio anarquista eram solicitados pelos editores, ou se prontificavam a montar uma lista de pessoas que possivelmente poderiam realizar doações em dinheiro ao jornal. Essas listas eram espalhadas pelos bairros operários, seja em São Paulo ou no interior, e os interessados assinavam estas listas e identificavam o valor a ser doado.

Outro ponto importante é a construção de uma identidade coletiva entre os anarquistas que evidenciava o caráter transnacionalista do movimento. Esse caráter era identificado por uma organização global entre a militância para a crítica ao modelo capitalista vigente nos países e a presença de inúmeros artigos advindos de regiões onde a concentração de anarquistas, sobretudo italianos, era alta, como Buenos Aires, na Argentina, e Nova Iorque, nos Estados Unidos. A participação de militantes destas regiões construía uma rede transnacional de informações e luta anarquista, devido a presença de cartas enviadas por militantes e dezenas de artigos publicados (LINDEN, 2013).

Com a virada do século XX, a presença maciça de imigrantes italianos, sobretudo em São Paulo passa a dividir o protagonismo militante com a chegada de imigrantes espanhóis, portugueses, alemães, além dos trabalhadores brasileiros que começavam a participar da ativamente das organizações trabalhadoras. A partir de 1900, a diversidade e pluralidade étnica do movimento anarquista, facilitada pela sua cultura internacionalista, passa a se afirmar na cidade de São Paulo, por meio dos contatos entre os ativistas aqui presentes e outros em diversos países. O resultado dessa pluralidade é o surgimento de jornais libertários de grande circulação pelas ruas da cidade como o *La Battaglia*, de origem na colônia italiana, fundado em 1904; *O Amigo do Povo*, periódico escrito em diversos idiomas e organizado em São Paulo em 1902; o periódico totalmente redigido em língua portuguesa *A Terra Livre*, lançado em 1905; o jornal anticlerical *A Lanterna*, lançado em 1901; e o mais importante jornal operário em circulação por São Paulo, o anarquista *A Plebe*, lançado em 1917.

A formação de uma cultura política presente nos jornais libertários de São Paulo

A página inicial do primeiro número d'*O Amigo do Povo*, trazia sua apresentação e sua pretensão política e de formação de uma cultura operária:

Mais um campeão da idéia socialista-anarquista surge com O Amigo do Povo no jornalismo de S. Paulo. Diversas tem sido as tentativas feitas por dedicados companheiros para que a nossa voz se faça ouvir sempre ao proletariado brasileiro, mas, ou porque os companheiros dispersos no território brasileiro não tenham sabido cumprir com os seus deveres, ou porque a falta tenha sido dos que os dirigiam, o que é certo é que os nossos jornaes tem vivido

penosamente e com vida ephemera. Surge agora o Amigo do Povo redigido em português, afim de que o proletariado manual e intellectual indígena possa conhecer os princípios da nossa escola socialista, e, para que elle viva vida gloriosa, eu venho appellar para todos os companheiros, pedindo-lhes, que auxiliem mais esta tentativa que faz um grupo de dedicados em prol das nossas ideas (O AMIGO DO POVO, nº1, 01 mar. 1902).

A primeira questão que podemos observar é a necessidade, por parte dos editores, de educar uma classe de trabalhadores até então, segundo o jornal, desconhecida das ideias socialistas presentes no anarquismo. Chamavam de ‘indígena’, o trabalhador manual que residia no Brasil e não era imigrante. Acreditavam que o trabalhador brasileiro não detinha de condições intelectuais, ou era deveras passivo para produzir uma massa revolucionária. Era necessário a educação libertária, o conhecimento das ideias anarquistas para só então empreenderem a tão sonhada revolução social.

Fato semelhante pode ser observado em outro jornal que circulava pela cidade de São Paulo, o *La Battaglia*. A diferença entre os dois jornais, ambos pertencentes às correntes anarquistas de organização social, era a redação e o posicionamento identitário por parte dos jornais. O periódico *La Battaglia*, segundo o autor Luigi Biondi (1993-94), seguia um posicionamento de crítica contra a presença dos imigrantes italianos no Brasil e escrevia, regularmente, diversos artigos criticando duramente os acordos de imigração entre os governos italiano e brasileiro, e a forma como as famílias imigrantes, geralmente compostas por pessoas simples, sem instrução, acabam seduzidas pela propaganda brasileira realizada na Itália. Sendo assim, o periódico acabou tomando uma identidade combativa e de crítica ao modelo econômico e social brasileiro. Fato esse que pode ser comprovado por esse excerto retirado de uma das edições do jornal:

Estamos em um país sem passado, sem tradições, com uma história recente e vulgar, um país conquistado por brigantes poucos séculos atrás [...] terra, esta, de imigrantes hoje, de aventureiros no passado. As classes são dos nossos dias. Ontem só existiam patrões e servos. Os plantadores de café, e o negro roubado da África. O branco, o mulato, o liberto, aquele que não era nem patrão nem servo, criava não a classe média, mas uma espécie de apêndice àquela patronal, paria os soldados e os homens da lei [...] A organização política genuinamente nacional é o caciquismo. Duzentas famílias são o Estado; vinte oligarquias, a federação dos estados. Um poder central independente daqueles é impossível. Se varia, é segundo a prevalência dos interesses (LA BATTAGLIA, nº 76, 10 abr. 1906).

Ainda segundo Biondi, no jornal *La Battaglia* “quase todos os artigos, excluindo os estritamente teóricos, tinham como fim o de dar uma ideia do Brasil que deixasse

explícito que este era um país para se evitar absolutamente” (1993-94, p.117). Mas qual era a ideia que estes anarquistas tinham do país? Basicamente, assim como os redatores d’ *O Amigo do Povo*, Oreste Ristori, redator chefe do *La Battaglia*, alerta que, se nas plantações reinava uma exploração de tipo semi-feudal, a causa devia ser procurada na sociedade brasileira, dominada por uma elite escravista e pelo clero, o qual constituía a base cultural desta sociedade, graças à sua função pedagógica. O conceito fundamental “era que o sistema capitalista alcançava níveis nunca vistos de exploração, pelo fato de se basear numa sociedade que ressentia o seu passado colonial e escravista” (RISTORI, 1907, p. 10-19).

Como podemos observar, para o militante anarquista, a questão da formação de uma cultura de classe era algo urgente a se fazer e que poderia demandar um grande esforço por parte de todos os trabalhadores, e que, se essa ação não fosse equalizada, os maiores perdedores seriam a própria classe. Na icônica edição do jornal *A Plebe* de 21 de julho de 1917, data da eclosão da greve geral que assolou a capital e o interior de São Paulo, o redator-chefe Edgard Leuenroth, adverte a todos os trabalhadores sobre a condição de urgência da mobilização geral que se fazia na ocasião da greve. Num artigo, intitulado *Sagrada União* ele conclamava a todos os trabalhadores:

O importante momento a que vimos de assistir evidenciou a necessidade de oppormos á união sagrada dos burguezes e dos patriotas, que se enriquecem á custa do trabalho, a união sagrada dos esfomeados e explorados, rebelando-se contra a ganancia capitalista e contra todas as injustiças da sociedade burgueza. O momento é decisivo! Ou todos os explorados das officinas, das fábricas, dos transportes, dos balcões e dos quartéis se preparam para levantar bem alto a sua voz exigindo justiça, e, por meio da acção impor a sua vontade, ou então, as forças da reacção - governo e patrões - se vingarão da 'mais bella manifestação das reivindicações proletárias que esta cidade já viu' (*Sagrada União*, A PLEBE, nº 6, 21 jul. 1917).

Uma das soluções mais viáveis nas quais os militantes anarquistas praticavam era a criação de centros de estudos e bibliotecas sociais. E, como recurso de divulgação, utilizavam das páginas dos jornais, em seções que, às vezes, detinham grande parte das páginas dos jornais, dedicadas exclusivamente à divulgação da criação das bibliotecas e dos lançamentos de opúsculos, livros, folhetos, etc. Dedicavam, também, na divulgação das listas de subscrição, onde listavam os doadores que dedicavam-se em fomentar a impressão desses livros e opúsculos. Como exemplo, em 1902, temos os grupos libertários *Nuova Civiltà* e o *Circolo Socialista Anarchico Cosmopolita*, o primeiro de

administração dos militantes italianos Adriano Donati e Tobia Boni, o último por administração de Neno Vasco e Juan Bautista Perez, responsáveis pela biblioteca que abastecia a redação dos jornais *O Amigo do Povo* e *Germinal*. Esse último também detinha uma outra biblioteca, chamada “Biblioteca Sociológica”, administrada pelo mesmo grupo que redigia o periódico o *Circolo Educativo e Libertario Germinal*, de administração de Angelo Bandoni¹⁰.

Para além disso, havia uma outra ação bastante utilizada pelos militantes anarquistas para a disseminação dos ideários sociológicos do movimento: a conferência de propaganda. Essas conferências poderiam ser conceituadas como viagens, organizadas pelos militantes moradores da capital paulistana, para o interior do estado, com o objetivo de realizar reuniões onde uma temática acerca do anarquismo era discutida, por meio de palestra entre os trabalhadores, afim de perpetuarem a educação libertária através do contato direto entre militante e trabalhador. Podemos aqui considerar, tomando Antonio Gramsci (1994) e sua teorização sobre os “intelectuais orgânicos”, para analisarmos o papel desses militantes para a classe operária, em formação. Para o autor, o intelectual orgânico pode ser considerado como um grupo de indivíduos originários dentro de um grupo social, construído em uma função essencial no mundo da produção econômica, em nosso caso o operariado. Esses indivíduos surgem “organicamente nestes grupos e lhes dão homogeneidade e consciência próprias, não apenas no campo econômico, mas também no social e político” (GRAMSCI, 2014, p. 18). A relação entre os intelectuais e o mundo da produção não é imediata; mas é “mediatizada”, em diversos graus, por todo tecido social, pelo conjunto das superestruturas – no nosso caso na produção dos jornais, ou nas conferências de propaganda – do qual os intelectuais são precisamente os “funcionários”, os “mediadores” da classe.

Essas conferências geralmente eram custeadas pelos próprios trabalhadores e grupos de propaganda, que dividiam os custos entre si; por consequência, os palestrantes agiam como “representantes legais” dos jornais redigidos pelos grupos libertários. Sendo assim, esses poderiam colher mais doações que seriam revertidas na impressão das próximas edições dos jornais. Muitos militantes dedicariam grande parte do seu tempo nessas conferências, como é o caso do militante socialista Antônio Picarolo, do militante

¹⁰ *Germinal*, Ed nº 3. Março, 1902; *O Amigo do Povo*, Ed. nº 10. Agosto, 1902.

anarquista Oreste Ristori, e também por parte de Angelo Bandoni. Um exemplo pode ser visto nesta citação onde o anúncio de uma conferência era realizado nas páginas do jornal *Germinal*:

Amanhã, 16 de março, às 2 da tarde, o companheiro Angelo Bandoni estará na cidade de Eldorado, onde fará uma conferência ao exclusivo benefício de nosso jornal *Germinal*. O tema dessa conferência será "A Luta de Classe", com ingresso a preço voluntário. Nesta conferência, no qual não faltará - e estamos certamente seguros - um número grandioso de audiência, a conferência se propõe a tratar os primórdios da luta, a sua fase atual e suas características; fará um exame crítico da idéia de uma república socialista e do conceito coletivista autoritário. A palavra será liberada a todos que quiserem se manifestar (GERMINAL, nº 4, 15 mar. 1902).

Para além disso, outras ações eram exercidas pelos grupos de propaganda no sentido de divulgar ao máximo os ideais anarquistas. Um outro instrumento de divulgação vinculado às edições dos jornais eram os suplementos informativos, geralmente publicados juntos a edições comemorativas, como o *Primeiro de Maio*, e serviam como uma ação complementar à edição dos periódicos que precisavam de urgência para a divulgação de informações importantes sobre os acontecimentos daquele momento oportuno. A título de exemplo, observamos um suplemento, publicado pelo jornal anarquista *Guerra Sociale*, onde os editores anunciam os problemas advindos da conflagração da Primeira Guerra Mundial e da possibilidade das maiores vítimas da guerra serem justamente os trabalhadores que se tornariam, segundo o artigo, os primeiros indivíduos mortos em batalha.

Nesse âmbito, os países latino-americanos, apesar de distantes do palco da guerra, foram atingidos de diversos modos pelo conflito. A guerra elevou nesses países, exportadores de produtos agrícolas, os preços dos alimentos, o que afetava gravemente os trabalhadores, cujos salários não eram aumentados proporcionalmente. Segundo o autor Kauan W. dos Santos, “em São Paulo, os trabalhadores chegaram a perder 2/3 do poder aquisitivo de seus já baixos salários, agravando a situação de miséria” (2017, p. 55). Ao mesmo tempo, os empregadores ampliavam as jornadas de trabalho, num contexto de intensificação da produção industrial. Os anarquistas iniciaram uma grande campanha de carestia. Greves por aumento de salário se multiplicaram. À campanha contra a guerra se uniu a campanha contra a carestia.

Quando eclodiu a Primeira Guerra Mundial, os anarquistas no Brasil não tardaram a proclamar, como a maioria de seus companheiros europeus e latino-americanos, uma firme posição pacifista. Apesar de alguns líderes importantes do anarquismo e do sindicalismo revolucionário terem assumido posição de apoio a seus governos, como Piotr Kropotkin e Carlos Malato, aconselhando os libertários a intervir no conflito, a maioria dos anarquistas nos países latino-americanos adotaram uma postura de internacionalismo intransigente e de crítica radical à guerra. Argumentavam que não se “tratava de um pacifismo sentimental, mas que a oposição à guerra se devia ao fato que ela era determinada pelo antagonismo de interesses capitalistas e um favor de consolidação dos estados” (SANTOS, 2017, p. 07).

No âmbito dos acontecimentos e do posicionamento dos militantes em favor do pacifismo e do antimilitarismo, vários movimentos foram idealizados com o objetivo de conseguir arregimentar a classe operária contra a guerra. Tratou-se mesmo de ir além do pacifismo, “sempre reafirmado pelas lideranças operárias antes do início do conflito, mas rapidamente abandonado quando do início do mesmo, e propor medidas para boicotar o esforço de guerra” (COTRIM; LUCA, 2018, p.12).

A visão particular dos anarquistas, ao se associarem com um periódico e publicando seus suplementos, não estava apenas em garantir suas críticas aos fundamentos presentes na guerra. Observando a própria prática dos espaços urbanos e operários, os anarquistas, nesse momento, estavam repensando estratégias e ocupando lugares em potencial para garantir seu ativismo entre os diversos grupos sociais. É o caso do jornal *Guerra Sociale*; o suplemento publicado em sua edição, garante aos militantes o seu espaço de contestação frente ao martírio propagado pela ação dos Estados Nacionais na declaração de guerra. E esse fato pode ser constatado se observarmos o suplemento na imagem a seguir:

Figura 1 – Suplemento publicado pelo jornal Guerra Social acerca da eclosão da Primeira Guerra Mundial.



Fonte: CEDEM - Fundo Astrojildo Pereira

Considerações Finais

A partir de uma análise dos principais jornais que circularam pela cidade de São Paulo entre os anos de 1900 e 1920, bem como a trajetória dos militantes que produziram essa imprensa libertária, é possível percebermos a formação de uma cultura anarquista a partir das páginas dos jornais, sobretudo se levarmos em conta o contato transnacional

desses militantes ao que era produzido fora do Brasil, com um desejo de educação libertária e erradicação, segundo as palavras destes, do atraso social no qual o país sofria até aquele presente momento, muito em conta das condições impostas pela escravidão e seu fim tardio.

Primeiramente foi possível perceber, conforme atesta Santos, que os jornais e grupos de sociabilidade analisados “eram frutos de experiências iniciadas desde o começo do século, quando o anarquismo foi enraizado à classe operária e subalterna, articulando suas estratégias, na própria constituição dessas classes no seio da cidade” (2017, p. 227). Em outras palavras, formação de classe e experiência anarquistas foram o amálgama que solidificou a cultura política e social dos trabalhadores nesse início de século.

Os ativistas, embora constantemente perseguidos e também sofrendo com os refluxos do movimento operário em períodos de crise, fato atestado na eclosão da Primeira Guerra, tentavam criar uma militância em que fosse possível agregar as experiências gerais dos grupos explorados ao radicalismo revolucionário, vide a eclosão da greve geral de 1917 e tão divulgado nas páginas dos jornais, como o caso de *A Plebe*, por exemplo.

No fim da segunda década, os libertários tiveram que disputar espaço novamente dentro da militância sindical e lidar com os novos movimentos sociais e políticos sem uma organização política concreta; como resultado, paulatinamente, os anarquistas foram perdendo espaço para as organizações comunistas, de cunho marxista, que acabariam tomando todo protagonismo da militância trabalhadora, sobretudo a partir de 1922, data de fundação do Partido Comunista Brasileiro. Esse fato marcaria profundamente a divisão de classe operária e a consequente desorientação da resistência contra a expansão do capitalismo global. Mas esta é uma outra história.

Fontes:

Arquivo Edgard Leuenroth (AEL):

Jornal **O Amigo do Povo** (1902-1904);

Jornal **Germinal** (1901-1904);

Jornal **La Battaglia** (1904-1912);

Jornal **A Plebe** (1917-1935);

Arquivo CEDEM (Centro de Documentação e Memória /UNESP):

Jornal **Guerra Sociale** (1917);

Referências Bibliográficas

ALVARENGA, Lucas Thiago Rodarte. **O homem livre sobre a terra livre: o tipógrafo, o jornalista libertário e a rede social do jornal A Terra Livre (1905-1910)**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos/SP, 2017.

BATALHA, Cláudio; FORTES, Alexandre; SILVA, Fernando Teixeira (org.). **Culturas de classe: identidade e diversidade na formação do operariado**. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

BIONDI, Luigi. **La stampa anarchica in Brasile: 1904-1915**. Dissertação de mestrado defendida junto ao departamento de "Storia Contemporanea" da Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 1993-1994.

COTRIM, Renata Aparecida; LUCA, Tania Regina de. O Congresso em prol da paz no Rio de Janeiro (1915). **Revista Historiae**, Rio Grande, v. 9, n.1. Pg. 9-26, 2018.

GODOY, Clayton Perón Franco. **Ação direta: transnacionalismo, visibilidade e latência na formação do movimento anarquista em São Paulo (1892-1908)**. Tese de Doutorado em Sociologia. Departamento de Sociologia - Universidade de São Paulo, 2013.

GRAMSCI, Antonio. **Cardenos do cárcere**. Vol. 2. 7ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2014.

HALL, Michael M; PINHEIRO, Paulo Sérgio. **A classe operária no Brasil. 1889-1930: documentos**. Vol. 1. O Movimento Operário. Col. Política. São Paulo: Ed. Alfa Omega. 1979.

HARDMAN, Franscisco Foot. **Nem pátria, nem patrão! Vida operária e cultura anarquista no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

LEAL. Cláudia Feierabend Baeta. **Anarquismo em verso e prosa: literatura e propaganda na imprensa libertária em São Paulo**. Dissertação de mestrado – Universidade Estadual de Campinas, 1999.

LINDEN, Marcel van der. **Trabalhadores no mundo: ensaios para uma história global do trabalho**. Campinas-SP: Editora Unicamp, 2013.

MACIEL, Laura Antunes. Imprensa de trabalhadores, feita por trabalhadores, para trabalhadores? **Revista História & Perspectivas**. Uberlândia, nº 38, pg. 89-135, julho/dezembro de 2008.

MAGNANI, Silvia Lang. **O movimento anarquista em São Paulo (1906-1917)**. São Paulo: Ed. Brasiliense. 1982.

MARAM, Sheldon Leslie. **Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro. 1890-1920**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.

PEIXOTO, Maitê. A partilha da experiência visual vivenciada nas páginas do jornal A Plebe. **Revista Latino-Americana de História**. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Vol.2, nº7. Setembro de 2013.

RISTORI, Oreste. **Contro l'immigrazione al Brasile**. Mantova, 1907. (Contra a Imigração ao Brasil, São Paulo, 1906).

SANTOS, Kauan Willian dos. **Paz entre nós, guerra aos senhores: anarquistas em São Paulo durante à primeira guerra mundial**. 1ª ed. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

_____; SILVA, Rafael Viana da (org.). **História do Anarquismo e do Sindicalismo de intenção revolucionária: novas perspectivas**. 1ª ed. Curitiba: Ed. Prismas, 2018.

TOLEDO, Edilene. **Em torno do jornal O Amigo do Povo: os grupos de afinidade e propaganda anarquista em São Paulo nos primeiros anos deste século**. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Estadual de Campinas, 1993.

POTY LAZZAROTTO:

Laços de sociabilidades artísticas e intelectuais (1950-1960)

ALVES NETTO, José Augusto¹¹

SILVA, Zélia Lopes da¹²

Resumo: Esta proposta tem o intuito de apresentar e discutir a relação estabelecida entre Poty Lazzarotto (1924-1998) e alguns dos mais importantes intelectuais do período destacado. Neste estudo apresentamos as afinidades estéticas e culturais de Poty com: o artista plástico Carybé (1911-1997); os irmãos sertanistas Cláudio Villas Boas (1916-1998) e Orlando Villas Boas (1914-2002); e o crítico de arte Quirino Campofiorito (1902-1993). Este movimento analítico nos permite debater os contextos histórico e cultural do Brasil naquele momento. Neste sentido, ao nos propormos efetuar uma análise dos laços de sociabilidades artísticas e intelectuais de Poty deste momento, entendemos que estas relações de amizade serviram para modelar o seu traço artístico sobre a cultura brasileira. Em nossa investigação sobre os sentidos históricos da obra de Poty ultrapassamos os limites temporais por nós estabelecidos entre as décadas de 1940 a 1960. Entendemos ser importante ao menos apresentar alguns dos desdobramentos anteriores e também posteriores da obra plástica do artista no sentido de valorizar o seu olhar atento sobre a sociedade brasileira. Por fim, este trabalho é parte integrante de nossa tese de doutoramento intitulada *POTY LAZZAROTTO: UM ILUSTRADOR DA CULTURA BRASILEIRA (1945-1965)*, onde em nossos estudos sobre Poty Lazzarotto (1924-1998) investigamos a construção de sua trajetória de artista plástico que alçou voos para além da cidade de Curitiba-Pr. Tendo passado por distintas fases, Poty produziu xilogravuras, desenhos, gravuras, ilustrações, dentre outras expressões artísticas. O recorte temporal proposto em nossa tese aborda o período em que Poty colaborou com importantes casas editoriais brasileiras, como por exemplo Civilização Brasileira e José Olympio, ilustrando as obras de expressivos nomes da literatura do Brasil no período, tais como Guimarães Rosa e Jorge Amado, dentre outros.

Palavras-chave: Poty Lazzarotto; Sociabilidade Intelectual; Arte Brasileira.

Introdução

O Brasil de meados do século XX passava por significativas mudanças em diferentes setores da sociedade. Estas mudanças ocorriam fortemente, dentre outros setores, por exemplo, na economia, na política e, em especial, no mundo artístico. Com maior ou menor intensidade o que ocorria em um setor influenciava o outro. Neste

¹¹ Doutorando em História Programa de Pós-Graduação da UNESP/Assis.

¹² Prof^a Dr^a orientadora do doutorado em História Programa de Pós-Graduação da UNESP/Assis.

sentido, inferimos que as proposições artísticas desenvolvidas no período em questão, também servem para entender o Brasil naquele momento.

Nesta reflexão tomamos Poty Lazzarotto (1924-1998) como personagem central e destacamos, de sua rede de relações sociais e intelectuais estabelecida entre as décadas de 1950 a 1960, outros personagens, importantes e únicos em suas especificidades artísticas e intelectuais, que constituem-se em pontos de conexão para a busca do entendimento destes relacionamentos e sua vinculação com o Brasil de seu período. Assim, ao escolhermos apresentar Poty e sua relação com os irmãos sertanistas Cláudio Villas Boas (1916-1998) e Orlando Villas Boas (1914-2002); o crítico de arte Quirino Campofiorito (1902-1993); e o artista plástico Carybé, Hector Julio Páride Bernabó (1911-1997), buscamos contribuir com o debate sobre a cultura brasileira.

A rede. Sociabilidades artísticas e intelectuais.

Para podermos melhor circunscrever nosso objeto de análise, qual seja a produção artística de Poty Lazzarotto, necessitamos delimitar temporalmente nosso espectro de pesquisa. Assim, o recorte temporal proposto, 1950 a 1960, justifica-se, pois neste período Poty estava consolidando-se como exímio gravurista, ilustrador de livros, dentre outras especialidades artísticas, e sua relação de amizades com os personagens em destaque também servem para compreender melhor a sua trajetória.

- **Quirino Campofiorito;**

Intelectual, professor de artes plásticas da Escola Nacional de Belas Artes (ENBA), artista plástico, desenhista, caricaturista, crítico de arte nos periódicos brasileiros, jornalista, curador de exposições de arte, ilustrador, fundador e editor do jornal mensal *Bellas Artes*, pioneiro na divulgação exclusiva dos assuntos relacionados ao mundo das artes plásticas.

Em 1949 prestou seleção para professor na disciplina de “Arte Figurativa” e posteriormente conseguiu modificar o programa e o conteúdo desta concebendo a disciplina “Criação da Forma” na ENBA em 1950.

Maria Elisabete Santos Peixoto, por ocasião da curadoria da exposição *Homenagem Quirino Campofiorito – 80 anos* que resultou no catálogo correspondente de sua autoria, elaborou um roteiro biográfico do percurso do artista elencando uma série de depoimentos de Campofiorito sobre sua história de vida. A respeito do percurso de formação artística de Campofiorito afirma,

Teve também como mestre, ao longo de um ano, o pintor e professor João Batista da Costa (1865-1926). Com o falecimento deste último, sucedeu-o Augusto Bracet (1881-1960), de quem Quirino tornou-se amigo, mas com quem manteve atritos permanentes, pois o mestre insistia na ideia de influenciar o aluno com sua maneira de pintar, enquanto este reagia constantemente a todo e qualquer tipo de influência que quisessem lhe impor. Neste tempo já se questionava muito o tipo de ensino adotado na Escola Nacional de Belas Artes; os alunos sobretudo reagiam contra o método excessivamente clássico de aprendizagem. No entanto, afirma Quirino, “... tudo ocorria do lado de fora das aulas, pois no ambiente rigoroso e antigo da instituição não havia espaço para tais discussões...” (PEIXOTO, 1982, p. 4).

Poty também estudou na ENBA, e, posteriormente, estabeleceu-se entre os dois uma longa amizade fraterna. Em 1946, na coluna *Artes Plásticas* publicada no jornal *Diário da Noite*, Campofiorito aponta as qualidades e as possibilidades do trabalho artístico desenvolvido por Poty, segundo ele:

Napoleon Potyguara Lazzarotto, embarcou há dias para a França, em companhia de muitos jovens que foram agraciados com bolsas de estudo pela Divisão Cultural da Embaixada daquele país junto ao nosso Governo. Modesto e talentoso, suas obras foram sempre divulgadas na imprensa e nas exposições sob o pseudônimo de Poty. Como gravador água fortista obteve já singular notoriedade nos círculos artísticos. O Salão Nacional de Belas Artes conferiu-lhe a Medalha de Prata, na seção de Artes Gráficas. Como pintor, sua carreira é promissora, tendo obtido no referido certame nacional, a Medalha de Bronze. (...)O excelente mensário “Joaquim” que se edita em Curitiba sob a direção inteligente de Dalton Trevisan, teve em Poty um de seus melhores animadores. Voltando ele a capital paranaense, após dois anos de estada no Rio, realizou aí uma exposição e obteve a introdução de métodos modernos de ilustração, que são hoje aproveitados com extraordinário sucesso pela importante publicação literária e artística a que fizemos referência. (...) Conhecemos Poty desde que chegou ao Rio, vindo de sua cidade natal, em 1942, para matricular-se na Escola Nacional de Belas Artes. Era ainda um menino louro, comunicando bondade com seus olhos azuis que sabem mirar com modéstia e com respeito. Quatro anos se passaram, e hoje Poty conserva todo o seu semblante físico amável e simpático, modesto e comunicativo, embora sua evolução artística o tenha levado a um plano assaz destacado. (...) Carlos Oswald foi o seu professor na especialidade em que Poty tanto se destaca. Trabalhando com segurança a gravura, a “ponta-seca” e a “água-forte” o moço curitibano muito se valeu das sábias lições do bom Mestre. (...) Em Paris, essa Grande Paris que é o foco de concentração da inteligência mundial, ele descortinará mais amplos e sublimes horizontes para a sua arte e para a sua cultura. Desobrigar-se honrosamente de seu dever, e de volta, saberá trazer a contribuição sempre

esperada, sempre querida, da inteligência francesa para a Arte e a Cultura brasileira. (CAMPOFIORITO, 1946, p. 11).

- **Orlando Villas Boas e Cláudio Villas Boas;**

Os irmãos Orlando e Claudio Villas Boas, juntamente com Leonardo (1918-1961), sertanistas e indigenistas, são internacionalmente reconhecidos como defensores da Amazônia, sua fauna e flora, bem como das populações indígenas que habitam o vasto território localizado a norte e noroeste do Brasil. Nos anos de 1940 os irmãos vincularam-se à “Expedição Roncador-Xingu” e partiram para uma aventura de desbravamento das terras e matas desconhecidas do Brasil Central. Desta experiência, posteriormente, conseguiram consolidar a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1961. Já em 1940, no inóspito Brasil Central, havia uma preocupação das autoridades estatais para uma série de conflitos que ocorriam naquela região. Os indígenas entravam em confronto com seringueiros, garimpeiros, madeireiros, e quase sempre os aldeamentos eram invadidos e destruídos. Os irmãos Villas Boas presenciaram diferentes tipos de embate e, ao passar dos anos, tornaram-se porta vozes e defensores das causas indígenas. A respeito da problemática indígena, Orlando Villas Boas responde a uma pergunta de um dos entrevistadores¹³

Ricardo de Carvalho: Agora, uma pergunta, nós, os urbanos, quando ouvimos falar dos índios é sempre de uma maneira muito romântica, de preservação da sua própria cultura, de preservação da sua própria vida, e eu... nós... Antônio Carlos Jobim, recentemente, fez uma música muito bonita “deixa o índio lá no seu canto”, não é verdade!? Pelo que se vê hoje, da situação dos índios no país, qual é a saída para o índio brasileiro?

Orlando Villas Bôas: A saída para o índio brasileiro... [seria] se nós déssemos a eles [os índios] as reservas [de] que eles necessitam, e deixássemos eles tranquilos. O processo da aculturação pode levar a uma desorganização tribal. Ou nós teríamos que manter é os índios dentro de suas reservas; se possível, não é? Acontece que o próprio índio hoje está saindo, extravasando, essa coisa toda, levado por essa curiosidade desse mundo novo com o qual ele está tendo contato. Por isso é que nós achamos, e sempre defendemos, que o índio só

¹³ O programa televisivo *Roda Viva* foi exibido em 04 de dezembro de 1987. A dinâmica do programa consiste em posicionar o entrevistado no centro de um palco de onde responde às perguntas de entrevistadores e especialistas selecionados pela produção. Desta edição participaram os seguintes entrevistadores (listados conforme a ordem de participação no decorrer da entrevista): Antônio Carlos Ferreira (mediador), Ricardo de Carvalho, Murilo de Carvalho, Fernando Granatto, Dagomir Marquenzi, Mariano Marcos Terena, Paulo Figueiredo, Sylvia Novaes, Armando Figueiredo, Rubens Belfort de Mattos Filho e Maureen Bisiliat.

sobrevive dentro da sua própria cultura. Você vê uma coisa, depois de quinhentos anos de contato com os índios em Itanhaém, da faixa litorânea aqui de São Paulo, por exemplo, Itanhaém, Peruíbe, essa coisa toda, eles calculam [que] de Paranaguá [no litoral do Paraná] até a Bahia, na época do descobrimento, devia ter perto de 60 a 70 mil índios. Hoje nós temos nesta faixa talvez uns mil e mil e poucos índios. Em contato com quem? Não são aculturados. Aculturação, que é muito difícil, só um antropólogo poderia fazer uma análise muito bem feita. O que acontece? Essa gente não participa nem da economia regional. Quando eles querem participar dessa economia, aqueles se escravizam, é o caiçara, que na escala econômica nossa ocupa o último degrau. Se esse mesmo processo nós levamos para a Amazônia, nós vamos ver o índio escravizado pelo seringueiro, que é o miserável em comparação com o caiçara. Então o que acontece? Nós tínhamos cinco milhões de índios antes do descobrimento, temos hoje duzentos mil índios. Essa gente tem pego um milhão de índios por século, no contato com a sociedade europeia (Memória Roda Viva, 1987).

- **Carybé, Hector Julio Páride Bernabó.**

A década de 1950, no tocante às artes plásticas, estabeleceu novos paradigmas na constituição de uma expressividade artística brasileira antenada com os movimentos que se desvinculavam das amarras acadêmico/conservadoras até então em voga no país.

Entre os artistas que contribuíram para a renovação no campo artístico baiano estabeleceram-se laços de amizade e de sociabilidades importantes, que foram para além do estabelecido naquele momento. Destacamos que neste período de construção de sua carreira, Poty estabeleceu importantes laços de amizade, em especial a firmada com Carybé, nome artístico de Hector Julio Páride Bernabó (1911-1997), que perpassou a inserção de Poty no círculo de sociabilidades artísticas soteropolitano e serviu para consolidar sua trajetória no campo brasileiro das artes plásticas.

Neste contexto, tanto Poty quanto Carybé eram artistas em ascensão que estavam definindo suas temáticas e aprimorando suas técnicas. A colaboração artística iniciada entre Poty e Carybé na Bahia de 1950 perpassou os anos seguintes, frutificando posteriormente em alguns trabalhos colaborativos, como por exemplo, a produção dos gigantescos painéis instalados no Memorial da América Latina, em São Paulo.

É nesta conjuntura de renovação que Poty, juntamente com outros artistas em ascensão, chega a Salvador. Em um primeiro momento como participantes do “Salão Universitário Baiano de Belas Artes” ocorridos nos anos de 1951 e 1953, e, em um segundo momento, como colaboradores do movimento de renovação artística.

(...) atraídos pelos encantos baianos, chegaram a Salvador artistas para longas temporadas, tendo muitos deles aqui fixado residência definitiva. Já na década de 1950, engrossando a fileira dos artistas modernos, chegaram Pancetti, Poty, Lênio Braga, Carybé, Richard (Dick) Menocal, Ubirajara Ribeiro, Hansen, Udo, Rubens Martins e Luci Calenda e, na década de 60, Henrique Oswald, João José Rescala, Floriano Teixeira e Adam Firnekaes. Nesta época, isto é, depois de 1950, apareceram na qualidade de artistas profissionais, Raimundo de Oliveira, João Garboggini Quaglia, Hélio Bastos, Antônio Rebouças, Willys, Rafael, João Alves, Agnaldo dos Santos, Edelweiss, Zé da Dôme, Leda Lúcia e Hélio Vaz (SCALDAFERRI, 1997, p. 76).

Segundo Gabriel Bechara Filho,

Percebe-se que o esforço, em todo o Brasil, de se estabelecer um espaço de produção e consumo de arte data das primeiras décadas do século XX, com diferenças apenas no grau de complexidade dessas iniciativas e da resposta que as diversas comunidades locais deram a essa produção. Todas, entretanto, sofreram uma retração nos anos 30 e 40, seguindo uma tendência mundial, mas com resultados devastadores em alguns estados brasileiros, como na Paraíba, onde não havia um mínimo de estrutura institucional consolidada, como na Bahia e nos estados maiores, com maior experiência e investimentos no setor das artes visuais (BECHARA FILHO, 2007, p. 344).

Naquele período a conjuntura artística baiana passava por um significativo movimento de inovação. A despeito desta renovação, o jornalista Odorico Tavares publica na revista de circulação nacional *O Cruzeiro*, a reportagem intitulada *Revolução na Bahia: Em 1947 a “Arte Moderna” faz sua primeira aparição na Bahia, usando de um estratagema para não chocar o público*. Segundo o jornalista,

O movimento que renovou as artes plásticas brasileiras, dando-lhes força e prestígio até então desconhecidos, chegou tarde à Bahia. Em 1944, já há vinte e dois anos da Semana de Arte Moderna, um grupo de intelectuais desejou fazer uma mostra de pintura contemporânea, pela primeira vez na capital baiana. Tomaram-se alguns quadros emprestados a colecionadores, conseguiram-se desenhos e gravuras de artistas paulistas e, na Biblioteca Pública expuseram-se pela primeira vez trabalhos de Cícero Dias, Pancetti, Manuel Martins, Lívio Abramo, e alguns mais. A exposição foi concorrida mas sofreu tremenda reação. Um jornalista, no dia seguinte, no saguão do Palace Hotel, fez uma “contra exposição”. Arranjou papel, e tinta e, com meia dúzia de amigos, rabiscou quadros “modernos” para mostrar que “aquilo” qualquer um podia fazer. O público divertiu-se e ficou mais confuso ainda a respeito de arte. Mais confuso e, portanto, mais atrasado. Até que, em 1947, estando o Sr. Otávio Mangabeira no governo, Anísio Teixeira na Secretaria de Educação e o crítico José Valadares na direção do Museu do Estado, o escritor Marques Rebêlo trouxe à Bahia uma exposição de arte moderna. Arte contemporânea, dizia, para não assustar o público com o nome de “moderno”. Já a exposição dava uma boa visão panorâmica da pintura brasileira, com quadros de Portinari, Pancetti, Di Cavalcanti, Burle Marx, Guignard, Segall, Santa Rosa, Iberê Camargo e outros, fora trabalhos de estrangeiros, incluindo gravuras de Rouault, Picasso, Renoir, etc. A imprensa apoiou a mostra, o governo

compareceu, o público concorreu em massa, ainda muito desnortado. Rebêlo fez trabalho de apóstolo: passou vinte dias educando o público, a todos que dizem nada compreender sobre exposição. Fez quatro conferências e teve uma paciência que não se esperava do romancista de “Marafa”. Resultado: cerca de dez mil pessoas visitaram a exposição, venderam-se cinquenta mil cruzeiros de quadros e em residência onde jamais se havia falado em pintura moderna, entraram quadros de artistas contemporâneos. Foi um sucesso e deixou raízes. (TAVARES, 1951, p. 65).

Considerações Finais

Nossa intenção foi apresentar Poty Lazzarotto e Carybé juntamente com os laços de sociabilidade intelectual e amizades artísticas firmadas justamente no contexto de renovação artística e cultural da Bahia dos anos 1950. Neste sentido, entendemos que ao se inserir neste meio e manter estas relações, tanto Poty quanto Carybé, desenvolveram-se enquanto artistas plásticos, ampliaram sua inserção num contexto maior, nacional, de renovação cultural e deixaram um imenso legado que serve de base para nossas reflexões sobre o campo artístico brasileiro.

Referências Bibliográficas

BECHARA FILHO, G. **A construção do campo artístico na Bahia e na Paraíba (1930-1959)**. UFBA/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, p. 417. 2007.

CAMPOFIORITO, Q. Artes Plásticas - Poty. **Diário da Noite**, Rio de Janeiro, 31 Outubro 1946. 11.

MEMÓRIA Roda Viva. **rodaviva.fapesp.br**, São Paulo, 4 Dezembro 1987. Disponível em:

<http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/496/entrevistados/orlando_villas_boas_1987.htm>. Acesso em: 22 Junho 2019. Programa de Entrevistas.

PEIXOTO, M. E. S. **Quirino Campofiorito 80 anos**. Fundação de Arte do Rio de Janeiro - FUNARJ. Rio de Janeiro, p. 15. 1982. Exposição "Homenagem Quirino Campofiorito: 80 anos".

SCALDAFERRI, S. **Os primórdios da arte moderna na Bahia**: depoimentos, textos e considerações em torno de José Tertuliano Guimarães e outros artistas. Salvador, BA: Fundação Casa de Jorge Amado; FCEBA - Museu de Arte da Bahia, 1997.

TAVARES, O. Revolução na Bahia. Em 1947 a "Arte Moderna" faz sua primeira aparição na Bahia, usando de um estratagema para não chocar o público. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 7 Julho 1951. 65-90.

GIRART DE VIENNE E AS LENDAS ORIUNDAS DE SUA HISTÓRIA NOS SÉCULOS XII E XIII

ARIAS, Ademir Aparecido de Moraes¹⁴

Resumo: Girart, conde de Vienne, viveu no século IX e após a morte de seu rei, Lotário II, foi pressionado por Carlos o Calvo a submeter-se, juntamente com as suas terras, ao monarca da *Francia Occidentalis*. A resistência do conde levou ao cerco de Vienne pelas tropas reais, em 870. Anteriormente, Girart e sua esposa apoiaram a construção do mosteiro de Vezelay, onde seria desenvolvido um culto a Santa Maria Madalena. Os séculos que se seguiram ao seu falecimento viram surgir uma série de lendas sobre o combativo conde. No século XII duas Canções de Gesta já circulavam amplamente: a *Chanson de Girart de Vienne* e a *Chanson de Girart du Roussillon*. Testemunhos esparsos indicam a existência de um terceiro poema, uma *Chanson de Girart de Fraite*, cujos textos foram perdidos. O tema de todas essas Canções é a guerra de um vassalo, o qual é apresentado pelos jograis como o herói do seu canto, contra um imperador/rei intratável e as peripécias dessa luta cujo desfecho, nos dois primeiros poemas, é a submissão do rebelde ao monarca. Essas narrativas levantam questões políticas caras ao mundo vassálico: obrigações entre os homens, devoção ao senhor, respeito aos direitos do vassalo, os motivos de ruptura e a necessidade da retomada das relações vassálicas para acabar com o conflito, o papel do rei na sociedade cristã. Estudar a história do conde Girart e de como as lendas envolvendo seu nome eram usadas para apresentar um ideal político feudal é o que pretendemos expor neste texto, como parte de uma série de estudos sobre o uso da história/memória do período carolíngio de acordo com os interesses e necessidades da aristocracia do reino da França na Idade Média Central.

Palavras-chave: vassalidade; monarquia; aristocracia; França capetúncia; lendário carolíngio.

O presente trabalho resulta de duas situações por nós vivenciadas e que nos levaram a reconsiderar certas características das Canções de Gesta até então não aprofundadas em nossas pesquisas. A primeira situação se deu recentemente, quando da defesa de nossa tese de Doutorado, na FFLCH-USP, em 2016, quando houve questionamento pela banca em relação ao “anacronismo” existente nesses poemas ao tratarem da época de Carlos Magno. A segunda, ocorrida já faz vários anos, foi ver meu pai tomar uma obra de ficção, *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago, como se fosse um estudo histórico onde estaria sendo contada a verdadeira vida de Jesus e o quanto meu pai, ateu convicto, ficou emocionado com a essa “descoberta”.

¹⁴ Mestre em História pela UNESP-Assis e Doutor pela FFLCH-USP.

As Canções de Gesta, poesia épica corrente e muito difundida nos séculos XI-XIII, em textos e oralmente, narrava numerosas aventuras apresentadas como ocorridas no período carolíngio, entre os séculos VIII e X, mas o mundo exposto através delas era igual ao vivenciado na Idade Média Central. O comportamento, o armamento, as táticas de combate, as vestimentas, a situação política e social, não condiziam com a época da qual as Canções falavam e sim com aquela na qual elas estavam sendo cantadas. Portanto elas seriam mesmo “anacrônicas”. Mas os jograis e o público que as ouvia tomavam como se fossem narrativas históricas do passado franco/francês. Alguns escritores de crônicas ou obras históricas, laicos ou eclesiásticos, utilizavam-nas para contar os “eventos” da época carolíngia. Todo esse passado era remanejado nas Canções de Gesta, mas estas não deixavam de ser vistas como fontes históricas, apesar de serem escritos ficcionais, com uma “realidade” própria muito distante dos eventos que pretensamente tentavam mostrar, mas na qual todos queriam acreditar. Esse entendimento de uma obra literária, como se fosse histórica, corresponde à segunda situação pela qual pessoalmente passamos. Podemos dar como exemplo das alterações realizadas pela poesia épica a redução nominal dos monarcas carolíngios a apenas quatro personagens: Carlos Martel (714-741), Pepino o Breve (741-768), Carlos Magno (768-814) e Luís o Piedoso (814-840). Os outros reis e imperadores da linhagem que se sucederam até 987, mesmo homônimos aos nomes acima citados e presentes nas genealogias anexas aos estudos sobre essa família (HALPHEN, 1968, p. 484-485), não foram lembrados ou aqueles e os eventos com eles ocorridos foram amalgamados com os escolhidos pela poesia épica.

Apesar de algumas dificuldades, é possível identificar certos indivíduos históricos da aristocracia franca da época carolíngia por trás de alguns heróis dessa epopeia, especialmente a escrita no século XII¹⁵. É o caso de Guilherme de Orange, cujo modelo foi o conde Guilherme de Toulouse (c. 755-812), sobre o qual foi criado um ciclo englobando vinte e quatro poemas onde inúmeras aventuras e uma parentela fictícia fazem dele um homem do Midi francês e apagam a sua origem franca e renana (CORBELLARI, 2011, p. 17-92; MACÉ, 2006). Enviado à Aquitânia por Carlos Magno para servir de tutor de seu filho, o futuro Luís o Piedoso ainda criança, Guilherme ficou

¹⁵ Depois de 1200 começaram a surgir Canções de Gesta que realmente não tinham nenhum fundamento histórico, fazendo uso dos poemas épicos já existentes para criar “continuações” às antigas narrativas, como é o caso dos poemas *Gaydon* e *Jehan de Lançon*, ambos surgidos da metade do século XIII.

até o fim da vida na região, combatendo os sarracenos, que frequentemente atravessavam os Pirineus para saquear as terras cristãs, e instalando seus filhos nos senhorios meridionais, onde alcançaram grande poder e influência na corte imperial. Antes de morrer o conde fez-se monge na abadia de Gellone e, pelas virtudes a ele atribuídas, foi canonizado em 1066.

Um outro conde carolíngio cujo nome foi apropriado pela epopeia é Girart, senhor da cidade de Vienne (843-877), responsável pela administração e defesa das regiões da Provença e da Burgúndia (ou Borgonha), margeando o rio Ródano. Todavia, este personagem apresentou um caráter épico particular, pois foi representado em três poemas diferentes: o *Girart de Vienne*, o *Girart de Fraite* (ou *Eufrate*) e *Girart du Roussillon*. Cada um destes apresenta algumas características do personagem histórico, conforme salientou René Louis, o pesquisador que mais se dedicou às lendas e poemas sobre esse herói épico. Brincando com essa situação, R. Louis escreveu que Girart foi o único a ter uma glória “trinitária”, “*un seul héros en trois personnes, un seul nom et trois surnoms*” (1947, I, p. 10).

Ao que sabemos, o conde Girart de Vienne, assim como Guilherme de Toulouse, era originário da região do Reno e foi constituído responsável da região vienense do Ródano por seus serviços anteriores ao soberano carolíngio na região de Paris. Quando da morte de Luís o Piedoso e a partilha do império entre os seus três filhos, Lotário, Luís o Germânico e Carlos o Calvo, Girart prestou homenagem ao mais velho deles, Lotário, lutando ao lado deste contra os outros herdeiros imperiais, participando inclusive da batalha decisiva em Fontenoy-en-Pusaye, em 841, que terminou em derrota para o seu exército (LOUIS, 1946, p. 43-44). A instalação do conde em Vienne deu-se após o tratado de Verdun (843). Quando seu senhor veio a falecer, em 855, as regiões da Provença e da Borgonha couberam ao filho mais novo deste, Carlos o Jovem, cuja saúde era frágil. O território era cobiçado pelo tio desse jovem rei, Carlos o Calvo (840-877), que procurou o apoio local junto a senhores laicos e eclesiásticos para conseguir obter essas terras, mas sendo frustrado em seus intentos. Girart sustentou firmemente ao seu jovem senhor e quando este faleceu, em 865, passou a defender o direito de Lotário II, irmão de Carlos, à herança e continuou sua oposição aos avanços de Carlos o Calvo. Como recompensa, Girart pode agir como um vice-rei naquela região. Apesar de sua persistência, o destino

não foi favorável aos reis aos quais o conde serviu. Lotário II morreu, em 869, sem herdeiros legítimos reconhecidos e, novamente, o conde de Vienne contrariava os interesses do rei da *Francia Occidentalis*, defendendo que a Provença e Borgonha deveriam passar para seu último irmão, Luís da Itália, detentor à época do título de imperador. Todavia, o reino de Lotário II, através do tratado de Meerssen, já havia sido antecipadamente dividido entre os seus tios Carlos o Calvo e Luís o Germânico, os quais não aceitaram as ingerências, mesmo papais, em favor do sobrinho Luís (HALPHEN, 1968, p. 350-353). Em fins de 870 Carlos, já com bastante apoio na região, conduziu um exército para cercar Vienne, obrigando Girart a reconhecê-lo como novo senhor daquelas terras e exigindo (ou concordando com) o exílio do conde derrotado em Avalon, onde ele faleceu em 877. Enquanto manteve seu poder, Girard e sua esposa Berta fizeram muitas doações piedosas à Igreja, além de defenderem os direitos dos estabelecimentos eclesiásticos contra pretensões laicas, e fundaram as abadias de Pothieres (para homens) e de Vézelay (para mulheres), entre 858 e 859.

Essa resistência aos avanços do monarca que governava a parte ocidental do antigo império carolíngio, sequioso de unir ao seu reino a região margeando o Ródano, possivelmente serviu de incentivo à criação de narrativas, cantos, lamentos, nos quais Girart era lembrado e exaltado pelas suas ações. Não devemos esquecer a existência de particularismos regionalistas, com os habitantes do sul da França nutrido aversão pelos do norte do reino. Com isso, quem se opusesse à dominação nortista acabaria sendo considerado um herói, mesmo que ele não fosse nascido no Midi. Com o passar do tempo, ocorreu um esquecimento da origem territorial desse herói, sendo este adotado como um nativo da região, situação idêntica ao acima citado Guilherme de Toulouse (c. 755-812). Essa alteração não ficou restrita às terras sulistas, uma vez que a quase totalidade da poesia épica francesa está em língua do *Oïl*¹⁶, nortista, indicando a aceitação generalizada das adulterações efetuadas na vida dos personagens históricos pelo menos desde o século X.

No século XII a lembrança desses episódios deu origem a três diferentes Canções de Gesta. Todavia, essas narrativas alteravam drasticamente o personagem e os eventos

¹⁶ Os chamados Languedoil e Languedoc, indicando as diferenças linguísticas entre o Norte e o Sul do reino da França Medieval, decorrem da forma como em cada uma das regiões é pronunciada a palavra “sim”, *oïl*, no norte, e *oc*, no sul.

históricos, fracionando estes entre os diversos poemas. Uma parte da lenda foi deslocada para outra região, o Roussillon, sendo esquecidas as terras que realmente haviam visto as lutas do conde Girart contra um rei/imperador chamado Carlos.

De uma dessas Canções, a nomeada *Girart de Vienne*, dispomos do poema completo e remanejado de Bertrand de Bar-sur-Aube, escrito entre 1181 e 1184, no qual o “autor” reconhece ter incluído elementos novos a uma versão antiga (BERTRAND, 1978, p. 6, v. 81-89; p. 290, v. 6562-69), no caso uma introdução contando a infância de Girart e um final no qual Carlos Magno é capturado pelo senhor de Vienne. Mas há outra alteração mais drástica incluída pelo poeta da Champanhe: o motivo da guerra entre o rei e o conde teria decorrido de uma ofensa feita pela rainha da França, seguida pela negativa do monarca em fazer justiça ao seu vassalo ofendido, que exigia a cabeça da ofensora. Após um longo cerco e várias batalhas, o conde reconhece não ser correto lutar contra o seu rei, humilha-se diante do monarca e consegue o perdão deste. Existem resumos da antiga narrativa usada e modificada por Bertrand, na *Karlamagnus Saga* (1230-1250), uma coletânea de Canções de Gesta resumidas em norueguês (SAGA, 2000, p. 106-108; 112-120), e na *Chronique Rimée*, uma história dos reis da França em versos, escrita por Philippe Mousket na metade do século XIII (PHILIPPE, 1836, I, p. 181-183, v. 4496-4547). Em ambos os resumos o início da guerra se dá devido ao orgulho e arrogância de Girart de Vienne. Apesar de vassalo de Carlos Magno, recusa-se a realizar os serviços que devia ao seu senhor e deseja até tornar-se independente de qualquer sujeição. Isso leva o imperador a assediar a cidade de Vienne e obrigar o vassalo a submeter-se. Bertrand inverteu a responsabilidade pelo conflito, colocando a culpa em um imperador volúvel e negligente dos seus deveres, além de desrespeitoso para com seus homens. Mas todos esses textos concordam em um ponto: foi durante o cerco de Vienne que Rolando e Olivier concluíram seu pacto de amizade, selado com a promessa de casamento do sobrinho do imperador com a irmã do companheiro, a bela Auda. A Canção, assim como os resumos, funcionaria, portanto, como um prólogo para a já famosa *Chanson de Roland*.

O segundo poema, *Girard du Roussillon*, é datado de entre 1136 e 1180, e não tem Vienne como centro geográfico do poder de Girart e das ações conflituosas entre o conde e o rei. Esse remanejamento altera ainda o monarca ao qual se combate, passando este a ser Carlos Martel (GIRART, 1993). Por conta de uma alteração de um acordo

matrimonial, que resultou na troca das prometidas em casamento para ele e seu vassalo, o rei/imperador havia aceitado uma quase independência das terras tidas por Girart, mas depois pressiona para que este reconheça sua subordinação. Essa disputa acaba gerando um primeiro conflito armado e na batalha de Valbeton, na qual uma manifestação divina põe fim à luta, condenando os atos dos dois chefes guerreiros. Entretanto, algum tempo depois, no decorrer das festas onde seria concluído o acordo de paz, os parentes de Girart matam por vingança alguns homens de Carlos e a guerra é reiniciada. Após uma série de combates, o conde é derrotado e obrigado a fugir para uma floresta onde viveria vários anos como carvoeiro, até arrepender-se de ter lutado contra seu senhor. O retorno à corte só ocorre por intervenção da cunhada, a mulher que lhe havia sido outrora prometida e que acabou casada com Carlos Martel. Mas a luta recomeçaria após a reinstalação do conde no Roussillon, devido às más-intenções do rei. Somente depois da morte do seu filho pequeno o conde se resigna a reconhecer a supremacia do rei, mesmo tendo-lhe sido a batalha final favorável. No final, Girart e a esposa se esforçam na construção do mosteiro de Vezelay, onde Santa Maria Madalena seria cultuada. Como se observa, praticamente nada há de histórico neste poema, tendo havido alterações substanciais da lembrança do personagem histórico.

Não temos uma Canção de Gesta narrando exclusivamente a história de Girart de Fraite (ou Eufrate) e sua menção é feita episodicamente em diversos textos entre os séculos XII e XV. O personagem aparece no poema *Chanson d'Aspremont* (c. 1179), na qual é dito ter ele sua morada nas cidades de Vienne e de Fraite, esta última fictícia, ser um barão independente que não reconhece Carlos Magno ou qualquer outro como seu superior e estar propenso a atos extremamente violentos. Apesar disso, devido a uma ameaça pagã na região da Calábria, une suas forças com as do imperador até a derrota final dos sarracenos. Retorna a seu território reafirmando sua independência diante do rei e o poema deixa entrever que um conflito iria ocorrer futuramente por conta desse orgulho (ASPREMONT, 1970, II, p. 166, v. 11337-355). Os textos conservados nos quais é narrada uma história própria de Girart de Fraite datam apenas do século XIV em diante, muitos destes foram escritos na Itália pré ou já renascentista. Um deles foi publicado por Andrea de Barberino (1370-1431), obra conhecida como *Aspramonte* em prosa, na qual se conta a aliança temporária entre Girart e Carlos Magno até a vitória sobre os pagãos

em Aspremont, mas onde também está descrito o confronto entre o rei e o barão, sendo uma narrativa totalmente contrária ao senhor de Fraite. Diante da derrota para as forças imperiais, Girart apostasia da fé cristã, vai à Espanha e obtém ajuda do rei Marsílio para recuperar suas terras. No final, os próprios filhos o aprisionam na torre de Vienne, onde ele irá morrer (LOUIS, 1947, p. 145-152).

O ponto comum nas três Canções acima descritas é a luta entre um barão poderoso contra um rei/imperador desejoso de afirmar seu poder superior sobre todos os outros potentados, não apenas do seu reino, mas de toda a Cristandade. O monarca não admite que alguém, por mais forte que seja, não lhe esteja submisso e não se reconheça como seu sujeito. Questões relativas à vassalagem, obediência e serviço, assim como as obrigações sinalagmáticas decorrentes do contrato vassálico estão na base dos conflitos dos poemas *Girart de Vienne* e *Girart du Roussillon*. Em ambas as Canções a responsabilidade pelo conflito recai sobre o monarca, conforme expõem os jograis/poetas. O mesmo parece ter ocorrido na história poética de Girart de Fraite, mas esta teria terminado de forma mais radical, pois não há indicativo de ter existido a possibilidade de acordo entre ambos, principalmente devido aos desatinos do vassalo.

A poesia épica conservou justamente o caráter conflituoso vivido pelo Girart dos tempos carolíngios, com a inclusão de uma série de alterações. A luta real e incansável contra as pretensões de domínio de um determinado rei, Carlos o Calvo, no século IX, mas cujo desfecho foi a derrota e o exílio do conde, com os territórios da Provença e Borgonha submetidos ao rei da França (ocidental). Entretanto, o que foi conservado na memória e nas narrativas dos séculos XII-XIII constituiu uma recriação da sua história, intermediada possivelmente por uma gama de lendas com temas variados, terminando com uma fragmentação do personagem histórico em três personagens lendários e literários distintos. Cada um dos Girarts épicos apresenta algumas das características de seu modelo carolíngio e os poetas e o seu público poderiam ver cada um desses barões como uma entidade distinta. Assim o senhor do Roussillon era mostrado como fundador de Vézelay, enquanto nada era dito sobre a abadia no poema *Girart de Vienne*. Em parte, talvez isso fosse lisonjeiro até para o estabelecimento religioso, pois recuava sua construção em pelo menos cem anos.

Dos remanejamentos feitos da história, vemos Carlos o Calvo desaparecer das narrativas, substituído por Carlos Magno ou Carlos Martel. A poesia épica também não leva em consideração a luta fratricida entre os sucessores de Luís o Piedoso e as lutas entre 840 e 843 para partilha do império ou posteriores, motivadas pelo desejo de expansão territorial. Com isto é apagada da memória a fidelidade de Girart a Lotário e aos filhos deste último, todos reis, assim como caía no esquecimento o fato de ser a luta travada para impedir uma usurpação do reino feita por um monarca que deveria se contentar com a parte que lhe coubera por herança e não cobiçar a parte dos seus parentes.

Essa valorização do conflito nos três poemas, apesar de tantas alterações feitas através das lendas transmitidas, não se refere apenas ao que se conhecia do Girart do século IX. Os jograis/poetas muitas vezes tiravam dos problemas correntes na França capetíngia da Idade Média Central um estímulo para o remanejamento dos seus poemas. As Canções de Gesta, como reconhecem historiadores e especialistas em literatura, levantam muitas questões de cunho político relativas ao poder da monarquia, suas obrigações e as que lhe são devidas pelos seus vassalos, o abuso do poder ou a fraqueza no seu exercício (BOUTET, 1976; LE GENTIL, 1957). O aumento do poder da dinastia Capetíngia desde o século XI, e especialmente nos séculos XII e XIII, incentivou muito as narrativas épicas escritas nesse período. Para que o poder da realeza crescesse era preciso eliminar ou submeter o poder dos diversos grandes feudatários do reino da França. Da ascensão de Luís VI o Gordo, em 1108, até a batalha de Bouvines, em 1214, os monarcas franceses empreenderam diversas guerras contra os grandes feudatários, fossem eles os Plantagenetas, os condes da Champanhe, de Flandres, os duques da Borgonha ou Aquitania. Muitas vezes os reis aproveitaram as fraquezas e divisões familiares de seus adversários para obterem sucesso em seus planos. Decorreu dessas iniciativas da monarquia as acusações de abuso de poder e de injustiças régias espelhadas nas Canções de Gesta. A alteração feita por Bertrand de Bar-sur-Aube no poema *Girart de Vienne*, tornando Carlos Magno responsável pela luta contra seu vassalo, pode ter seguido esse princípio, pois entre 1181 e 1183 a casa de Champanhe estava em luta contra o novo rei, Felipe Augusto (1180-1223), e fez uma aliança de conveniência com o duque da Borgonha, um inimigo antigo dos capetíngios. Isso pôde ter incentivado a apropriação de uma narrativa corrente no sul da França por uma corte nortista reconhecida como

incentivadora da literatura no período medieval, e usada como uma forma de “propaganda” contra o que era encarado como abuso da monarquia (BERTRAND, 1977, p. XXX-XXXIV).

Mas, como fica evidente nas três narrativas sobre Girart, deveria ser buscado um acordo com o monarca, pois este era encarado como um representante de Deus na Terra. Não havia opção fora da submissão do vassalo ou senhor territorial ao rei, embora coubesse a este último respeitar e fazer justiça ao seu “homem”. Isso é observado em quase todas as Canções de Gesta, especialmente quando elas tratam dos chamados “Vassalos Rebeldes”. Mesmo que um vassalo tenha sido prejudicado de alguma forma pelo rei ou mesmo estando ele em vantagem militar sobre seu senhor, cabe ao “homem”, enquanto fiel àquele que foi escolhido pela divindade para conduzir o povo cristão, adotar um comportamento de humildade e pedir perdão pelos seus atos. Por outro lado, o rei consciente da necessidade de governar bem os seus súditos, deve mostrar-se piedoso e misericordioso para com quem vem se humilhar a seus pés. Esse jogo duplo da poesia épica, reconhecendo o direito do vassalo injustiçado a se rebelar e, ao mesmo tempo, determinando ser o poder do rei superior e, portanto, obrigando a todos do reino a respeitá-lo, é o que incentivava a criação e a circulação das Canções de Gesta. Tratava-se de uma literatura multifacetada, feita para divertir especialmente os homens voltados à atividade guerreira, para lembrar um passado quase mítico, no qual os cavaleiros teriam tido um papel preponderante, e para defender um ideário político que sustentasse uma sociedade feudal sob sérias transformações, como o aumento do poder régio a romper com um equilíbrio antes mantido com os grandes feudatários. Foi nesse ambiente que a poesia épica francesa nasceu e se desenvolveu, usando tanto um passado lendário como os estímulos oferecidos pelas lutas da sua época de composição para desenvolver suas narrativas, narrativas estas encaradas como históricas e, portanto, oferecendo modelos de conduta para a aristocracia guerreira dos séculos XII-XIII, com base na “experiência” dos antepassados.

Referências Bibliográficas

ASPREMONT (La Chanson). **Chanson de geste du XIIe siècle**, texte du manuscrit de Wollaton Hall, édité par Louis BRANDIN. Paris: Honoré Champion, 2 tomes, 1970.

BERTRAND DE BAR-SUR-AUBE. **Girart de Vienne**, publié par Wolfgang VAN EMDEN. Paris: A. e J. Picard, 1977.

BOUTET, Dominique. La politique et l'histoire dans les chansons de geste. **Annales A.E.S.C.**, n° 6, 1976, p. 119-1130.

CORBELLARI, Alain. **Guillaume d'Orange ou la naissance du héros médiéval**. Paris: Klincksieck, 2011.

GIRART DU ROUSSILLON (La Chanson de). Traduction, présentation et notes de Micheline DE COMBARIEU DU GRÈS et Gérard GOUIRAN. Paris: Libr. Générale Française; Le Livre de Poche, 1993.

HALPHEN, Louis. **Charlemagne et l'empire carolingien**. Paris: Albin Michel, 1968.

LE GENTIL, Pierre. Girard de Roussillon. Sens et structure du poème. **Romania**, T-78, 1957, p. 328-389; 463-510.

LOUIS, René. **De l'histoire à la légende. Girart, comte de Vienne (...819-877) et ses fondations monastiques**. Auxerre: Aux Bureaux de l'Imprimerie Moderne, 1946.

LOUIS, René. **De l'histoire à la légende. Girart, comte de Vienne (...819-877) dans les chansons de geste**: Girart de Vienne, Girart de Fraite, Girart de Roussillon. Auxerre: Aux Bureaux de l'Imprimerie Moderne, deux parties, 1947.

MACÉ, Laurent (Éd.). **Entre histoire et épopée. Les Guillaume d'Orange (IXe-XIIIe siècles)**. Toulouse : CNRS ; Université de Toulouse – Le Mirail, 2006.

PHILIPPE MOUSKES. **Chronique rimée**. Publiée par le Baron de Reinffenberg. Bruxelles: M. Hayez, T-I, 1836 ; T-II, 1838.

SAGA DE CHARLEMAGNE (La). Traduction, notices, notes et index par Daniel W. LACROIX. Paris: Le Livre de Poche, 2000.

TRANSFORMAÇÕES DO POLITEÍSMO NO EGITO PTOLOMAICO:

Considerações sobre algumas mudanças religiosas que abriram caminho para a implementação de um monoteísmo cristão no Egito

BELMAIA, Nathany Andrea Wagenheimer¹⁷

Resumo: O Egito, herdeiro dos faraós e do paganismo, foi palco de muitos eventos importantes nos primórdios do cristianismo. Lá se decidiram questões doutrinárias da Igreja e o cânon do Novo Testamento, por exemplo. Partindo das premissas de Fernand Braudel de uma história de longa duração, esse trabalho tem por intuito traçar um panorama de algumas transformações religiosas no Egito do final da dinastia ptolomaica, 305 a.C. a 30 a.C., que criou bases societárias para que o Egito assimilasse posteriormente o monoteísmo cristão. O período ptolomaico era politeísta, com a adoração de vários deuses, alguns deles, inclusive, encarnavam representações de elementos humanos com animais, por exemplo, como Toth, que é personificado por um corpo humano com a cabeça de um ibis, ou Tueris, a deusa hipopótamo com formas femininas, e Sehkmet, uma deusa representada com um corpo de mulher e cabeça de leão. A anexação do Egito pelo Império Romano em 30 a.C. trouxe consigo as *interpretationes*, prática comum dos romanos, que identificavam os deuses “estrangeiros” com os seus próprios deuses, como fora feito com os deuses gregos, onde Júpiter era equivalente a Zeus, Vênus a Afrodite e outros. O deus Serápis, criado no século IV a.C. por Ptolomeu, junto com a deusa Ísis, passaram a monopolizar os cultos até o fim da era ptolomaica. Esse fenômeno foi um dos elementos que contribuiu para uma paulatina diminuição de cultos, o que poderia abrir espaço para a entrada do monoteísmo cristão. Assim, o intuito desse trabalho é refletir, de forma bastante geral, sobre as principais transformações ocorridas nesse período que fizeram com que o Egito, de tradição pagã, se transformasse em um dos principais polos do cristianismo, mudança esta que pode ser observada apenas na longa duração.

Palavras-chave: Egito; Alexandria; Período Ptolomaico; Politeísmo.

Introdução

Por ter se tornado um país predominantemente muçulmano, os fatos que fizeram do Egito um dos primeiros e mais fecundos campos para conversão e criação de instituições cristãs, ficam, muitas vezes, eclipsados (THOMPSON, 2008, p. 146). Nesse sentido, o desenvolvimento do cristianismo nos primeiros séculos de nossa era contou com uma forte participação de Alexandria em momentos cruciais da Igreja primitiva.

¹⁷ Mestra em História Social pela Universidade Estadual de Londrina, doutoranda em História pela Universidade Federal do Paraná, bolsista Capes.

A matriz teológica para a formação do Novo Testamento foi um processo que se desenvolveu durante os dois séculos subsequentes à morte de Cristo. No século I, circulava uma variedade de textos, evangelhos, cartas, coleções de ditos de Jesus e dos Apóstolos, entre outros. Mas, a primeira lista de livros que compuseram o cânon do Novo Testamento, tal como o conhecemos hoje, vem do Egito, onde os clérigos participaram ativamente nas decisões sobre o que incluir (como o controverso Apocalipse de São João) ou quais livros suprimir – como o Evangelho de Thomas (THOMPSON, 2008, p. 154).

Contudo, Alexandria também foi o palco de ásperas disputas teológicas, como a de Santo Atanásio, o qual afirmava que Deus e Jesus eram uma substância indivisível, contra Arius, que discordava e pregava o divisionismo. A Igreja nos primeiros quatro séculos crescia e se estruturava no Império Romano com influência do Egito. Alexandria detinha autoridade sob outras cidades grandes da região, como Antioquia, Jerusalém ou Éfeso. Posteriormente, perdeu sua primazia apenas na rivalidade com Roma, que justificava sua preeminência no mundo cristão, alegando que Cristo havia proclamado Pedro como seu legítimo sucessor, e este fundara sua Igreja em Roma (FREEMAN, 1996, p.494).

Alexandria, por exemplo, localizava-se entre o mar Mediterrâneo e o lago Mareóti, com acesso a um dos afluentes do Nilo, em uma faixa de terra de frente para a ilha de Faros, sendo que os pontos de acesso ao Egito e à Grécia eram evidentemente facilitadores do comércio marítimo. O Nilo tornou-se, assim, uma das grandes artérias comerciais do mundo clássico, por onde passava ouro, prata e bronze, lâmpadas, vidro, vinhos, azeite, mirra, especiarias, além de indústrias de luxo, como a arte da cerâmica, escultura de metal, tecidos, mosaicos, perfumes e especiarias (BERNARD, 2001, p.72).

Além do constante fluxo de egípcios, a partir do interior do país, os imigrantes, atraídos para a nova cidade no período ptolomaico, vieram de diversas partes do mediterrâneo, Trácia, Macedônia, Grécia, ilhas do mar Egeu, cidades costeiras da Ásia Menor, Pérsia, Síria e Judeia, e, mais tarde, até romanos e italianos (BOWMAN, 1986, p.209). “O movimento constante de ir e vir estimulava a intensidade das mudanças e as intensas trocas culturais, além da rápida circulação não só de artigos, mas principalmente de informações, saberes, técnicas, ideias e rumores” (CLIMACO, 2013, p.40).

Durante os trezentos anos de governo (305 a.C. a 30 a.C.), a dinastia Ptolomaica teve de incorporar alguns elementos da cultura faraônica para ser aceita e legitimada. Contudo, os reis não hesitaram em reforçar sua percepção de superioridade da cultura grega. Alguns estudiosos migraram para Alexandria incentivados pelos investimentos do governo Ptolomeu, que aspirava que Alexandria se tornasse a “nova Atenas” como centro filosófico e educacional (PAGET, 2004, p.152). O Museu e a Biblioteca de Alexandria (que reuniu, pela primeira vez no mundo antigo, uma enorme quantidade de clássicos de diversos povos, sobretudo da literatura grega) foram os lugares por excelência onde a cultura grega foi reproduzida e perpetuada, o que contribuiu para a notoriedade da cidade no período (CLIMACO, 2013, p.91).

Alexandria teve contribuições nas mais variadas áreas. Devido aos problemas dinásticos e a crise na realeza Ptolomaica, o patrocínio dos estudiosos foi interrompido, ocasionando uma diáspora da intelectualidade pelo Mediterrâneo. Alexandria não se tornou a “Nova Atenas”, principalmente por seus conceitos de ciências, linguagem e projetos filosóficos estarem pautados mais em conhecimentos antigos que reflexões originais (CLIMACO, 2013, p.32-33).

A expansão do Império romano pode auxiliar na compreensão da distribuição geográfica das primeiras comunidades cristãs, que se instalaram, primeiramente, nas cidades costeiras e cosmopolitas, que eram, na maior parte das vezes, urbanas (FREEMAN, 1999, p.492). Contudo, como os primeiros cristãos chegaram em Alexandria é uma resposta difícil, devido à escassez dos registros.

Entre os estudiosos do período, há, portanto, diferentes estratégias para rastrear os primeiros cristãos no Egito. Griggs (2000, p. 25) aposta no rastreio de textos bíblicos cristãos, citando uma cópia egípcia do evangelho de João, datada já no final do primeiro século, bem como textos bíblicos nos Papiros de Oxyrhynchus¹⁸, datando do século II d.C. O Novo Testamento raramente menciona a presença de egípcios entre as primeiras comunidades cristãs no Oriente Romano, mas, os Atos dos Apóstolos 6: 9, e Atos 18: 24 mencionam judeus em Alexandria, o que pode indicar o estabelecimento do cristianismo no Egito através de suas comunidades judaicas (THOMPSON, 2008, p.146).

¹⁸ Os Papiros Oxyrhynchus são documentos em grego, latim e cartas em papiros, datados do século de I a VI, encontrados por arqueólogos em um antigo depósito de lixo nas proximidades de Oxirrínco, no Egito.

Autores como Paget (2004 p.147) tentam localizar a origem das primeiras comunidades cristãs entre os judeus devido à significativa população judaica em Alexandria, alcançando o ápice de 180.000 pessoas no século II, de uma população local entre 500.000 e 600.000 habitantes. Como já dito anteriormente, hipótese plausível, dado que cristãos e judeus ainda partilhavam parte do mesmo livro sagrado (tornado o Velho Testamento posteriormente) e o cristianismo dos primeiros séculos, ainda em estruturação, encontrava-se fortemente ligado aos modelos, ritos e práticas judaicas.

Mas, como afirmam Finneran (2005, p.123) e Paget (2004, p.157), o cristianismo não fez revolução de conversões em massa, e, talvez por esse motivo (entre outros), a história desta religião no Egito, nos primeiros dois séculos, esteja cheia de lacunas e apresente vários problemas. Griggs (2000, p.22) arremata tais apontamentos frisando que o relativo silêncio em fontes cristãs sobre os líderes do movimento e do desenvolvimento da Igreja, até 150 d.C. no Egito, é, provavelmente, único na história do cristianismo.

No Egito, devido ao amálgama religioso constantemente enriquecido e modificado por diversas influências, talvez houvesse menos hostilidade ao cristianismo que em outras partes do Império Romano. A partir do final do século II, influentes pensadores cristãos começaram a extrair da teologia, filosofia e prática uma noção de ortodoxia, elementos importantes para a formação do cânon do Novo Testamento, a sucessão apostólica e a aceitação da organização episcopal da Igreja.

Houve, por outro lado, uma convivência com ideais pagãos¹⁹ que sobreviveram durante o Império Romano no Egito. Não refutando a herança helenística, na urbana e alfabetizada Alexandria, o sincretismo cultural, social e religioso permaneceu um tema-chave (FINNERAN, 2005, p.123). A palavra sincretismo, do grego *synkretismos* (do grego *syn* significa “junto”), é o elemento-chave para explicar a herança deixada por Alexandre e o período Ptolomaico.

Ao fundar a cidade, Alexandre, o Grande, foi se consultar com o oráculo de Amon no Egito para fazer perguntas sobre conflitos religiosos e pedir sua proteção para

¹⁹ O fato das primeiras comunidades cristãs se instalarem em grandes centros urbanos talvez justifique o uso da palavra “pagão”, derivada de *paganus*, que se referia a morador do campo ou camponês, mas que, posteriormente, começou a ser utilizada em sentido depreciativo, para designar a distinção de cristãos e não-cristãos, sendo aqueles que moravam nas “cidades urbanas”, os cristianizados, cultos,” dono de uma verdade” como contraponto ao camponês, rústico, apegado à tradições “antigas”.

estabelecer a cidade que levaria seu nome. No período Ptolomaico, seus sucessores não se esqueceram dessa atitude amigável, e, para evitar que os deuses gregos e os egípcios “entrassem em guerra”, não os opuseram, mas os “justapuseram” (ou, sincretizaram). Os deuses, portanto, portavam dois nomes, o seu nome egípcio e a “tradução” grega (BERNARD, 2001, p.74).

Assim, Hórus foi assimilado a Apolo, Harthor se tornou Afrodite, Sobek, Chronos, e assim com outras divindades. Ísis, a “deusa dos mil nomes”, é um caso particular. Em boa medida, devido ao comércio e à circulação de pessoas, o culto de Ísis, esposa de Osíris e mãe de Hórus, despertou um interesse generalizado fora do Egito, que atingiu todas as partes do mundo mediterrâneo durante o período romano –com impacto, aliás, notável sobre a arte e a literatura (BOWMAN, 1986, p.170), a ponto de ser assimilada em diferentes países e culturas sob vários nomes. Na Frígia, ela é a mãe divina Pessinus, Athena em Atenas, em Chipre, Afrodite, em Creta, Artemis, Persephone, na Sicília. Por isso, muitos povos ficaram ligados a ela de diferentes maneiras (ERMAN, 1952, p.494). No próprio Egito, a deusa era uma figura natural para a identificação com as mulheres da dinastia ptolomaica, como Arsinoe II e Cleópatra VII (BOWMAN, 1986, p.170).

Os romanos, nesse mesmo contexto, já estavam sobremaneira familiarizados com crenças sobrepostas, pois já identificavam os deuses “estrangeiros” com os de sua própria pátria, dado a experiência, por exemplo, da assimilação com o panteão grego; Júpiter se tornou Zeus, Vênus, Afrodite; sincretizando com os celtas, Lug, Deus da colheita, era equivalente a Mercúrio e Sulis, deusa da água, foi identificada com Minerva. E todos estes deuses, independente da origem, poderiam participar de uma variedade de diferentes cultos sem qualquer impropriedade (FINNERAN, 2005, p.490).

Essa coexistência dos dois panteões, assimilados no território egípcio, é ainda mais surpreendente dada a relutância dos gregos (e pessoas oriundas de outras partes do Império Romano que ali habitavam), na adoração dos deuses animais, como o crocodilo Sobek, a gata Bastet, o chacal Anúbis e o boi Ápis, ou, mesmo dos deuses semianimais, como Toth, que é representado por um corpo humano com a cabeça de um íbis, Tueris, a deusa hipopótamo com formas femininas, Sehkmet, uma mulher com cabeça de leão, ou Seth, um homem com cabeça de chifres de um animal incerto.

Os gregos, advindos de uma cultura “platonizada”, relutavam e demonstravam até certa repulsa a esses deuses que, para eles, eram, no mínimo, “exóticos”. Afrodite, por exemplo, não era admirada sob a forma de uma vaca (a deusa Harthor). De acordo com Erman (1952, p.478) muitos não conseguiram superar a aversão.

E é nessa atmosfera que nasce um deus, Serápis, sob o governo de Ptolomeu I (305 – 382/383 a.C.). De acordo com Climaco (2013 p.108), uma das versões afirma que o deus primeiro aparecera em um sonho do rei Ptolomeu, quando ele estava a erguer alguns muros em Alexandria. Era a visão de um homem de uma beleza inigualável que lhe pedira para trazer uma estátua e que o local que a recebesse seria próspero e grande. Ptolomeu, por um lado, buscava legitimidade para seu reinado, pois o rei teria sido “escolhido” pela divindade para ser o condutor dessa benção para Alexandria, e por outro, era como se houvesse uma necessidade de estabelecer uma divindade de origem comum egípcia e grega, que justificava o surgimento do novo deus (BERNARD, 2001, p.78).

De acordo, ainda, com Bernard (2001, p.78), os egípcios associaram Serápis a Osíris, e os gregos a Zeus, Dionísio ou Asclépio. As estátuas encontradas desse deus o representavam segundo os ideais clássicos gregos, um homem de ar maduro, pensativo, com longas barbas encaracoladas e togas, emanando força e tranquilidade, combinando a onipotência de Zeus com o poder de Plutão, o senhor do submundo, e a eficácia de Esculápio (eficácia aliás, que era capital, na medida em que a aceitação da cultura egípcia viera de filósofos como Platão, que colocaram, por vezes, o Egito como berço de toda a civilização, fato que facilitou na aceitação cultural). A aparência de Serápis quase certamente deriva de uma consciência da necessidade de colocar as tradições religiosas egípcias em uma forma que era compreensível para os gregos, ou seja, um deus de aspecto humano, mais próximo da imagem que faziam de seus próprios deuses (BOWMAN, 1996, p.176).

O culto de Serápis, dessa forma, espalhou-se por todo o Egito, mas foi particularmente proeminente em Alexandria e em Mênfis. As grandes, exóticas e dispendiosas festividades encantavam muitos navegadores e mercadores, que se instalaram nos portos ou em grandes cidades do Mediterrâneo e tinham sua atenção arrebatada por esses deuses oriundos de cidades impregnadas de religiosidade, como Alexandria (ERMAN, 1952, p. 477).

Até o II século, o culto de Serápis estava disseminado por todo o Império Romano e Ísis se tornou uma das principais deusas do mundo mediterrâneo, ganhando até templos próprios em cidades como Chipre, Sicília, Antioquia e Atenas. Essas duas divindades, que eram representadas em forma humana, eram mais aceitáveis para povos que não cultuavam deuses animais, excluindo, assim, o fator do “exótico” que poderia causar rejeição por repulsa (THOMPSON, 2008, p.138).

A popularidade de apenas dois deuses trouxe como consequência uma simplificação, tanto do panteão egípcio como do grego. Assim, Ísis se torna a “deusa dos mil nomes”, assimilando as diversas deusas de diferentes civilizações, e Serápis, acaba por fundir características de Osíris, Hórus, Anúbis, Zeus e Dionísio em uma única figura. Dessa forma, uma complexa rede de significações é simplificada, na medida em que diversas divindades, oriundas de locais diferentes e atribuições específicas, são fundidas na figura de um só deus (ERMAN, 1952 p.479). Isso teria possivelmente contribuído na transição do politeísmo ao monoteísmo da religião cristã, já que o número de deuses já se reduzira substancialmente (BERNARD, 2001 p.84).

Para a finalização do quadro religioso da cidade, é importante mencionar o judaísmo, que permaneceu forte, apesar do impacto da helenização (FREEMAN, 1996, p.489).

Objetivos

O principal objetivo desse trabalho é refletir sobre o cenário religioso do Egito no período Ptolomaico (305 – 30 a.C), em especial a cidade de Alexandria, com o intuito de mapear as principais transformações que permitiram com que esse local se tornasse um importante polo cristão, pautada na crença em um deus único, a despeito da sua milenar tradição politeísta, com o culto de vários deuses, muitos deles, inclusive, personificados com um misto de caracteres animais.

Pretende-se demonstrar que a diminuição de cultos nesse período, que se centrou em Serápis e Ísis, fez parte do processo que facilitou a implementação cristã que fez com que Alexandria se tornasse um polo de saber cristão, tomando a dianteira de muitas decisões que delinearão os principais contornos da Igreja primitiva.

Referencial Teórico

Partimos do referencial teórico de Climaco (2013), que traça o panorama de Alexandria como uma cidade abundante circulação de não apenas de artigos comercializáveis, mas também por ser um espaço de troca de informações, saberes, técnicas, ideias etc., que a transformou em uma cidade aberta, receptiva e que tentava se manter na vanguarda do conhecimento (vide a construção da Biblioteca de Alexandria, que perpetuava a cultura helênica).

Para tratar das religiosidades, partimos dos pressupostos de sincretismo de Finneran (2005), reforçada por Bernard (2001), que apregoava uma justaposição (ou sincretização) de deuses. A noção de *interpretatio*, prática advinda da Antiguidade Clássica também permeia as reflexões aqui na medida em que se associavam os deuses egípcios a outros do panteão greco-romanos. A noção de Bowman (1996) de que as divindades egípcias precisavam “ser traduzidas” para termos mais “aceitáveis” para os romanos, suprimindo-lhes, em partes, as características animais, é complementada pelas reflexões de Thompson (2008) acerca da criação de um deus, Serápis.

Metodologia

O aporte teórico metodológico no qual esse trabalho é pautado refere-se à longa duração, concepção trazida por Fernand Braudel, que, apregoando que o trabalho do historiador começa e termina pelo tempo, estabeleceu uma divisão tripartite da noção temporal, da curta, média e longa duração, sendo a primeira noção do tempo breve (dos acontecimentos, próprio da vida cotidiana), a segunda caracterizada pelo tempo médio das mudanças cíclicas e oscilações na história e a terceira noção é o tempo estrutural da longa duração, da qual partimos aqui.

Para Braudel (1990, p.14), alguns cenários históricos e temporais são compostos por estruturas de elementos não mutáveis e estáveis que influenciam muitas gerações e levam, portanto, um tempo grande para serem modificadas. “Pense-se na dificuldade em romper certos marcos geográficos, certas reações espirituais: também os enquadramentos mentais representam prisões de longa duração” (BRAUDEL, 1990, p. 14). Assim,

trabalhamos com a concepção de uma modificação de uma estrutura religiosa no Egito apenas na longa duração. Partimos da ideia de que foram necessários três séculos para que, paulatinamente, o cenário se modificasse, o número de deuses adorados diminuísse, para que uma doutrina monoteísta, como o cristianismo, pudesse florescer nesse território.

Desenvolvimento

De forma sutil, tratados e alianças diplomáticas, no século I, estreitaram as relações com os Ptolomeus, que apelavam aos romanos para auxílio de resolução de demandas entre reis, e estes intervinham para apoiar ora uma, ora outra facção. Desse modo, os “favores” romanos literalmente tinham seu preço, e a “amizade” entre os dois territórios foi, lentamente, transformando-se em dependência financeira do Egito.

O governo de Cleópatra, de 48 a.C. a 30 a.C., pode ser caracterizado como o último fôlego da tentativa de manutenção da autonomia alexandrina e reestabelecimento do prestígio Ptolomeu. No segundo Triunvirato, de 43 a.C. a 33 a.C., o poder do Império foi dividido entre Marco Antônio, Otávio e Lépido. A rainha Cleópatra aliara-se a Marco Antônio, com o qual tivera três filhos (mesmo ele sendo casado com Otávia – irmã de Otávio). Essa aliança com Cleópatra foi considerada não apenas deslealdade, mas também uma tentativa de afrontar o poder de Roma, que, por seu lado, declarou-lhe guerra, em 31 a.C. Após serem derrotados por Otávio, na batalha naval de Áccio, Cleópatra e Marco Antônio cometeram suicídio, tendo Cleópatra se deixado picar por uma serpente. Otávio, assim, reduziu o último reino helenístico a uma província romana (BERNARD, 2001, p.115). Dessa maneira, os acontecimentos e as decisões políticas e religiosas do Império Romano influenciariam direta ou indiretamente o Egito e a cidade de Alexandria.

O culto à Ísis estabeleceu-se no Império Romano apenas em 30 a.C., com a anexação do Egito. Antes, a religião estrangeira não era muito bem-vista pelos romanos, que destruíram um templo da deusa no Capitólio, por exemplo. Apesar do apoio dos governantes, a religião de Isis e Serápis se desenvolveu majoritariamente em pequenos cultos privados, não tendo um impacto profundo na sociedade. Sua identificação com o

estado não era a mesma do contexto egípcio e nunca chegou a ser concorrente do *numen imperial*.

Na tradição pagã, não havia uma estrutura ritual mínima. A atividade divinatória contemplava, portanto, diferentes deuses e ritos igualmente válidos. Por esse motivo, o objeto de adoração poderia se configurar não apenas em entidades “invisíveis”, mas também em pessoas. Alexandre, o Grande, muitas vezes foi literalmente tomado como um deus. Mas, o primeiro Imperador de fato “deificado” foi Júlio César, postumamente, em 44 a.C., um dos responsáveis por transformar a República Romana em Império Romano.

Na Roma Imperial, *numen* também era utilizado no culto imperial para se referir ao “espírito guardião” ou “poder divino” de um Imperador vivo, sem, literalmente, chamá-lo de deus (BAILEY, 1907). O status divino de um Imperador dava-se apenas em virtude de seu ofício. Ou seja, se fosse deposto ou abdicasse, seria “destituído” também da sua “divindade”. Na prática, era apenas um “portador” dessa “divindade”, e era a este *numen imperial* (um poder divino mais geral) que os cidadãos fiavam sua lealdade.

Os sincretismos, por sua vez, atuavam como tentativas de compreensão dos deuses estrangeiros em uma “linguagem” da própria pátria. Era uma “transposição” que possibilitava aceitação e assimilação. O maior exemplo é o panteão greco-romano, que assimilou Zeus e Júpiter, Cronos e Saturno, Hera e Juno, Poseidon e Netuno, Afrodite e Vênus, Eros e Cúpido etc. Essa compreensão permitia que divindades diversas, que não tinham a mesma origem geográfica ou temporal “convivessem pacificamente” (ou, “se unissem”) em um mesmo território, sem que isso pudesse se tornar um fator desagregador. A solução para sincretizar panteões, deveras diferentes, foi encontrada por Ptolomeu I na criação do novo deus Serápis, o deus de aparência helênica e características dos deuses dos panteões greco-romanos e egípcio (CLIMACO, 2013, p.108).

Contudo, poder-se-ia questionar como uma cultura de práticas pagãs tão enraizadas abandonaria sua herança para se render à conversão cristã. Uma hipótese já foi levantada anteriormente, onde sustentamos que este teria sido um processo gradual, em que os sincretismos, no decorrer dos séculos, acabaram por fundir todos os deuses em um mínimo de divindades, o que torna mais fácil e viável o estabelecimento de apenas

um deus. No entanto, o percurso é mais complexo e passível de várias vertentes de respostas.

Alguns historiadores atribuem a maior aceitação do cristianismo na parte oriental às influências dos cultos à Mitra e às religiões dualistas, oriundas de territórios vizinhos. Segundo Ferreira (2005, p.56), essas religiões contêm prefigurações dos conceitos presentes no monoteísmo, cujas crenças na dualidade (existência de “bem” e “mal”), no paraíso, na ressurreição, no juízo final e na vinda de um messias, viriam a influenciar o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

Uma escultura no Museu Britânico de Londres, encontrada em Roma e datada do séc. II, nos dá uma ideia da iconografia do deus Mitra, um jovem com vestes de soldado no ato de matar um touro (uma das possíveis razões do culto ter se desenvolvido especialmente entre os soldados).

Incorporado posteriormente também à mitologia hindu e à romana, Mitra tem sua origem localizada em 1400 a.C., no norte da Mesopotâmia. O mitraísmo, ou zoroastrismo, foi uma religião fundada na antiga Pérsia pelo profeta Zaratustra (a quem os gregos chamavam “Zoroastro”). De acordo com os preceitos pregados, admite-se a existência de duas divindades, que representam o Bem (Aúra-Masda) e o Mal (Arimã). Da luta entre essas divindades, sairia vencedora a divindade do Bem, Aúra-Masda, deus do Sol e da guerra na mitologia persa, aquele que viajava pelo céu em sua carruagem, a fim de afugentar as “forças das trevas” (WILKINSON, 2002, p.27).

A concepção filosófica ou teológica do mundo, baseada na crença de dois princípios de oposição (como trevas e luz), irreduzíveis entre si e incapazes de uma síntese ou de recíproca subordinação, é chamada de “dualismo”, concepção que teria advindo, segundo historiadores como Wilkinson, do oriente para o ocidente pelo mitraísmo. Em vista disso aquele que se entregasse à batalha, que sempre ocorria na tentativa do “bem” superar e vencer o “mal”, acreditava que os espíritos “nocivos” tinham seu lugar na ordem das coisas, que era ser derrotado pelo “bem”, caracterizado por espíritos mais “úteis” aos seres humanos.

Essa visão, diferente da concepção pagã baseada no estoicismo, que se propõe viver de acordo com “a lei da natureza” e reconhecendo-se como uma peça na grande ordem e propósito do universo (cf. Baltzly, 2014), afetou algumas cepas de religião

egípcia, quando, por exemplo, Seth, o assassino de seu irmão Osíris, encarnou a figura do “mal”. Os essênios, algumas seitas gnósticas, e, mais tarde, os seguidores do profeta Mani (276 d.C.)²⁰ foram dualistas em graus variados. E é dessa maneira que as crenças baseadas nas oposições podem ter dado a base e abertura para a aceitação do cristianismo, já que a religião carrega, em si, fortes tendências dualistas.

Mas vale acrescentar que, segundo Jones (1995, p.60), a religião que seguia os ensinamentos de Jesus de Nazaré, ainda assim, trazia conceitos “revolucionários” para o pensamento pagão: em uma sociedade estratificada em classes sociais, em que as pessoas eram respeitadas e conformadas pelo que “eram”, a partir de sua posição de nascimento, a noção de indivíduos iguais, divididos apenas em “pecadores e não pecadores” (que faziam “bem ou mal”), era estranha, assim como a polaridade “Deus e diabo”, dado que as divindades pagãs tinham ambos (“bem” e “mal”) em sua essência, pois, de acordo com sua visão, isto fazia parte da própria “natureza humana”.

Além dessa dualidade, podemos estabelecer alguns parâmetros de comparação para ver que o cristianismo poderia não ser algo tão estranho aos egípcios; nesse sentido a iconografia de Ísis e Hórus poderia ser tomada como uma alegoria da Sagrada Família. Tanto Ísis é facilmente equiparada a Maria, que artistas cristãos primitivos retrataram a Virgem Maria com o menino Jesus através de cópias de representações pagãs de Ísis e Hórus; o faraó, como o filho de Deus, prefiguraria Cristo no mesmo papel, as visões cristãs do Juízo Final, entrada no paraíso celestial ou um inferno subterrâneo, não eram conceitos estranhos aos egípcios, que já refletiam, há muito tempo, sobre “vida” pós-morte; há também a similaridade da cruz cristã com o Ankh egípcio, símbolo de vida e morte; e, por fim, podemos citar as garantias do amor eterno de Deus, oferecidas pelos cristãos, junto com a promessa de recompensa na “vida eterna”, que sempre havia sido tão importante para os egípcios (THOMPSON, 2008, p.147). Dessa maneira, vemos que há elementos que podem ser equiparados a ponto do cristianismo não ser uma doutrina completamente alienígena.

²⁰ Mani, também conhecido como Maniqueu (em grego: Μανιχάιος; em latim: Manichaeus), foi um profeta de origem iraniana, fundador do maniqueísmo, uma religião gnóstica difundida no séc. III (BOYCE, 2001, p.111). O maniqueísmo é uma filosofia religiosa que divide o mundo em opostos, onde tudo encaixa-se em “bem” ou “mal”. A matéria seria intrinsecamente má, e o espírito, intrinsecamente bom.

Segundo Finneran (2005, p.93), sob o domínio cristão chancelado pelo Império Romano, as motivações para a conversão podem ter sido puramente coercitivas, financeiras, ou, a fim da obtenção de qualquer influência ou poder político. Outros níveis de influência fazem alusões às Igrejas, que estavam em todos os lugares do país (sendo a maior parte dos bispos subordinados ao bispo de Alexandria) e à Bíblia, que logo estava sendo traduzida em copta²¹, e assim o Evangelho era difundido aos egípcios em sua própria língua (FINNERAN, 2005, p.98).

Por outro lado, podemos ver por todo o mundo antigo relatos da apreensão de locais sagrados preexistentes e sua conversão em igrejas cristãs. O cristianismo, diferente do paganismo, investia de sacralidade de locais como: montanhas, bosques, árvores etc., não é uma religião afinada com simbolismos da natureza (com exceção da água batismal, já adaptada para uso de pequenas porções). Assim, aproveitavam-se os locais onde se era possível uma reconfiguração, como templos de antigos faraós, e transformavam-nos em Igrejas. Afinal, isso implicava em menos investimentos que construir um novo edifício. As cruzes esculpidas nas paredes hieroglíficas dos templos em Philae, Dendera, Karnak e Medinet Habu, entre outras, são uma declaração dessa “nova propriedade” (FINNERAN, 2005, p.94).

Dessa maneira, podemos confluir que a “cristianização” trabalhou em dois principais níveis facilitadores do processo de conversão: na apropriação e ressignificação de espaços sagrados; e no nível ideológico, mantendo, de certa forma, motivos artísticos pagãos em um ambiente cristão (BOWMAN, 1986, p.217). O paganismo sobreviveu nos círculos intelectuais, literários e artísticos em Alexandria até meados do século IV, um importante momento da institucionalização da Igreja no Império Romano.

Considerações Finais

Dado o caráter de uma reflexão mais ampla, o presente trabalho não fecha “conclusões”, contudo, como “considerações finais”, gostaríamos de ressaltar,

²¹ O termo *copta* refere-se, em linhas bem gerais, a uma designação grega de um grupo minoritário da população egípcia nativa (distinta de gregos, romanos, judeus etc) que aderiu ao cristianismo.

primeiramente, que o Egito, em especial Alexandria, sempre foi palco de mudanças no cenário religioso e se mostrou muito aberta para “abarcá-lo” o novo.

Essa adaptação, relativamente tranquila, pode ter origem no caráter comercial da cidade, que permitiu, por um lado, a rápida aglomeração de pessoas desde sua fundação (que atingiu seu ápice no século II, com 600 mil habitantes, perdendo no quesito população apenas para Roma), e, por outro, a circulação de pessoas e constante movimento, que propiciava não apenas o intercâmbio de mercadorias, mas também o intercâmbio de saberes, fazeres, ideias e religiosidades, trazidas de diferentes lugares do mediterrâneo. Pensando nesse quesito, a localização de Alexandria, situada entre os mares do Mediterrâneo e afluentes do Nilo, foi fundamental para torná-la uma cidade de fato “cosmopolita”.

Considerando que a palavra “cosmopolita” vem do grego *kosmopolítes*, que significa “cidadão do mundo”, o diagnóstico que Dio de Prusa traçou sobre a cidade foi bastante certo quando a relaciona com um mercado local que servia o mundo. Toda a fundação e o sucesso da cidade têm ancoramento no Mediterrâneo, que foi a porta de Alexandria para o mundo e a veia condutora de todas as trocas comerciais e culturais lá presentes, tornando-a a maior capital dos primeiros séculos, a ponto de rivalizar com Roma.

Outro fator importante a se ressaltar também é o sincretismo de Deuses de diferentes origens, ou, aquilo que outros autores chamam de *interpretatio*, que é uma correlação de deuses do próprio país com os deuses estrangeiros no intuito de tentar “significar” esses deuses para si mesmos. A estranheza que causavam os deuses animais para os romanos, por exemplo, levou Ptolomeu à criação do deus Serápis, de inspiração helênica e feições essencialmente humanas. Paulatinamente o registro de cultos aponta para esse deus e Ísis. A concentração de adoração, em detrimento a uma gama enorme de deuses que faziam parte anteriormente do panteão de deuses egípcios pode ter contribuído para facilitar a implementação de um monoteísmo cristão.

Além disso, alguns elementos presentes na doutrina cristã, como os princípios da dualidade que opunham “bem e mal”, apesar de estranhos aos deuses egípcios (que, assim como os romanos tinham em si os dois conceitos sem que isso fosse algo conflitante ou

unitário), já era algo conhecido devido às doutrinas do mitraísmo difundidas na região, evitando que isso fosse uma novidade que causasse estranheza no território.

Em suma, o caminho para a entrada do cristianismo, e de um monoteísta no Egito, já estava sendo aberto durante a dinastia Ptolomaica, que fendia uma estrutura de longa duração de uma adoração politeístas que fora herdada desde o Egito Faraônico. Assim, pode-se dizer que a fisionomia multicultural da cidade é que tornou possível que a Alexandria, herdeira dos faraós, do paganismo e do sincretismo, também se tornasse um importante polo cristão.

Referências Bibliográficas

BAILEY, Cyril. **The Religion of Ancient Rome**. Archibald Constable & Co Ltd, 1907. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/>>. Acesso em: março de 2015.

BALTZLY, Dirk, "**Stoicism**", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/>>. Acesso em: fevereiro de 2014.

BOYCE, Mary. **Zoroastrians**: their religious beliefs and practices. NY: Routledge, 2001. (nota)

BERNARD, André. **Alexandrie des Ptolémées**. Cnrs Editions: Paris, 2001.

BOWMAN, Allan K. **Egypt after the Pharaohs**. University of California Press: United States, 1986.

BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais**. Lisboa: Presença, 1990.

CLIMACO, Joana Campos. **A Alexandria dos antigos**: entre a polêmica e o encantamento. São Paulo: USP. (tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social, 2013.

ERMAN, Adolphe. **La religion des égyptiens**. Payot: Paris, 1952.

FERREIRA, João Paulo Mesquita Hidalgo [et al]. **Nova história integrada**. Companhia da escola, 2005.

FINNERAN, Niall. **Alexandria, a city and myth**. Great Britain: Tempus Publishing limited, 2005.

FREEMAN, Charles. **Egypt, Greece and Rome**. Civilizations of the Ancient Mediterranean. Oxford University Press: Oxford, 1996.

GRIGGS, C. Wilfred. **Early Egyptian Christianity: from its Origins to 415 CE.** Koninklijke Brill NV: Layden, Holland, 2000.

JONES, P., PENNICK, N. **Pagan Europe.** Routledge: London, 1995.

PAGET, James Carleton. **Jews and Christians in Acient Alexandria from the Ptolomies to Carcala.** IN: HISRT, Anthony, SILK, Michael. Alexandria, Real and Imagined. London: King's College (University of London), 2004.

VEYNE, Paul. **Quand notre monde est devenu chrétien (312-394).** Paris: Albin Michel, 2007 (nota)

THOMPSON, Jason. **A history of Egypt: from earliest times to the present.** Anchor Books: New York, 2008.

WILKINSON, P. **O livro ilustrado da mitologia: lendas e histórias fabulosas sobre grandes heróis e deuses do mundo inteiro.** São Paulo: Publifolha, 2002.

LEGITIMAÇÕES DE RESISTÊNCIA EM TEXTOS DE CANTIGAS ALBAS

BORGES, Maria do Carmo Faustino²²

CORTEZ, Clarice Zamonaro²³

Resumo: Este estudo traz uma abordagem das principais matérias políticas e sociais que influenciaram na reconstrução do Ocidente europeu da Idade Média. Tais questões se referem aos procedimentos, costumes, religiosidade, imaginário, elementos que nos permitem discutir sobre as instituições e as políticas que definiram aquela cultura. Para tratar das respectivas relações, temos como ponto de partida os eventos históricos que se destacam: a dinastia Carolíngia, a Igreja, e o sistema feudal, sendo que essas instituições construíram as estruturas e a organização de governo durante aquele período. Optamos por utilizar textos da Lírica Trovadoresca, especificamente em exemplares das *Albas*, pertencentes às cantigas de amigo, para ilustrar ações do comportamento feminino. Trata-se de narrativas poéticas, cujo conteúdo traduz um embate de resistência as deliberações contra a mulher, resultados de uma concepção misógina. Nossa opção por retomar questões históricas justifica-se por compreendermos que os três tópicos, acima relacionados, constituem a base de todas as transformações do medievo e a estruturação da cultura. Os textos poéticos selecionados para esta leitura possibilitam depreender que mesmo em uma sociedade repressora, a liberdade humana se faz presente na poesia. Aquela sociedade foi organizada e orientada em pressupostos do poder entre o mundo guerreiro e o mundo religioso, como forma de contenção do caos resultante da queda do Império Romano do Ocidente. Para tanto, apresentamos um contexto resumido do período medievo e uma leitura das cantigas selecionadas, fundamentados em estudiosos de História e Literatura Medieval.

Palavras-chave: Idade Média; História; Trovadorismo; Poder; Resistência.

Introdução

Devido a muitas guerras contra as invasões ao ocidente europeu, após a queda do Império Romano, a Idade Média foi um período da História radicalmente construído ao perfil masculino, devido à necessidade e preparação do homem para o culto bélico. A mulher, na maioria das vezes, levada a casamentos de interesses familiares, era preparada para a procriação e cuidados com o marido e os filhos. As instituições sociais e políticas tinham o apoio da Igreja, que comungava com os interesses e decisões do rei e da nobreza. Neste contexto, a figura feminina aparece mais tarde na linguagem poética dos trovadores, como nas *Cantigas Albas*.

²² Doutoranda pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), email: mariacfabo@hotmail.com

²³ Orientadora – Universidade Estadual de Maringá, pós-Dra. Em Literatura Medieval pela UERJ, email: zamonaro@teracom.com.br.

Essa é uma das modalidades de cantigas da Lírica Trovadoresca, as quais veiculam a expressão feminina de encontros e desencontros amorosos fora do casamento. Deste modo, escolhemos dois de seus exemplares para refletir sobre as possíveis sugestões de leitura que essas narrativas nos permitem, em relação ao contexto e circunstâncias de sua criação. Nosso objetivo é observar nesses textos literários o cumprimento de sua função, que, enquanto trabalho poético, como resistência, como arte, sobrevive às pressões sociais e atravessa as barreiras do tempo. Esse movimento literário desenvolveu-se na Península Ibérica, entre os séculos XII e XIV, e permanece como fonte de estudos até hoje.

Para realizar essa proposta abordamos algumas questões da História, da religiosidade, do imaginário, dos costumes, as quais entendemos como estruturas fundadoras e decisivas na constituição política e social da Idade Média. Nesta contextualização destacamos a dinastia Carolíngia, a Igreja, e o sistema feudal como principais instituições atuantes. Optamos também por utilizar os textos das *Cantigas Albas*, fruto das primeiras manifestações literárias do mundo medieval, para ilustrar as situações ora de felicidade, ora de frustração de mulheres que buscavam a satisfação pessoal e amorosa, contrariando as deliberações de comportamento respectivas a elas, em um mundo masculino de guerras e opressões.

Fundamentamos nossas reflexões em estudiosos de História e Literatura Medieval, como Bloch, Duby, Le Goff, Vauchez, Zumthor, entre outros, e destacamos os versos das cantigas selecionadas para uma leitura dos elementos de forma e conteúdo, buscando uma aproximação dos elementos contextuais de sua produção, que nelas possam estar configurados.

Poder político e social do período medieval

Neste tópico, faz-se necessária uma breve abordagem sobre os assuntos já mencionados como estruturas fundadoras do organismo governamental e estrutural da sociedade medieval. Consideramos que as circunstâncias dessa história política correspondem às formas de consciência social que a referida literatura configura.

A ideia de historicidade, referente à qualidade específica de ser na história ao mesmo tempo que de ser-história, implica alguma apropriação do real: ela se manifesta como situações-chaves, etapas significantes no itinerário que conduz o homem a esta apropriação; situações que, por vezes, podem ser apenas a realização contingente e pontual de um possível inscrito no tempo (ZUMTHOR, 2009, p. 46).

O contexto da Idade Média registrado pela História foi sempre de muitas lutas contra os invasores. O ambiente de constantes guerras, de disputas por heranças e territórios gerava condições à desordem e à miséria. A precariedade de trabalho e de sobrevivência nas cidades obrigou muitas famílias a buscar o campo. Formaram-se outros reinos e, entre esses, o reino dos reis Merovíngios. Situava-se na antiga Gália (França), e foi substituído pela dinastia Carolíngia, iniciada e marcada na História por Carlos Martel, Pepino, o breve, Carlos Magno, e seus descendentes. Estes, pelo poder da espada, enfrentaram e venceram muitos invasores e, aos poucos, foram ampliados os limites territoriais dos Francos. Também lutaram pela Reconquista de territórios apossados pelos árabes, pelos muçulmanos, pelos povos germânicos.

Estudiosos de História e Literatura medieval têm se dedicado à pesquisa daquela civilização. Hoje, graças a esse trabalho, temos maiores recursos e material para falar e tratar do assunto. Para o nosso estudo, tomamos a queda do Império Romano do Ocidente (476) como o acontecimento que marca o início da Idade Média, que deu margem aos povos bárbaros a se infiltrarem nos territórios, então desestruturados político e economicamente, desencadeando-se muitas atrocidades e destruição.

No reino dos Merovíngios, o prefeito do palácio, Carlos Martel, à frente do exército, derrotou os árabes em Poitiers (732). A monarquia estava enfraquecida e desorganizada, segundo as crônicas de Gregório de Tours, e a nobreza assumiu o poder. Foram doadas terras a pessoas de confiança para administrar e trabalhar em uma relação de suserano/vassalo. As doações (alódios) permitiam ao subordinado desfrutar dos rendimentos enquanto se mantivesse fiel ao seu superior e o não cumprimento do compromisso permitia a retomada da terra. Essa política ajudou o reino franco a se manter unido e fortificado.

Com a morte de Carlos Martel (741), seu filho Pepino assumiu o poder do reino Merovíngio, combateu os invasores, triunfando e defendendo os interesses dos francos. Sem direitos hereditários ao trono, exigiu do papa o título de rei dos francos, em troca da

proteção de Roma contra os Lombardos (GRIMBERG, 1940). Era o início da Dinastia Carolíngia. Firmou-se a expansão e o domínio territorial dos francos e, com a morte de Pepino (768), Carlos, seu filho, assumiu o trono, que deu sequência às conquistas e empreendimentos que marcaram e mudaram a História.

Carlos que, mais tarde, se tornou Carlos Magno, retomou as guerras contra os invasores e, entre elas, a luta contra os Saxões, ao Norte e Nordeste de seus domínios. Com o intuito de fortalecer o Estado franco, o rei aumentou as doações de terra para garantir a fidelidade de seus súditos. Os grandes vassalos podiam ceder parte de suas terras a outros vassalos, desenvolvendo-se uma relação pessoal em vários níveis de suseranos e vassalos. Essa interdependência política e social serviu ao começo de uma estruturação e ordem pública, mas foi também um mecanismo que aproximou os indivíduos e facilitava ao poder o controle sobre eles. Com efeito, o rei ocupava o primeiro posto, depois os militares e os agricultores, instituindo-se um modelo de regime operacional e governamental.

Paralelamente, o poder da Igreja, que sobreviveu à queda do Império Romano, permanecia como a instituição política e social mais influente, fundamentada nos princípios cristãos, como regente da fé e da moral. Por outro lado, Roma precisava de apoio contra os invasores. Deste modo, faziam-se acordos de poder entre o mundo guerreiro e o religioso, voltados aos interesses da governabilidade, os de sobreviver às guerras e estabelecer uma cultura de ordem e de paz, sob os preceitos cristãos. A maioria da população, por sua vez, vivia em condições sub-humanas.

Carlos Magno, no cenário histórico, não se fez somente no segmento de forças materiais, com as conquistas territoriais e sua liderança enquanto chefe de Estado, mas, o seu espírito empreendedor e curioso do saber aspirava para que a cultura alcançasse todo o império. Estendeu-se, também, ao domínio religioso, do qual ele faria consolidar a adesão de toda a sociedade:

[...] todos os súditos do imperador cristão [...] deviam adorar o mesmo Deus que ele, pelo simples facto de se encontrarem submetidos à sua autoridade. Esta concepção administrativa da religião não justifica unicamente as conversões forçadas; ela legitima a utilização da coacção pelo poder leigo com a finalidade de reprimir os cismas e as heresias [...] (VAUCHEZ, 1995, p.18).

O sistema econômico, porém, deixava o trabalhador rural em condições de escravo, conforme depreendemos a partir de uma capitular carolíngia (810): “Que cada chefe exerça uma ação coerciva sobre os seus inferiores, a fim de que estes, cada vez melhor, obedeçam, de boa vontade, aos mandamentos e preceitos imperiais” Bloch (2015, p. 191). Com a distribuição das terras, a economia tinha na agricultura a sustentação da sociedade, porém, sem qualquer perspectiva de melhorias ou oportunidades ao trabalhador. Enquanto isso, o rei, a Igreja e os latifundiários garantiam seus interesses e a ordem social.

As conquistas fortaleciam os francos e seu exército. Por ocasião de outra investida dos Lombardos a Roma (799), o Papa Leão III pediu ajuda ao rei Carlos, com quem contava para a restauração da autoridade do mundo cristão. O inimigo foi derrotado e Carlos recebeu o título de rei da Itália, tendo enviado uma carta ao Papa, firmando um pacto de colaboração mútua:

[...] pacto inviolável de fé e caridade, de forma que a graça divina obtida pelas preces da vossa Santidade apostólica e vossa benção apostólica me possam seguir por toda a parte, enquanto, se Deus quiser, a Santíssima Sé da Igreja Romana estará sempre defendida pela nossa devoção [...] defender por toda parte com as armas a Santa Igreja de Cristo, tanto das incursões dos pagãos como das devastações do infiel [...] (ESPINOSA, 1976, p.143).

Desta maneira, fica explícito que o objetivo político de poder estava sempre à frente de qualquer outro interesse. Em consequência, o mundo voltado para as guerras, desenvolveu-se a partir do masculino, da força e das condições físicas do homem, necessárias às circunstâncias daquele momento. O pacto entre a Igreja e o soberano tomava cada vez mais força em todas as decisões sociais e políticas. O desenvolvimento do comércio, dos meios de transporte e das cidades, que poderiam favorecer a população e o indivíduo em particular, não entravam em questão.

Aos poucos, a administração se tornou muito difícil devido à vasta margem que alcançou o território dos francos. A nobreza era formada por condes, duques e marqueses, e foi convocada a reorganizar, fiscalizar e recolher os impostos que advinham dos feudos doados: “Um conde ocupava o lugar do rei ausente em cada um dos palácios erguidos nas cidades: devia, como o soberano, ali fazer figura simultaneamente de pessoa pública e, exibindo para isso sua ‘privaça’, de pai nutridor” (DUBY, 2009, p. 33).

Em consequência dessa distribuição de terras e de poder, estabeleciam-se as raízes do sistema feudal. Os condes ganharam, aos poucos, sua autonomia e passaram os bens territoriais aos seus primogênitos, junto ao título e honra adquiridos, e

[...] insistindo na ideia de independência e vinculando estreitamente tal fenômeno ao processo de decomposição do poder real, a essa disseminação de autoridade, a essa dissociação progressiva dos poderes de comando a que chamamos feudalismo [...] (DUBY, 1989a, p. 123).

Nesse contexto, o espírito da cavalaria estava atrelado ao sistema, sendo que a nobreza já não se constituía somente pela herança de sangue, mas também por condições financeiras.

[No tempo de Carlos Magno, a cavalaria compreendia] [...] essencialmente um grupo profissional, o dos guerreiros de elite atacando impetuosamente, de lança ou espada em punho, em todos os campos de batalha da Europa medieval [...]. [A partir do momento em que a Literatura se apropria do ideário que envolve a figura do cavaleiro, transfigurou-o] [...] pouco a pouco, através de heróis emblemáticos como Rolando ou Lancelote do Lago, Alexandre ou o rei Artur; sonho e realidade misturam-se assim para formar nos espíritos uma cavalaria que, mais que corporação ou confraria, torna-se uma instituição, um modo de viver e de pensar, reflexo de uma civilização idealizada [...] (LE GOFF; SCHMITT, 2002, p. 186. v. 1).

A sociedade cavaleiresca, incorporada à figura masculina, herdou a autoridade, o espaço territorial (feudo), as armas e a glória de seus ancestrais, constituindo-se em uma nobreza. Em um primeiro momento, os condes transmitiam aos filhos os “dotes”, enquanto as filhas casadas eram excluídas da herança paterna. Essa “superioridade” estaria relacionada à uma vida de virtudes, tais como o espírito de companheirismo, de combate, de dependência, de homenagem, manifestados por sinais e gestos.

No mesmo século, as questões econômicas voltadas ao casamento sofreram alterações: o marido e sua linhagem tomaram o controle dos bens e passaram a ter precauções para que as heranças não saíssem das mãos dos parentes de sangue, nem os bens que vieram da esposa. Com a morte do pai não se dividia a herança e o primogênito. Casado, teria os filhos legítimos que, futuramente, ficariam com os direitos dos tios celibatários. Esse processo teria o resultado de um só herdeiro e os demais, solteiros, ainda eram obrigados a buscar a sobrevivência e a fortuna longe da casa paterna. Muitos morriam em combates. Depreendemos, assim, que as estruturas guerreira, religiosa e

política daquela sociedade, sustentaram o pensamento, os costumes e as práticas do cotidiano.

A Igreja estabelece Deus como o criador da natureza e do homem, fundamentada no mito judaico-cristão apresentado na Bíblia desde a Criação até o Apocalipse. Desse modo, o mundo cristão idealizado na fé e na religião, constituía o caminho para a preservação e comunhão de atitudes e objetivos na coletividade, visando a salvação no *post mortem* (FRYE, 1973). A instituição religiosa assumia o controle moral por meio da imaginação dos indivíduos.

A mulher, por sua vez, seria herdeira do estigma de Eva: foi a causadora do pecado no Paraíso e oferecia grandes riscos à sociedade. Os Doutores da Igreja, nos primeiros tempos de Idade Média, dedicaram parte de seus estudos e teorias à interpretação do pecado edênico, cujos argumentos definem a superioridade do homem sobre a mulher (MACEDO, 1999). Esses estudiosos deixaram às futuras gerações a noção da ordem da criação como: Deus criou Adão – inteligência, razão (a alma); e Eva, da costela de Adão – sensibilidade, inferioridade, submissão (o corpo). Esta concepção teria se fundido ao Cristianismo daquela cultura, ocorrendo a sua utilização com fins moralizadores, e estendeu-se a muitos escritores misóginos. No século IV, houve a difusão de novos conceitos, a sexualização do pecado original, o estatuto das virgens e o ideal de castidade no monaquismo, articulando-se e definindo os códigos cristãos sobre a sexualidade.

Mas foi Agostinho, quem, por intermédio da concupiscência, ligou definitivamente o pecado original à sexualidade afirmando, por três vezes – entre 395 e 430 - que a concupiscência transmite o pecado original: desde os filhos de Adão e Eva que o pecado original é legado ao homem pelo ato sexual. Esta noção generalizar-se-ia no século XII – exceto com Abelardo e seus discípulos (LE GOFF, 1994, p. 161).

A nossa opção por retomar as questões históricas referidas justifica-se por compreendermos que os três tópicos tratados constituem a base de todas as transformações sociais da Idade Média e a estruturação da cultura. Deste modo, os textos poéticos selecionados para a nossa leitura possibilitam-nos perceber formas de consciência social expressas na poesia. Aquela cultura, orientada e organizada em pressupostos do poder entre o mundo guerreiro e o mundo religioso, encontra na arte a sua forma de poder e resistência.

Leitura de cantigas *Albas*

Dentro do Trovadorismo encontramos as formas líricas nas cantigas de Amor e de Amigo. A linguagem poética das cantigas de Amigo, grupo das *Albas*, que os trovadores trouxeram para o gênero lírico, expressam os sentimentos da alma feminina: a saudade, o ressentimento, o lamento, assim como a descrição das emoções, das alegrias, a despeito das restrições impostas à mulher. Ela confia a sua experiência amorosa por meio da voz do trovador/narrador.

A passagem das tradições provençais (Provença) para o contexto peninsular (Península Ibérica) implicou a adaptação de temas, motivos e até estruturas formais literárias, como podemos observar pela presença de elementos da natureza utilizados para dar significado literal e simbólico. De acordo com as características dessas cantigas, propomos uma leitura que configure situações do cotidiano da mulher medieval, que busca em encontros clandestinos momentos de prazer com seu *amigo*, mesmo que breves, ou apenas de lembranças.

As cantigas *Albas* tematizam a separação dos amantes depois de um encontro amoroso, quando são despertados pela chegada do dia. Desvendam o ambiente da aristocracia, sendo o *gaita*, vigia do castelo, a personagem que avisa aos amantes o amanhecer. Em outros modelos é o canto dos pássaros que os acorda.

Fizemos a escolha de três cantigas *albas*, do galego-português, as cantigas de Nuno Fernandez Torneol, *Levad' amigo, que dormides as manhanas frias* (SODRÉ, 1998, p. 73); de Juião Bolseiro, *Aquestas noites tan longas* (SPINA, 1996, p. 333); de Pero Meogo, *Levou s'a louçana* (RECKERT; MACEDO, 1996, p. 56).

Levad'amigo, que dormides as manhãs frias

Nuno Fernandez Torneol

*Levad' amigo, que dormide' las manhãas frias:
tôdalas aves do mundo d'amor dizian:
leda mh' and' eu.*

*Levad' amigo, que dormide' las frias manhãas:
tôdalas aves do mundo d' amor cantavan:
leda mh' and' eu.*

*Tôdalas aves do mundo d'amor dizian,
do meu amor e do voss' em ment' avian:
leda mh' and' eu.*

*Tôdalas aves do mundo d'amor cantavan;
do meu amor e do voss' anmentavan:
leda mh' and' eu.*

*Do meu amor e do voss en ment' avian;
vós lhe tolhestes os ramos em que siian.
leda mh' andéu.*

*Do meu amor e do voss' i enmentavan;
vós lhe tolhestes os ramos em que pousavan:
leda mh' and' eu.*

*Vós lhi tolhestes os ramos en que siian
e lhis secastes as fontes em que beviam:
leda mh' and' eu.*

*Vós lhi tolhestes os ramos en que pousavan
e lhi secastes as fontes u se banhavan:
leda mh' and' eu.*

Cantiga de Nuno Fernandes Torneol tem como cenário o amanhecer e como tema a separação dos amantes, traço que se resume em “*Levad' amigo, que dormide' las manhãas frias*”. Há um culto à natureza, o que podemos constatar com as referências feitas aos pássaros, aos ramos das árvores, ao amanhecer. O eu-lírico é feminino e convida o namorado a levantar-se, após uma noite de amor, pois a aurora já foi anunciada pelo canto dos pássaros. Esta situação vivida pelos amantes caracteriza as condições sociais da vida feudal, cujos amores clandestinos ficavam sob a guarda dos pássaros, que comunicavam a hora da separação e, segundo Spina (1996), certificavam um amor que se concretiza.

A cantiga apresenta forma paralelística pura, com variações e é composta de oito estrofes em dísticos, acompanhados de refrão. Os versos são constituídos de doze e quatorze sílabas graves e o refrão tetrassílabo agudo. As rimas são alternadas de um dístico para outro em ABr / A'B'r e assim sucessivamente, ocorrendo rimas de construção semântica como em *las manhãas frias e las frias manhãas* (versos 1 e 4).

O paralelismo está presente nesta cantiga como em: “*Levad' amigo, que dormide' las manhãas frias*” (verso 1) e “*Levad' amigo, que dormide' las frias manhãas:*” (verso 4); “*tôdalas aves do mundo d'amor dizian:*” (verso 2) e “*tôdalas aves do mundo d' amor cantavan:*” (verso 5). A técnica característica a esta cantiga é o *leixa-pren*, que observamos no exemplo - “*tôdalas aves do mundo d'amor dizian:*” (verso 2) e “*Tôdalas aves do mundo d'amor dizian:*” (verso 7).

Quanto a contextualização, a cantiga nos revelam um amor realizado na sua plenitude, mesmo que em horas furtivas. A referência feita aos “*galhos em que pousavam*” metaforiza o ninho de amor dos amantes em questão, assim também ocorre no verso “*e lhis secastes as fontes em que bevia*”, referindo-se à separação, ao rompimento do idílio ali configurado. Notamos, então, a subjetividade e a sutileza com que eram abordados os temas e como o trovador era capaz de transportar para elementos da natureza as ações e os ambientes vividos por suas personagens.

Há, no entanto, a necessidade de reconhecermos a temática que discute as exigências do mundo real em contraposição à beleza e ao prazer projetados por um amor vivido secretamente, como em “*Levad’ amigo, que dormide’ las manhãs frias*”, quando é chegada a hora da separação, em um tempo presente.

Já em “*Todalas aves do mundo d’amor cantavam / do meu amor e do voss’i emmentavam*”, podemos ler esse amor em um tempo passado, mas lembrado ainda com satisfação, como outrora, pois o refrão o confirma em *leda mh’ and’ eu*. Esta situação vivida pelos amantes caracteriza as condições sociais da vida feudal, cujos amores clandestinos ficavam sob a guarda dos pássaros que comunicavam a hora da separação, segundo Spina (1996).

Depreendemos que há um amor completo e que o eu lírico era feliz. Para Sodré (1998), o que é enfatizado, principalmente pelo refrão, “*leda mh’ and’ eu*” é a satisfação da amiga, sendo que o conjunto dos elementos da natureza, as fontes, os ramos tolhidos, as aves e o seu canto simbolizam o ritual erótico, quando é mostrada a subjetividade da mulher que fala de seus sentimentos, da concretude do amor, corpo e alma, como uma lembrança do amor consumado.

Aquestas noites tan longas que Deus fez em grave dia
Juian Bolseiro

*Aquestas noites tan longas
que Deus fez en grave dia
por mi, por que as non dôrmio,
e por que as non fazia
no tempo que meu amigo
soia falar comigo?*

*Porque as fez Deus tan grandes,
non poss’eu dormir, coitada!
e de como som sobejas,*

*quisera-m'outra vegada
no tempo que meu amigo
soia falar comigo?*

*Porque as fez Deus tan grandes,
sem mesura e desiguaes,
e as eu dormir non posso?
por que as non fez ataes,
no tempo que meu amigo
soia falar comigo?*

A cantiga de Juian Bolseiro apresenta um cenário noturno, em que a moça está sem sono e as horas demoraram a passar. Ela reclama da longa duração das noites sem a presença de seu amigo e questiona Deus porque isso não acontecia outrora, quando o seu amado se encontrava ao seu lado: *Aquestas noites tan longas / que Deus fez en grave dia / por mi, por que as non dórmio*. Nesses versos, temos a referência à religiosidade, no momento em que a jovem clama a Deus nos momentos mais difíceis. A insônia, nesse caso, relaciona-se com o tema da cantiga *Alba*, ao revelar todas as inquietações noturnas e o descontentamento da separação dos amantes.

O texto compõe-se de três estrofes, acompanhadas de refrão em dístico, o que enfatiza a ideia de um amor concretizado e recordado com intensidade em “*no tempo que meu amigo / soia falar comigo*”. Depreendemos que a jovem revela um fato que pertence ao passado. Como cantiga popular, traduz a dor de outras moças que viveram a mesma situação. Em sua estrutura há casos de *enjambement* na segunda e terceira estrofes, como em “*por que as non fez ataes / no tempo que meu amigo / soia falar comigo?*”. Encontramos aqui a expressão de uma mulher que confessa a Deus as suas noites ‘curtas’ com a presença do amigo e compara-as às noites ‘longas’, sua ansiedade e desconforto sem a companhia do amigo. Em seu monólogo, relembra suas noites agradáveis e expõe o desejo de que nas noites demasiadamente longas ela pudesse ter a companhia do *amigo*: “*e de como som sobejas, /quisera-m'outra vegada*”.

Nesses versos abordados, Deus continua a ser o Ser supremo na mentalidade do homem medieval, mas, por outro lado, as imposições e proibições que a Igreja propunha, principalmente à mulher, por meio da literatura, são abertas e mostradas como parte da natureza humana, seus instintos e sua sedução, muitas vezes, suplantados pela razão.

Levou-s'a louçana
Pero Meogo

*Levou-s' a louçana, levou s' a velida;
vai lavar cabelos na fontana fria,
leda dos amores, dos amores leda.*

*Levou-s' a velida, levou-s' a louçana;
vai lavar cabelos na fria fontana,
leda dos amores, dos amores dela.*

*Vai lavar cabelos na fontana fria;
passou seu amigo, que lhi bem queria,
leda dos amores, dos amores leda.*

*Vai lavar cabelos na fontana fria,
passou seu amigo que a muit' amava,
leda dos amores, dos amores leda.*

*Passa seu amigo, que lhi bem queria;
o cervo do monte a águia volvia,
leda dos amores, dos amores leda.*

*Passa seu amigo, que a muit' amava;
o cervo do monte volvia águia,
leda dos amores, dos amores leda.*

Apresentamos uma outra variedade das *Albas*, na autoria de Pero Meogo. O cenário continua sendo o alvorecer, porém difere-se na temática ao apresentar a menina camponesa, pela manhã, dirigindo-se à fonte para lavar seus cabelos para um encontro fortuito com o namorado. Cabe ressaltar as simbologias presentes nos versos, tais como os cabelos longos da virgindade; a fonte como símbolo de renovação e fecundidade, tanto na tradição pagã quanto na cristã e a presença do cervo, representante da sexualidade masculina, configurando sua presença no local, conforme registram Reckert e Macedo (1996). A linguagem, de forma simbólica, narra o encontro amoroso da donzela com o amigo.

Organizada em seis estrofes e refrão em distico, “*leda dos amores / dos amores leda*”, os versos graves são apresentados por redondilha menor, comum nessa modalidade de cantiga, dando-lhe o caráter de musicalidade e, dessa forma, facilitando a sua memorização. Notamos, ainda, a presença do paralelismo puro, “*levou-s'a louçana / levou-s' a velida*”; *leixa-pren* em “*vai lavar os cabelos*”, e rimas irregulares.

Confirma-se a situação da donzela que, ao alvorecer, levanta-se e feliz vai à fonte lavar os cabelos, “*levou-s' a louçana / vai lavar os cabelos / na fontana fria / leda dos*

amores”, e por lá “*passa o seu namorado / que a muit’ ama*”. Observamos a representação de uma relação amorosa – “*o cervo do monte/ a augua volvia*” – simbolizando, com a sua presença na fonte para beber água, a renovação e a fecundidade. Em “*leda dos amores / dos amores leda*”, há a confirmação de um amor correspondido, porque ela é feliz.

O verbo “*levar-se*” refere-se ao ato de levantar-se e ir à fonte esperar o seu namorado “*que a muit’ ama*”. São evidentes as marcas da liberdade e da sensualidade da mulher medieval, embora as normas morais e sociais estabelecessem que a moça devesse viver guardada e protegida das “tentações” da carne e conservar a sua virgindade, ela vive os seus direitos de decidir com quem dividir o amor, o prazer e as alegrias. Há na cantiga uma típica expressão de contradição aos costumes da época, quando a jovem sai de casa e vai ao encontro do *amigo*. Uma situação doméstica, na qual a filha se desvencilha do poder vigilante da mãe e vive o amor à vontade e espontaneidade próprias.

Nas três cantigas abordadas, fica registrada a coragem da mulher, socialmente proibida (e tolhida) de sua liberdade de pensar, agir e decidir sobre sua própria vida, mas que rompe as barreiras sociais e se lança aos prazeres da vida com alguém que ela escolheu para dividir o prazer e sua intimidade pessoal.

Considerações Finais

As cantigas *Albas* mostram a mulher livre, que busca nos amores clandestinos sua realização amorosa e pessoal. Nessas composições literárias, a voz do eu-lírico subverteu a legitimidade de submissão da mulher medieval. Trata-se de um texto poético que confirma o amor romântico que envolve sentimentos não controlados. Suscetível a riscos, dores e decepções, esse amor registra o envolvimento de homens e mulheres expondo sua natureza humana, registrando um frêmito de sensualidade e erotismo, negados pela rígida moral social e cristã.

Sem voz na sociedade medieval, a jovem ficava à mercê da fidelidade (ou não) do trovador para traduzir em versos os seus sentimentos e comportamentos proibidos. Esse material histórico-social escrito na forma de cantigas populares deve ser considerado um importante documento e fonte histórica para contextualizar leis, proibições, cenas e fatos ocorridos em um período muito distante da nossa realidade. A liberdade buscada

pela mulher das cantigas *Albas* não é diferente daquela de todos os tempos. A literatura revela por meio da subjetividade do trovador a voz feminina que recusa as formas ideológicas de poder, bem como o comportamento humano e social reprimido.

Referências Bibliográficas

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. (Trad.) Liz Silva. Lisboa: Edições 70 LDA, 2015.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos homens, do amor e de outros ensaios**. 3. ed. Lisboa: Cia de Letras, 1989.

_____. **A Sociedade Cavaleiresca**. Antonio de Pádua Danesi (Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1989a.

ESPINOSA, Fernanda. **Antologia de textos históricos medievais**. 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1976.

FRYE, Northrop. **O Caminho Crítico**. (Trad). Antônio Arnoni Prado. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

GRIMBERG, Carl. **História universal**: das grandes invasões bárbaras às cruzadas. Tradução de Jorge de Macedo. v.6. Lisboa: Publicações Europa-América, 1940.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. Nova História, 13.

_____. Cavalaria. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. v.1. p. 186.

MACEDO, José Rivair. **A Mulher na Idade Média**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 1999.

RECKERT, Stephen; MACEDO, Helder. **Do Cancioneiro de Amigo**. 3. ed. Lisboa: Assírio e Alvin, 1996.

SODRÉ, Paulo Roberto. **Um trovador na berlinda**: as cantigas de amigo de Nuno Fernandez Torneol. Cotia, SP: Ibis, 1998.

SPINA, Segismundo. **A Lírica Trovadoresca**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade da idade média ocidental**: séculos VIII – XIII. Trad. de Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1995 (Nova História, 26).

ZUMTHOR, Paul. **Falando de Idade Média**. (Trad.) Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

O(S) MITO(S) DA IDADE MÉDIA E OS LIVROS DIDÁTICOS NO BRASIL

BORGES, Yuri Galindo²⁴

Resumo: Desde o término do período medieval, os discursos que se formaram a respeito desse tema foram muitas vezes inexatos ou equivocados, dessa maneira, a construção posterior da ideia de Medieval passou por uma série de mitificações. A primeira delas é o discurso Renascentista e Iluminista que irá classificar a Idade Média como um período de trevas. A segunda mitificação se dá com o resgate de uma Idade Média idealizada pelos Românticos do século XIX. Será graças ao trabalho dos historiadores, especialmente pós Annales, a desconstrução desses mitos para a elaboração de uma História Medieval baseada em teoria, método e crítica documental e, portanto, baseada em pilares muito melhores estabelecidos. À despeito do trabalho da medievalística, as visões mitificadas à respeito do período Medieval penetraram a memória coletiva, e o objetivo desse trabalho é através da análise dos livros didáticos, um dos principais recursos do ensino de história nos níveis fundamentais e médio, sendo esse fundamental para a construção da memória coletiva, estabelecer parâmetros de como a cultura escolar contribuiu para a mitificação ou desmitificação do período Medieval.

Palavras-chave: Idade Média; Discurso; Passado/Presente; História/Memória; Ensino;

Introdução e discussão bibliográfica:

A ideia de Idade Média, tal como conhecemos, é, sem dúvidas, uma construção. Ao mesmo tempo uma convenção didática para o profissional de História e uma edificação imaginária para a memória coletiva. Jacques Heers chamará a Idade Média de Impostura (HEERS, 1994). Outro importante autor afirmará, em seu verbete *Idade Média*, no *Dicionário analítico do ocidente medieval* que a Idade Média não existe (AMALVI, 2017). Continua ainda o mesmo autor:

Esse período de quase mil anos, que se estende da conquista da Gália por Clóvis até fim da guerra dos cem anos, é uma fabricação, um mito, quer dizer, um conjunto de representações de imagens em perpétuo movimento, amplamente difundidas na sociedade, de geração em geração, em particular pelos professores do primário, os “Hussardos” negros” da República, para dar continuidade nacional, uma forte unidade cultural, social e política (AMALVI, 2017, p. 599).

É mais que claro neste excerto que o professor Amalvi (2017) se debruçou ao caso francês o qual ele irá dar uma importância maior, uma vez que ele mesmo afirma no

²⁴ Graduando em Licenciatura em História pela UNESP/FCL campus de Assis.

mesmo texto que nesse caso, a memória medieval ainda constitui importante papel no imaginário.

Também é claro para o autor, que o período medieval irá passar por mitificações, mitificações essas que irão adentrar a memória coletiva, seja a visão pessimista dos renascentistas ou a idealizada dos românticos, ou ainda no caso francês, como cita Amalvi, a do ensino da República que buscava identidade nacional.

Para compreender como O(s) Mito(s) da Idade Média se estabeleceram, agora iremos recorrer ao renomadíssimo medievalista brasileiro, o professor Hilário Franco Júnior e sua importante contribuição para a medievalística, a obra “Idade Média: o Nascimento do Ocidente”.

O professor Hilário Franco Júnior, já na introdução da obra mencionada irá dar um panorama geral das múltiplas visões e discursos, historiográficas ou não, sobre o período medieval.

A primeira dessas múltiplas visões será justamente a Idade média para os homens do Renascimento e do Iluminismo, no primeiro caso será justamente quando a velha visão do período medieval como um período intermediário e de trevas nasce.

Admirador dos clássicos, o italiano Francesco Petrarca (1304- 1374) já se referira ao período anterior como de *tenebrae*: nascia o mito historiográfico da Idade das Trevas. Em 1469, o bispo *Giovanni Andrea*, bibliotecário papal, falava em *media tempestas*, literalmente “tempo médio”, mas também com o sentido figurado de “flagelo”, “ruína”. A ideia enraizou-se quando em meados do século XVI *Giorgio Vasari*, numa obra biográfica de grandes artistas do seu tempo, popularizou o termo “Renascimento”. Assim, por contraste, difundiram-se em relação ao período anterior as expressões *media aetas*, *media antiquitas* e *media tempora* (FRANCO JÚNIOR, 2003. p. 8).

Sendo então os homens do renascimento, tal qual Vasari e Petrarca, pela criação do mito da Idade das Trevas, serão então os homens da Ilustração, os responsáveis pela consolidação desse.

O século XVIII, antiaristocrático e anticlerical, acentuou o menosprezo à Idade Média, vista como momento áureo da nobreza e do clero. A filosofia da época, chamada de iluminista por se guiar pela luz da Razão, censurava sobretudo a forte religiosidade medieval, o pouco apego da Idade Média a um estrito racionalismo e o peso político de que a Igreja então desfrutara. Sintetizando tais críticas, Denis Diderot (1713-1784) afirmava que “sem religião seríamos um pouco mais felizes”, Para o marquês de Condorcet (1743-1794), a humanidade sempre marchou em direção ao progresso, com exceção do período no qual predominou o cristianismo, isto é, a Idade Média. Para Voltaire (1694-1778), os papas eram símbolos do fanatismo e do atraso daquela fase

histórica, por isso afirmava, irônico, que “é uma prova da divindade de seus caracteres terem subsistido a tantos crimes”. A posição daquele pensador sobre a Idade Média poderia ser sintetizada pelo tratamento que dispensava à Igreja: “a Infame (FRANCO JÚNIOR, 2003. p. 10-11).

Outro ponto importante levantado pelo professor Franco Júnior é justamente o anticlericalismo, um conceito fundamental também para a consolidação daquilo que será, o mito da Idade Média por excelência, ou seja, a ideia de que foi um período de Trevas. O motivo para que assim o chamemos, pois esse é a principal ideia de Idade Média que vemos no dia a dia, sendo, inclusive, o título da tradução pela editora do livro *Pour en finir avec le moyen age* da historiadora francesa Regine Pernoud, obra essa dedicada à desconstrução desse mito (PERNOUD, 1997).

Agora, justificando então o uso do plural entre parênteses no título desse trabalho, seguiremos então com a explicação de Hilário Franco Jr para a segunda mitificação: a dos românticos. “O Romantismo da primeira metade do século XIX inverteu, contudo, o preconceito em relação à Idade Média” (FRANCO JÚNIOR, 2003. p. 11). E também: “Vista como época de fé, autoridade e tradição, a Idade Média oferecia um remédio à insegurança e aos problemas decorrentes de um culto exagerado ao cientificismo” (FRANCO JÚNIOR, 2003. p. 11).

Porém, apesar do resgate do Romantismo, essa visão continua equivocada: “De qualquer forma, a Idade Média permanecia incompreendida. Ela ainda oscilava entre o pessimismo renascentista/iluminista e a exaltação romântica” (FRANCO JÚNIOR, 2003. p. 12).

Essa situação só poderá ser corrigida com a historiografia, mais precisamente com o papel dos Annales e a Nova História. Agora com novas fontes e novos métodos temos uma compreensão muito mais bem estabelecida, sobre pilares bem colocados sobre o período medieval. Para Hilário Franco Júnior, agora passou-se a recusar preconceitos do passado e olhar a Idade Média com os olhos dela própria (AMALVI, 2017).

Já para Amalvi, temos pela Nova História uma nova maneira de “fazer a história”, tendo como representantes para eles três obras importantes para a medievalística: *O domingo de Bouvines* de Georges Duby, em 1963, *Montaillou, povoado occitânico*, de Emmanuel Le Roy Ladurie, em 1975 e *O nascimento do Purgatório*, de Jacques Le Goff,

em 1981. Uma “outra Idade Média” que teria sido despertada pelo próprio Le Goff em *A civilização do Ocidente medieval* em 1964 (AMALVI, 2017).

Após a explanação sobre os principais tipos de discurso a respeito do Medievo, podemos entrar de fato na questão do material didático no Brasil, porém antes de mais nada devemos colocar em xeque os dois tipos de histórias, a da memória coletiva e a dos historiadores. Sendo então a primeira, apesar de mitificada e equivocada, a representação da dialética tradicional entre o passado e o presente. Para Le Goff, é fundamental que a História científica consiga podar os excessos dessa “História tradicional” (LE GOFF, 1996).

Essa relação entre História e Memória tem relação direta com o ensino de História e este presente trabalho possui, de fato, uma pretensão de análise da maneira como a ideia de Idade Média se insere na memória coletiva e ao mesmo tempo entender como o ensino escolar, cuja importância na edificação dessa é evidente, pode contribuir para a construção da mesma.

Como recorte documental serão utilizados os livros didáticos do PNLD 2018, uma vez que, segundo Bittencourt (2004 apud PEREIRA; GIACOMONI, 2008), os livros didáticos são uma das ferramentas mais utilizadas pelo professor em sala de aula. Portanto, podem servir de uma amostra de um problema maior. Outro ponto que também será levado para análise, fundamental para a compreensão do problema, será também justamente a representação e representatividade da História Medieval na Base Nacional Comum Curricular. Quando se trata do ensino sobre a Idade Média, qual tipo de História está contida nos livros didáticos? A dos historiadores ou ainda há espaços para mitos? Essa é a grande pergunta desse projeto.

Um dos mais completos trabalhos sobre o tema é o dos professores Nilton Pereira e Marcelo Giacomoni: *Possíveis passados: representações da Idade Média no ensino de História* no qual irão confeccionar o termo “dispositivo de medievalidade” e irão dedicar-se a levantar vários problemas.

Para os professores Pereira e Giacomoni temos duas grandes consequências dessa situação, a primeira será a velha concepção de uma história linear, racional e cometendo o equívoco do julgamento do passado pelos olhos do presente. E o segundo grande

equivoco seria justamente a permanência da ideia de que o período medieval foi um período de trevas (PEREIRA; GIACOMONI, 2008).

Outra situação a ser mencionada, é a generalização de conceitos complexos, entre eles o Feudalismo, que muitas vezes é confundido com a própria Idade Média ou então a sociedade de ordens, que também é colocada como um esquema perfeito de como a sociedade realmente funcionava (PEREIRA, 2009).

Para melhor elucidar o problema, irei citar alguns exemplos que alguns autores que já trabalharam sobre o tema dão sobre os equívocos em livros didáticos.

Ao analisar o livro *História & Vida Integrada*, de Nelson Piletti e Claudino Piletti, Marcelo Lima consta:

Por exemplo, ao tratar do tema da passagem da Antiguidade para o Medieval, os autores, além de não questionarem detidamente o termo “Idade das Trevas”, chegando a mostrar que essa noção teria surgido no Renascimento, dizem que os alunos deveriam chegar às próprias conclusões depois da leitura do texto sobre esse caráter negativo do medieval (2012, p. 170).

Tudo bem que no caso, o papel de elucidar essa passagem mitificada cabe ao professor, porém o livro em si, não apresenta esse comprometimento.

Agora, já num segundo livro analisado pelo mesmo autor, no caso o livro de Mario Furley Schmidt, Nova história crítica. Marcelo Lima observa o seguinte: “Além de dicotomizar determinados grupos sociais, sem maiores explicações (servos *versus* senhores), Schmidt associa diretamente a Europa Feudal, o Feudalismo e a Idade Média. Os termos são praticamente sinônimos na perspectiva do autor (p. 242-243)” (LIMA, 2012. p. 177).

Se no primeiro caso vemos a persistência de mitos renascentistas/iluministas que a Idade Média foi um período de trevas, no segundo vemos tanto a racionalização da História quanto a confusão de Idade Média com Feudalismo.

No caso do trabalho de Pereira & Giacomoni, também existe toda uma abordagem histórica desses problemas, usando, por exemplo, os manuais católicos do início da república e os manuais marxistas dos anos 80. Em ambos os casos os autores encontram mitificações, sendo no caso dos primeiros, a visão de uma Igreja medieval benevolente que será a única responsável por “civilizar” o mundo medieval. E no segundo, além de

uma visão negativa sobre a Idade Média, também existe uma predominância da visão do período medieval através do contraste. O que mostra que esse problema é de longa data.

Enfim, também é importante colocar o problema levantado pelo professor José Rivair Macedo que é a colonização do ensino de História, a visão do europeu sendo proeminente, o que leva a ainda mais generalizações, por exemplo quando se fala em Feudalismo no Japão, ou no Egito ou ainda na Grécia antiga (MACEDO, 2005).

Sendo então ensino de História um dos mais importantes meios de divulgação científica e o livro didático uma das mais importantes ferramentas, entendemos que seja necessária uma aproximação entre este e as pesquisas da área de História Medieval, uma vez que a pesquisa e o ensino andam sempre lado a lado. Dessa forma, este projeto irá buscar tanto o aprofundamento no problema quanto a discussão sobre possíveis soluções.

Justificativa

O ensino de História no Brasil vive evidentemente maus dias, tanto o professor quanto o pesquisador veem a latente desvalorização de seu trabalho seja com a precarização do ensino ou com os cada vez mais presentes cortes de verba.

Ao mesmo tempo, vemos a ascensão de revisionismos que estão crescendo na visão da opinião pública, vencendo a dialética dos discursos e, portanto, adentrando a memória coletiva.

O período medieval, maltratado pelos discursos midiáticos e escolares, e ao mesmo tempo romantizado por uma cultura de negacionistas históricos, geralmente, ligados à determinados grupos políticos, tende a dar a esses últimos palanques para discursar ao buscar no período medieval algum tipo de identidade. O problema desses grupos, apesar de tentarem fazer um “resgate” da Idade Média na opinião pública, trazem junto com eles, negacionismos sem base, ausência de método, desconfiança na academia, e desvalorização do ensino de História, uma vez que esse seja supostamente usado, no discurso desses grupos mesmos, para a propagação de “mentiras”.

De fato, existe uma certa gama de trabalhos sobre ensino de História Medieval no ensino fundamental e médio, como constam na bibliografia, a maioria busca uma análise geral, outros então fazem certos recortes, sejam cronológicos, temáticos ou geográficos.

No caso deste trabalho, o recorte será temático, e será precisamente a análise dos mitos da Idade Média, o que dará um certo ar novo à essa discussão. Tendo este projeto o objetivo de buscar uma revisão da maneira como se ensina História Medieval nos livros didáticos e também na BNCC (o que o torna bastante atual), revisão essa baseada em método, há como consequência a abertura de uma discussão que à longo prazo pode vir a transformar de algum modo o ensino em geral criando ambientes muito mais propícios ao pensamento crítico e a uma compreensão histórica livre de preconceitos.

Objetivo

O objetivo desse projeto é através da análise do discurso, levantar problemas sobre o ensino de História Medieval no material didático e na BNCC e ao mesmo tempo, ao confrontá-los com a historiografia, utilizando uma bibliografia atual, tal qual *Idade Média: o nascimento do ocidente* de Hilário Franco Júnior, ou *Civilização Feudal: da colonização da América ao ano mil* de Jêrome Baschet, buscar também possíveis soluções para que essa situação seja superada num futuro e que seja possível, através do ensino buscar um debate amplo e favorável à pesquisa acadêmica em História Medieval.

Metodologia

No presente projeto pretendemos utilizar a análise de discurso semântica, uma vez que se trata da análise de uma prática discursiva.

O método da abordagem dos campos semânticos parece ser, portanto, perfeitamente adequado ao trabalho do historiador, fornecendo-lhe algumas chaves para a desconstrução do discurso sem exigir conhecimentos linguísticos de grande envergadura (CARDOSO; VAINFAS, 1997 p. 381).

Portanto através da análise do discurso é possível se tirar avaliações tanto quantitativas quanto qualitativas do documento.

Referências Bibliográficas

AMALVI, Christian. "História". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**. Vol. I. Traduzido por Hilário Franco Júnior et alii. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal**: Do ano mil à colonização da América.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo “História e análise de textos”. In: CARDOSO, C.F. e VAINFAS, R. (Orgs.), **Domínios da História**: Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro, Campus, 1997, p.375-400.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. A Idade Média: nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

HEERS, Jacques. **A Idade Média**, uma impostura. Porto: Edições Asa, 1994.

LE GOFF, J. **História e Memória**. São Paulo: Ed. Unicamp, 1996.

LIMA, Marcelo Pereira. **Representações da península Ibérica medieval nos livros didáticos**: os (des)compassos entre a escola e a academia? Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, n. 6-1, 2012, p. 165-196. Disponível em: <http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/artigos/volume006_Num001_artigo007.pdf>.

MACEDO, José Rivair. Repensando a Idade Média no Ensino de História. In: KARNAL, Leandro (org.). **História na Sala de Aula**: conceitos, práticas e propostas. São Paulo: Contexto, 2005, p. 109-126.

PEREIRA, N. M.; GIACOMONI, Marcelo Paniz. **Possíveis passados**. Representações da Idade Média no ensino de História. Porto Alegre: Zouk, 2008.

PEREIRA, Nilton M. Imagens da Idade Média na Cultura Escolar. Revista Aedos, vol. 02, 2009, p. 117-127. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9834/5655>>.

PERNOUD, Régine. **O mito da Idade Média**. 2. ed. Lisboa: Europa-América, 1997.

REVISTA TIPOGRÁFICA (RJ, 1888-1889):

As Seções Exterior e Miscelânea

BOVE, Nathalia²⁵

Resumo: Este trabalho tem por objetivo apresentar os resultados obtidos a partir do estudo das seções *Exterior* e *Miscelânea* da *Revista Tipográfica* (RJ, 1888/1889). Semanário impresso na importante Tipografia Universal de Laemmert &C, esta folha foi criada por um grupo de tipógrafos, os Srs. Luiz da França e Silva, Júlio Ladislau, Pedro da Costa Frederico e Paulo Latour, para defender e divulgar a arte tipográfica. O estudo do jornal se insere no Projeto *Impressos ilustrados no Rio de Janeiro do final dos oitocentos: dos artistas do lápis aos fotógrafos*, sob coordenação da Prof^a Dr^a Tania Regina de Luca, que tem por meta verificar a situação da indústria gráfica na cidade do Rio de Janeiro. A pesquisa com o periódico, nesse sentido, perpassa três esferas: processo de impressão tipográfico, os trabalhadores envolvidos com o ofício, os tipógrafos, e o seu local de atuação, a tipografia. Na revista, esses trabalhadores são considerados como os “filhos de Guttenberg”, descritos como tendo por missão propagar a “luz” por meio dessa “arte divina.

Palavras-chave: *Revista Tipográfica*; imprensa; tipógrafos; seções.

Introdução

Este trabalho tem o objetivo de apontar os resultados obtidos a partir da análise das seções *Exterior* e *Miscelânea* da *Revista Tipográfica*²⁶. Semanário impresso na importante Tipografia Universal de Laemmert &C, e, posteriormente, na Tipografia Itália, que circulou entre os anos de 1888 e 1889 na cidade do Rio de Janeiro, somando 78 edições. A folha foi criada por um grupo de tipógrafos, os Srs. Luiz da França e Silva, Júlio Ladislau, Pedro da Costa Frederico e Paulo Latour para defender os interesses da profissão e divulgar a arte tipográfica.

A publicação estruturava-se em artigos e seções²⁷ e, por vezes, continha parte literária, sobretudo poemas, além de trazer anúncios (do n. 7, 2/4/1888 em diante). A quantidade de páginas variou de 4, 6 a 8, com escassa presença de ilustrações, com

²⁵ Graduanda do quarto ano de Licenciatura em História pela Faculdade de Ciências e Letras, UNESP campus Assis. Bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq, sob a orientação da Prof^a Dr^a Tania Regina de Luca.

²⁶ Neste texto usa-se a ortografia do português atual, uma vez que o título original é *Revista Typographica*.

²⁷ Considera-se como seção conteúdos encimados por títulos fixos e que se repetem pelo menos duas vezes, de forma subsequente ou não.

exceção de duas edições que trouxeram estampas. As temáticas vão desde a situação da indústria gráfica na cidade ao ofício desses tipógrafos, história da imprensa e técnicas de impressão. Além, e isso merece destaque, de uma preocupação para com o fim da escravidão e união desses trabalhadores.

Foram contabilizadas treze seções ao longo do jornal, com diferente duração e finalidade, sendo que a grande maioria teve vida breve, entre quatro e oito ocorrências. As que mais se destacaram no sentido de dar luz às reivindicações e evidenciar os dilemas enfrentados pela classe tipográfica no final do século XIX foram *Exterior* e *Miscelânea*.

Trabalhar com o discurso produzido no passado é buscar a recuperação de imagens fragmentadas, tradutoras de uma dada forma de vivenciar o espaço e o tempo. A pesquisa encontra com a historiografia, principalmente com Evaldo da Silva Garcia, que pontua a existência de uma imprensa operária e socialista no século XIX, o intuito é corroborar com essa produção que aponta para o crescimento do número de jornais classistas. Contudo, sem ainda um caráter estritamente político em suas atuações, e sim uma defesa essencialmente corporativa de seus ofícios, como observado nas páginas da *Revista Tipográfica*.

O trabalho, nesse sentido, pretende evidenciar que havia um interesse em tornar públicas as discussões acerca das condições de trabalho, desenvolvimento e missão dos tipógrafos. Eles estavam entre os poucos trabalhadores livres em um país ainda marcado pela escravidão e a revista foi utilizada como uma ferramenta em defesa da sua profissão e da nação brasileira, segundo a perspectiva dos seus responsáveis.

Metodologia

Para analisar o projeto da revista e seus objetivos, atentou-se para a sua materialidade²⁸ e para o conteúdo geral do jornal. Para o historiador, não existem simplesmente fatos históricos, são as questões colocadas por ele às suas fontes que terminam por construir o objeto histórico. O passado, por si só, não é um objeto de análise,

²⁸ De forma simplificada: local de inserção, características materiais e técnicas, e natureza. Para mais, ver LUCA, Tania Regina de. *Leituras, projetos e (Re)vista(s) do Brasil (1916-1944)*. 2ª ed. rev. ampl. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017, p. 2. Disponível em: <http://editoraunesp.com.br/catalogo/9788539301041,leituras-projetos-e-revistas-do-brasil>.

é preciso que ele seja construído como tal. Logo, para que a História se diferencie de uma simples narração, o pesquisador precisa utilizar regras científicas e conceitos que o auxiliarão a analisar e a criticar os documentos e a transformá-los em “provas”, ou melhor, evidências históricas (DOSSE, 2013, p.17).

O estudo das seções escolhidas mostrou-se relevante, pois permitiu levantar hipóteses sobre as pretensões do periódico, bem como revelar as suas principais escolhas editoriais. Três questões foram norteadoras para a leitura das duas seções: a) o que era escrito a respeito das condições de trabalho dos tipógrafos? b) o que era divulgado sobre a arte tipográfica? c) o que era feito em prol da união dos mesmos e desenvolvimento da folha?

O procedimento de pesquisa, então, pautou-se primeiramente na leitura da fonte e bibliografia, resultando em uma descrição geral. Em seguida, foi realizado um estudo específico das seções *Exterior* e *Miscelânea*, com atenção para as temáticas veiculadas e autoria. E, por último, foram confeccionadas tabelas para a sistematização dos conteúdos. Todo esse processo foi acompanhado por debates entre professor-orientador e alunos-bolsistas.

Objetivos

Os objetivos foram o de analisar as discussões acerca das condições de trabalho dos tipógrafos, como percebiam a profissão, de que forma se organizavam na defesa de seus interesses, e averiguar por meio da revista a situação da indústria gráfica em finais do século XIX no Rio de Janeiro. Para tanto, o conteúdo da publicação, e em primazia das duas seções, foi mapeado e classificado tendo como parâmetro as questões mencionadas no tópico anterior.

O procedimento de pesquisa, então, pautou-se na: a) leitura da fonte e bibliografia, b) estudo e caracterização geral dos conteúdos, c) análise e categorização das temáticas veiculadas em cada seção e d) confecção de tabelas para a sistematização da publicação.

Metodologia Utilizada

Os dados provenientes das seções, organizados em tabelas individuais e posteriormente comparados, permitiram compreender a trajetória do impresso e sua preocupação em relação a propagar a história da invenção da imprensa, técnicas de impressão, literatura, associações tipográficas e de imprensa atuantes, avanços da imprensa nacional e estrangeira, tudo em prol do desenvolvimento da imprensa e do ofício.

Foi esquematizada uma tabela geral sobre as seções da folha²⁹, e uma para cada seção em específico, dividida em: número da edição, título, tema, resumo, autoria e observação. A tarefa mostrou-se importante para situar a *Revista Tipográfica* em seu tempo, bem como para visualizar e entender seu conteúdo e linha editorial, assim como para compreender as dificuldades que o periódico enfrentou.

Tabela 1 – Seções da Revista Tipográfica

Seções da Revista Tipográfica			
Seções	Nº/Menções	Autor	Temática
<i>Noticiário</i>	04, 05, 06, 07, 08, 09, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16...78 (74)	N/C	Diário de notícias
<i>Fragmentos</i>	05, 06, 07, 08...23, 26, 29, 30, 31, 48, 49,50 (25)	José Xavier Pires Ch. Verneil	Técnicas de impressão e gravuras

²⁹ Observar Tabela 1.

<i>Verso</i>	01, 02, 03, 04, 08, 09, 10, 1, 12, 17, 18, 19, 20 (11)	A. Pereira dos Santos C. A. M. Oliveira Costa Luiz Raoux Alfredo A. da Silva Selva Costa Brasileiro Gonçalves Sobrinho J. Fernandes Lopes	Poema
<i>Exterior</i>	18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 30, 31, 32, 33, 34 (10)	N/c	Movimento Gráfico estrangeiro
<i>Revista dos Jornais</i>	07, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25 (9)	N/c	Revista Tipográfica e outros periódicos
<i>Miscelânea</i>	37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44 (7)	N/c	Notícias dos jornais provincianos

<i>Bibliografia</i>	24, 25, 26, 27, 76, 77, 78 (6)	Dias da Silva Júnior	Manual do Aprendiz Compositor de João Henriques de Lima Barreto
<i>Galeria Artística</i>	26, 27, 29 (3)	Guilherme Vasques	Perfis tipográficos
<i>Interior</i>	06, 08, 14 (3)	Eugenio Marcondes Luiz Neves	Situação gráfica nas províncias do Rio de Janeiro e Santa Catarina
<i>Letras e Artes</i>	21, 22, 24 (3)	N/c.	Surgimento da imprensa
<i>Correspondência</i>	50, 51 (2)	A. Seraphim da Silva	Articulação tipográfica
<i>Nota de falecimento</i>	01, 02 (2)	Redação	Pêsames aos falecidos

Fonte: Tabela confeccionada pelo aluno bolsista.

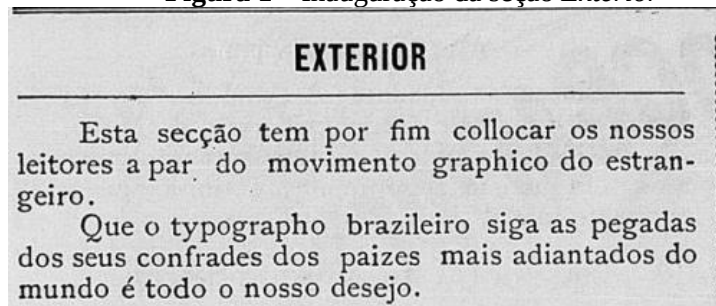
No que concerne à responsabilidade pelas seções, nem sempre se observou a preocupação de distinguir o responsável, sendo mesmo comum que vários colaboradores fossem mobilizados para cada uma delas ou que não houvesse nenhuma assinatura, o que dificulta estabelecer quem era, de fato, o autor dos textos. De toda forma, pode-se inferir que havia uma rede de indivíduos que colaboravam com a feitura da revista.

Desenvolvimento

A seção *Exterior* tinha como objetivo divulgar o movimento dos tipógrafos no estrangeiro, como pode ser observado na imagem abaixo, retirada da primeira edição em que aparece. Ela pode ser acompanhada em dezesseis números da revista, sendo que em nenhum há indicação de autoria. As temáticas vão desde a divulgação de novos impressos às exposições tipográficas, concursos, notas de falecimento, premiações, notícias de

greves de tipógrafos, propaganda e invenções da imprensa, regularizações políticas e legislativas referentes ao ofício³⁰.

Figura 1 – Inauguração da seção *Exterior*



Fonte: *Revista Tipográfica* (RJ), 07/07/1888, n. 18, p. 2.

Nos editoriais da revista é possível observar a denúncia sobre o atraso em que se encontrava a arte tipográfica no país, ao mesmo tempo em que se observa, na seção, grande esforço para propagar invenções tipográficas no exterior. O intuito era apresentar ao tipógrafo nacional as novidades do seu ofício e melhorar a sua “instrução artística”, para retomar os termos da época.

Nota-se que a tipografia conheceu rápidas transformações no final do século XIX e o maior desafio era a impressão de imagens. Se a fotografia já existia, a sua reprodução direta nos impressos não era possível ainda, daí a corrida para encontrar meios para tanto. Cabe lembrar, também, que a composição ainda não estava mecanizada, razão pela qual havia grande interesse em inventar um processo que acelerasse a produção dos textos, pois ainda se tratava de montar palavra por palavra como nos tempos de Gutenberg.

³⁰ Observar Figura 3.

Figuras 2,3, 4 e 5 – Propaganda de invenções tipográficas

MACHINA NOTAVEL Construíram o mez passado para o <i>New-York Telegram</i> uma machina de impressão, notavel e unica no seu genero. Pesa 50 toneladas e compõe-se de 11,000 peças. Póde-se tirar por hora 144,000 folhas de grande formato, ou 75,000 exemplares daquella folha norte-americana.	Acaba de ser construida em Londres uma machina de reacção, que só tem um cylindro. A circumferencia deste cylindro é do duplo dos outros das machinas de reacção conhecidas e tem duas series de pinças. Em cada rotação a machina imprime, retirando duas folhas, tanto um jornal, como obra corrente, e até trabalhos com gravuras. A curiosidade da invenção está na combinação das peças que voltam o papel, quando já está impresso de um lado: um pequeno rôlo de madeira prende a folha e a faz virar; um outro atira-a sobre o volante, que a colloca sobre o cylindro, onde as pinças a recebem para imprimir do outro lado. Durante a evolução do papel ha uma pequena parada, mas isto não impede que a machina faça uma tiragem de 1,000 a 1,200 exemplares por hora. Trabalha com duas series de rôlos, faz pouco barulho, e, não tendo necessidade de fosso, póde funcionar em qualquer andar de uma casa.
---	---

Fonte: *Revista Tipográfica* (RJ), 14/07/1888, n. 19, p. 2 e 28/07/1888, n. 21, p. 2.

Possuir uma prensa typographica pela modica quantia de 2 libras sterlingas parece incrível, entretanto é bem possível! Em Londres vende-se por este preço a antiga <i>Caxton press</i>, modificada e aperfeiçoada. Esta pequena joia mecanica é inteiramente construida de ferro e aço, seu formato comporta um 16 pequeno, e requer unicamente um pouco de pratica.	Os Srs. Ratham e Chudleigh, de Londres, acabam de inventar um systema de imposição para os clichés typographicos, que suppre perfeitamente as guarnições e os calços. A imposição de uma fôrma de 16 paginas não gasta mais de dez minutos no maximo. O aparelho é leve, simples e de uso facil, depois de poucas experiencias.
---	--

Fonte: *Revista Tipográfica* (RJ), 04/08/1888, n. 22, p. 4.

Os recortes, em sequência, apresentam uma máquina para o New York Telegram, uma propaganda de prensa tipográfica da Caxton press e a invenção de um sistema de composição para clichês. Ademais, havia uma preocupação política em torno da profissão e da atuação dos tipógrafos, que pode ser percebida nos trechos abaixo, referentes à nomeação de tipógrafos como conselheiros municipais, ao aumento de salário, à atuação feminina na Inglaterra e à publicação de notas sobre greves (ao todo foram seis paralisações noticiadas).

Figuras número 6, 7 e 8 – Publicações com viés político

* *

Muitos typographos foram nomeados conse-
lheiros municipaes nas ultimas eleições de França,
entre elles os Srs.: Robert, em Rouen; Bordet, em
Châteauroux; Pasquelin, em Vauves; Sénégas e
Guiraud, em Cette; Fouquet, em Constantine;
Vivien, em Amiens; Labouret, em Lyon; Leroy
e Porrée, no Havre, e Bulliard, em Dijon.

Fonte: *Revista Tipográfica* (RJ), 04/08/1888, n. 22, p. 4.

* *

De 1881 a 1888 tem augmentado na Inglaterra
o preço dos salarios dos typographos na pro-
porção de 1/4.

As mulheres não acham trabalho senão nas
typographias de provincia, entretanto a Sociedade
Typographica não se oppõe de fôrma alguma á sua
entrada nas typographias de Londres, mas com
a condição de trabalharem pelo mesmo preço por
que trabalham os homens.

Nas typographias de Edimburgo as compo-
sitoras são em maior numero do que em outra
qualquer parte, e trabalham por um preço muito
inferior ao que é estipulado pela sociedade.

De um relatório publicado pelas camaras de
commercio em 1883 vê-se que as compositoras
recebem 7\$000 da nossa moeda, por semana, isto é,
130 réis por hora, mais ou menos. As moças
ganham de 3\$ a 6\$, e a administradora 12\$500.

E' isto devido aos poucos lucros auferidos ahi
no ramo-typographia.

GRÊVE

Por ocasião da grêve da classe typographica
havida ultimamente em Nova-York que deixou
sem trabalho oitocentos operarios entre homens e
mulheres, os impressores, marjadores, electro-
typistas, stereotypistas, encadernadores e broxa-
dores, fizeram causa commum com os typographos.

Os homens casados receberam 24\$ por sema-
na e os solteiros 14\$, pagos pela União Typo-
graphica.

Fonte: *Revista Tipográfica* (RJ), 08/09/1888, n. 27 e 14/07/1888, n. 19, p. 2.

Vê-se que a intenção era a de mostrar os resultados, sociais ou econômicos obtidos por “companheiros de arte” no exterior, uma forma de aumentar a autoestima dos colegas brasileiros. Essas notícias eram retiradas de publicações vindas do exterior, que a *Revista Tipográfica* recebia em permuta com outras do mesmo gênero. Por vezes, indicava-se a fonte das informações.

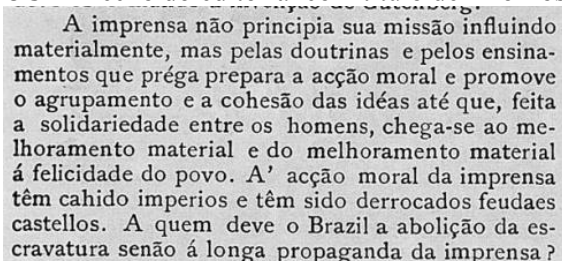
Os tipógrafos já haviam realizado uma greve, movimento denominado de coligação, em 1858, fruto de reivindicações que estavam em pauta desde, pelo menos, o ano de 1855. Naquele momento, os tipógrafos desenvolveram métodos de luta que tinham como instrumento de denúncia as péssimas condições de trabalho impostas pelos proprietários dos jornais. A construção de uma cultura política da luta destes trabalhadores foi gestada em concomitância com o compartilhamento de experiências com trabalhadores escravizados e o consequente desenvolvimento da luta abolicionista (ALVES, 3007, p.92).

A divulgação de greves, na *Revista Tipográfica*, colabora para a compreensão de um dos problemas norteadores da pesquisa, ou seja, as condições de trabalho dos tipógrafos. Nessas notas, pontua-se a baixa remuneração e a grande carga horária de

trabalho, além da pouca valorização do ofício. Essa postura da folha evidencia a preocupação com a união dos tipógrafos e com as condições de sua atuação.

A “arte”, assim era chamado o ofício, cumpria, na perspectiva dos tipógrafos, importante função social, capaz de indicar o nível de civilização de um país. No trecho adiante, argumenta-se sobre a função moral da imprensa, capaz de criar coesão entre os homens e prover um melhoramento material que leva à felicidade social. O texto de Luiz da França e Silva pontua: “a quem deve o Brasil a abolição da escravidão senão a longa propaganda da imprensa?”.

Figura número 9 – Trecho do editorial com título de “Honroso Julgamento”



A imprensa não principia sua missão influindo materialmente, mas pelas doutrinas e pelos ensinamentos que préga prepara a acção moral e promove o agrupamento e a cohesão das idéas até que, feita a solidariedade entre os homens, chega-se ao melhoramento material e do melhoramento material á felicidade do povo. A' acção moral da imprensa têm cahido imperios e têm sido derrocados feudaes castellos. A quem deve o Brazil a abolição da escravatura senão á longa propaganda da imprensa?

Fonte: *Revista Tipográfica* (RJ), 20/11/1888, n. 33, p. 2

Segundo Pansardi (1998), já havia uma classe operária visível no período imperial, com uma consciência de classe perceptível na defesa de seus interesses, como demonstra a folha dos tipógrafos. O movimento operário, conforme Garcia, esteve presente nos dois momentos políticos mais importantes do final do século XIX: a Abolição da Escravidão e a Proclamação da República. O primeiro movimento teve como fator positivo, para o operariado, a eliminação da mácula do escravismo e, portanto, a possibilidade da dignificação do proletário pelo trabalho. A Proclamação da República, por seu turno, criou um espaço de igualdade formal que deveria ser ocupado pelos trabalhadores (GARCIA, 1964, p.12).

Evidencia-se, pela seção e editoriais, que o periódico, ao longo da sua publicação, adquiriu um tom mais combativo, apresentando temáticas referentes a demandas sociais, como o caso da Abolição e das greves, que indicam a necessidade que sentiam esses homens de se conscientizarem do seu papel social.

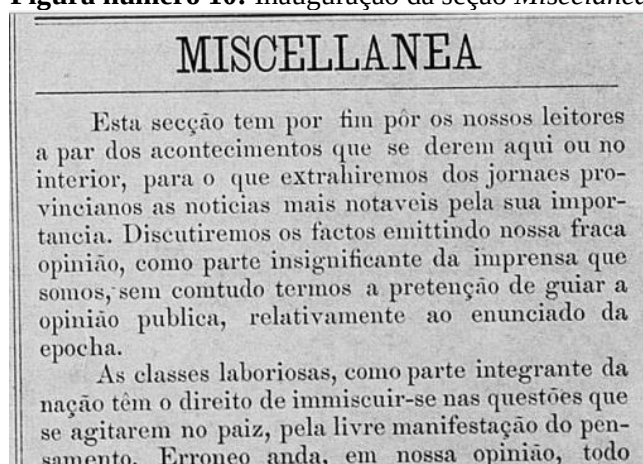
As classes laboriosas, como parte integrante da nação, têm o direito de imiscuir-se nas questões que se agitaram no país, pela livre manifestação do pensamento. Errôneo anda, em nossa opinião, todo aquele que entende ser o dever do operário não sair da obscuridade de sua oficina; não é este o exemplo

que nos dão os operários de países adiantados como a Inglaterra, França, Bélgica, e Alemanha, que, com a pena e com a palavra nos comícios populares, também educam e guiam a opinião. Somos folha de classe por isso mesmo temos o dever de dizer o que pensamos sobre esse ou aquele fato. Desde que não façamos isso, será reconhecer em nós mesmos a nenhuma importância que temos no país, quando somos dele uma força e um poder. Não tomaremos posição definitiva nos partidos políticos militantes, mas, na luta por eles travada, seremos claros e precisos no enunciar da nossa opinião. (*Revista Tipográfica* (RJ), 24/11/1888, n. 37, p. 2)

O poder dos tipógrafos estaria, nessa leitura, na palavra escrita, fonte de coesão moral e crítica político-social. A divulgação de greves, notícias de associações, reuniões, comemorações, em torno da classe tipográfica (em âmbito nacional e estrangeiro), feitos ao longo da seção, confirma que a publicação se empenhou em prol da defesa corporativa do ofício e da união da classe.

A seção *Miscelânea*, de acordo como o significado etimológico da palavra,³¹ tinha como objetivo divulgar textos variados, provenientes de jornais provincianos, como se lê no excerto abaixo, retirado da primeira edição em que a seção aparece e no qual se explicitam seus objetivos. Ela pode ser acompanhada em dez números da revista, sendo que em nenhum informa autoria, ou seja, mais uma vez era uma tarefa da redação, tal como no exemplo da seção anterior. As temáticas referiam-se à informação sobre o aparecimento de novas folhas e de livros, denúncias, aquisições técnicas, defesa da organização dos operários, exposições e premiações.

Figura número 10: Inauguração da seção *Miscelânea*

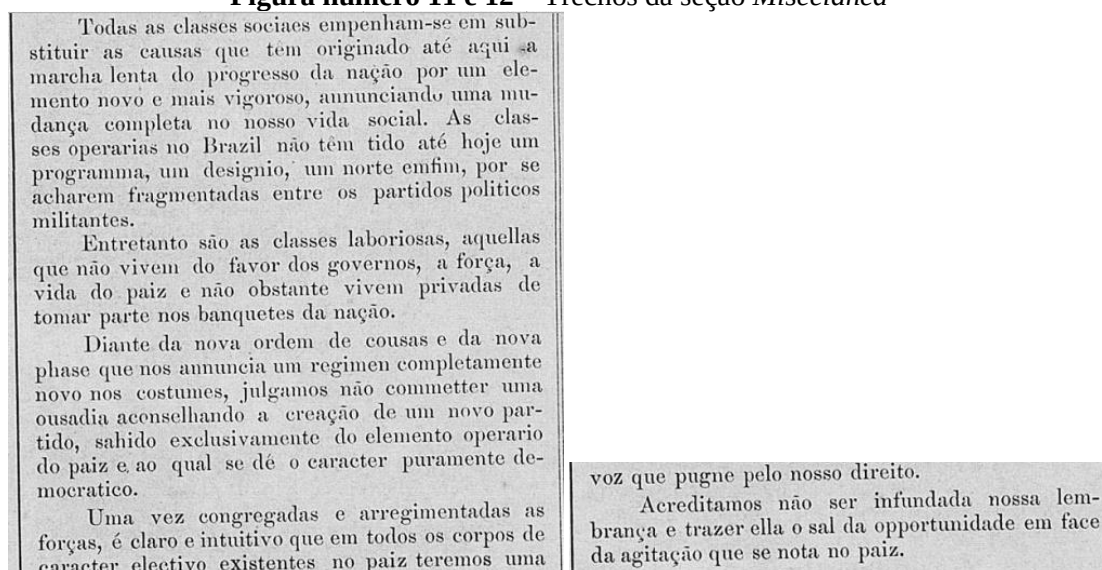


Fonte: *Revista Tipográfica* (RJ), 24/11/1888, n. 37, p. 7.

³¹ Conforme o *Dicionário Online de Português*, trata-se da reunião de textos variados e frequentemente de autores diversos numa mesma obra. Disponível em: < <https://www.dicio.com.br/miscelanea/> >.

Nessa seção, o desejo de unir a classe e o caráter político da publicação pode ser observado. Na edição de número 40, a Abolição foi novamente apontada como um marco para o progresso da sociedade brasileira, bem como para a defesa da organização dos operários em um partido. A imprensa assumia o papel de intermediária entre o poder público e os diferentes grupos sociais. E os tipógrafos esperavam desempenhar papel de destaque na sociedade e não apenas no mundo do trabalho.

Figura número 11 e 12 – Trechos da seção *Miscelânea*



Fonte: *Revista Tipográfica* (RJ), 08/12/1888, n. 40, p. 5.

A maioria dos jornais e livros divulgados possuía caráter literário, o que ia ao encontro de um dos objetivos da publicação: difundir a literatura entre seus leitores. A busca pelo ideal de civilização era um tema que fazia parte da agenda da época, isso num momento em que as inovações trazidas pelo progresso técnico e científico começavam a se multiplicar e invadir o cotidiano. A seção traçou o perfil de homens que buscavam o aprimoramento e o reconhecimento profissional, por meio da difusão de esforços organizativos e dos feitos obtidos no campo da impressão, dentro e fora da capital do Império.

O intuito dos tipógrafos era tornar a leitura da revista um hábito entre aqueles que eram os responsáveis pela impressão não apenas dos impressos, mas também dos livros. Trata-se de uma publicação específica, que visava a organização, mas também a aprendizagem, o conhecimento da cultura e das tradições das artes tipográficas, tanto que

Gutenberg era frequentemente evocado. As lutas pela melhoria das condições de aprimoramento e trabalho dos gráficos não esgotavam a busca da valorização da profissão e a sua apresentação como um ofício especializado e único, tanto que acreditavam que a própria imagem da nação e seu desenvolvimento estavam articulados ao progresso da tipografia (ALVES, 2007, p.97). Assim, compreende-se que dessem ênfase à divulgação de seus feitos, fosse para assegurar a tradição de sua arte por meio da menção às exposições de trabalhos tipográficos.

A revista indica que, além de construírem uma auto-imagem positiva, os tipógrafos se autopercebiam como transformadores sociais, sendo o veículo desta modificação o trabalho. Tratava-se de insistir na ideia do operário ordeiro e cumpridor de seus deveres, que a partir daí conquistaria a cidadania baseada em uma identidade social positiva, o que faria com que o grupo ganhasse o reconhecimento pelo Estado (GOMES, 2005, p.14).

O estudo da seção mostra que esta veiculava notícias a respeito das condições de trabalho dos tipógrafos, greves e paralisações e, que a revista, nos seus números finais, passou a defender a união dos operários em um partido. Em relação à arte tipográfica, eram difundidos os avanços técnicos da imprensa, notas sobre exposições e o lançamento de novas folhas. Diretrizes essas que fazem parte do objetivo do periódico: exercício e desenvolvimento dos tipógrafos e da imprensa nacional.

Considerações Finais

A pesquisa com a *Revista Tipográfica* permite averiguar as experiências culturais dos tipógrafos no período estudado, quando a experimentação e as novidades vivenciadas e noticiadas pelos operários tipográficos do Rio de Janeiro indicaram uma situação cultural efervescente no Brasil, em transição para a Abolição e a Primeira República. O trabalho evidencia que havia um interesse em torno da promoção dos tipógrafos e da tipografia, das artes, da literatura e dos demais conhecimentos científicos por parte dos idealizadores e responsáveis pela folha.

Nos artigos publicados na *Revista Tipográfica*, os tipógrafos do Rio de Janeiro, entre os anos de 1888 e 1889, tentavam expressar suas opiniões acerca das pautas

políticas. O impresso, assim, retrata ativamente as transformações que estavam em curso na imprensa brasileira na transição do século XIX para o XX. Desta forma, a investigação colabora para a compreensão dos desafios que eram intrínsecos a confecção e divulgação de impressos ilustrados no Brasil do Oitocentos.

Procurar e valorizar aquilo que foi dito e escrito pelos operários faz com que o entendimento do mundo dessas pessoas permita analisar a trajetória de vida e de trabalho desses indivíduos. O estudo de um grupo isolado - os tipógrafos - revela em si a complexidade da formação de uma classe operária e também o caráter concreto e particular das relações de dominação.

Neste sentido, os tipógrafos desempenharam papel de destaque no mundo do trabalho. Tipógrafos e revolucionários acabarão por se tornar sinônimos de protesto, quando o olhar recair no início do século XX. No instante em que um grupo social começa a se autovalorizar e projetar tal percepção não só para si como também para os outros, ele está se autoconstruindo. No contato diário com um mundo no qual o lugar de dominados, foram capazes de, por meio da palavra escrita, registrar seus pensamentos, conceitos e palavras que se mesclavam às emoções, valores e tradições; os gráficos se tornam ao mesmo tempo mediadores e produtores de saber. (ALVES, 2007, p. 72)

Fonte

Revista Tipográfica (RJ, 1888/1889)

Referências Bibliográficas

ALVES, Teresa Vitória. **O *Graphico***: Representações da vida e da sociedade do Brasil na Primeira República. Tese (Mestrado) – Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

DOSSE, F. **A História**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

GARCIA, Evaldo Silva. A Imprensa Operária e Socialista Brasileira no Século XIX. **Revista de Estudos Sociais**, Rio de Janeiro, nº 19, Fev. 1964.

GOMES, Ângela M. de Castro. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

LUCA, Tania Regina de. **Leituras, projetos e (Re)vista(s) do Brasil (1916-1944)**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017, p. 2. Disponível em:

<<http://editoraunesp.com.br/catalogo/9788539301041,leituras-projetos-e-revistas-do-brasil>>. Acesso em: 07 jul. 2018.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

PANSARDI, Marcos Vinícius. **Republicanos e Operários: Os Primeiros Anos do Movimento Socialista no Brasil (1889 - 1903)**. Tese (Mestrado) – Departamento de Ciência Política, Universidade Estadual de Campinas, 1998.

A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO DE ERASMO DE ROTERDÃ NA EDUCAÇÃO DAS CRIANÇAS DOS SÉCULOS XV-XVI

CAMPOS, Tatiane Graciele Caetano³²

BULGARELI, Paulo Sergio Souza³³

PERIN, Conceição Solange Bution³⁴

Resumo: O estudo analisa o método de ensino proposto por Erasmo de Roterdã (1466-1536) na obra *De Pueris* que foi escrita em um contexto de transição da Idade Média para a Idade Moderna. Em meio às transformações sociais/educacionais do período, o autor tratou sobre a importância da educação das crianças desde a tenra idade visando à possibilidade de, no futuro, tornarem-se adultos com boas virtudes e comportamentos, que os fizessem conviver em sociedade e agissem para o bem comum. Para o autor, a educação era o princípio para a formação do homem. A obra *De Pueris* é como um ‘manual pedagógico’, pois, é direcionada a ensinar os meninos oriundos da nobreza, destacando o papel da família e dos preceptores para o êxito dessa educação. Nesse sentido, acreditamos que entender sobre algumas questões educacionais históricas nos possibilitam compreender a relevância da educação na formação do homem em diferentes períodos. Logo, essa proposta está fundamentada na história social e no conceito de Longa Duração. Os resultados mostram que o método de ensino, tratado por Erasmo de Roterdã no final do século XV e início do XVI, possibilitou um novo pensamento educacional para a época revelando que a educação era uma prioridade que deveria iniciar com as crianças.

Palavras-chave: Idade Média; Erasmo de Roterdã; Educação das crianças; Método de ensino.

Introdução

O período de transição ocorrido na Europa a partir de meados dos séculos XV e XVI foi marcado por uma série de transformações nas esferas sociais, econômicas, políticas culturais e educacionais. Essas mudanças deram origem ao movimento conhecido como Renascimento considerado como um tempo em que o ser humano pôde ser visto despido do ensino moral antigo, baseado na ética medieval, e destinado a criar

³² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ensino: Formação Docente Interdisciplinar (PPIFOR) pela Universidade Estadual do Paraná (Unespar), campus de Paranavaí. Pedagoga pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) e especialista em Psicopedagogia pelo Centro Universitário de Maringá (UniCesumar). É professora da educação básica municipal.

³³ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ensino: Formação Docente Interdisciplinar (PPIFOR), da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), campus de Paranavaí.

³⁴ Doutora em Educação e professora do Colegiado de Pedagogia e do Programa de Pós-Graduação em Ensino: Formação Docente Interdisciplinar (PPIFOR), da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), campus de Paranavaí.

novos valores para se manter firme em direção ao desenvolvimento de uma nova sociedade (LIBERAL; MATOSO, 2013).

Nesta nova concepção de homem e de sociedade, a educação ganhou um lugar de destaque na obra de Erasmo de Roterdã, que percebendo esse movimento social, concebeu na educação o princípio para a formação do homem. E com base nisso, propôs em sua obra *De Pueris* um “manual pedagógico” para a educação dos meninos oriundos da nobreza, uma educação que rompia com os princípios tradicionais da “Escolástica” e postulava um novo lugar para o homem no Universo, atribuindo à razão a dimensão de um novo homem e uma nova sociedade.

Esse modo de pensar a sociedade e o desenvolvimento humano culminou em uma corrente de pensamento denominado Humanismo Cristão que teve em Erasmo de Roterdã um de seus maiores expoentes.

A designação “Humanista” era uma tentativa de distanciamento e diferenciação em relação à expressão “teólogo”, que era como os intelectuais eram chamados, genericamente, na Idade Média. Mesmo não querendo abandonar totalmente a religião, os Humanistas, ao cunharem a nova expressão, imprimiram, também, uma laicidade exposta na filosofia política, na arte e na educação (TOLEDO, 2015, p. 3).

Por conceber um pensamento Humanista e ter tido sua produção intelectual no século XV, Erasmo de Roterdã e seus contemporâneos podem ser considerados pedagogos, haja vista que, ao proporem novas formas de interpretação de textos antigos, desenvolveram uma diferente relação do homem com a natureza e com a religião. Isso gerou uma nova visão de homem, centrado em si e, por isso, necessitava recorrer à discussão sobre os meios de aprendizagem e de ensino para garantir a veiculação e a efetividade de suas próprias ideias.

Partindo desse princípio, o presente estudo visa analisar o método de ensino proposto por Erasmo de Roterdã (1466-1536) na obra *De Pueris*, objetivando compreender seus ensinamentos pedagógicos e sua concepção de educação das crianças para que se tornassem adultos com boas virtudes e comportamentos capazes de conviver em sociedade.

Para o autor, a educação era o princípio para a formação do homem, e destacou a educação das crianças em um período que as crianças começavam a ser vistas como um ser que necessitava de uma educação direcionada a sua vida adulta.

É importante destacar que a preocupação com a educação da criança não foi uma questão tratada a partir de Erasmo. Ramon Llull (1232-1316), por exemplo, destacou em sua obra *Doutrina para Crianças*, a importância da instrução dos filhos, afirmando que: “É conveniente que o homem mostre a seu filho a forma de cogitar a glória do Paraíso e as penas infernais, pois se acostumará a amar e temer a Deus, conforme os bons ensinamentos” (2000, p. 3). Dessa forma, o autor chamou a atenção para a necessidade de educar as crianças e da responsabilidade dos pais em garantir essa educação, arraigada aos valores cristãos.

Autores de períodos anteriores ao de Ramon Llull também trataram sobre a importância de preservar as crianças e educá-las, mas, a partir do século XV, com as mudanças na sociedade de forma mais acentuada, foi possível tratar a educação da criança como “uma espécie de quarentena”, antes de integrar o mundo dos adultos.” (HEYWOOD, 2004, p. 23).

Desse modo, esta proposta, de cunho bibliográfico e fonte literária, está fundamentada na História Social e no conceito de Longa Duração, embasada por Marc Bloch (1886-1944) ao conceber o homem como um ser em constante formação e, portanto, presente em todo processo histórico como um “fundo permanente”. Acreditamos que entender sobre algumas questões educacionais históricas nos possibilita compreender a relevância da educação na formação do homem em diferentes períodos. Dessa forma, a seguir, faremos uma breve contextualização histórica e bibliográfica de Erasmo de Roterdã.

Erasmo de Roterdã: Contexto Histórico e Biografia

Erasmo de Roterdã nasceu na Holanda no século XV, em um período marcado por grandes transformações sociais. Essas mudanças ocorreram primeiramente nas relações econômicas no qual a burguesia começou a desenvolver e propagar as técnicas comerciais e artesanais, por conta da mão de obra vinda dos antigos servos libertos, que

a partir desse momento começaram a serem considerados trabalhadores livres (FERACINE, 2008).

A história de toda a sociedade até os nossos dias é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre e oficial, em suma, opressores e oprimidos sempre estiveram em constante oposição; empenhados numa luta sem trégua, ora velada, ora aberta, luta que a cada etapa conduziu a uma transformação revolucionária de toda a sociedade ou ao aniquilamento das duas classes em confronto (MARX; ENGELS, 2003, p. 86).

Com toda essa turbulência encontrada nesse período de transição vale ressaltar que o desenvolvimento não ocorreu apenas no ambiente econômico, mas também com o desenvolvimento cultural que começou a propagar o pensamento renascentista. Sendo conhecido esse momento como a renascença, momento no qual ocorreu uma retomada dos valores greco-romanos.

Nesse momento Erasmo é considerado como um dos propulsores do humanismo, ou seja, “[...] eram necessárias novas concepções que legitimassem as novas potencialidades de riqueza que os homens haviam descoberto, pouco a pouco, nas eras precedentes” (LASKI, 1973, p. 14). O homem a partir desse momento se destemeu a buscar a sua relação com o mundo, centrando-se em si. Com isso, os dogmas da Igreja Católica, paulatinamente, diminuem o domínio sobre os homens.

Percebemos que as causas do movimento estão ligadas ao descobrimento da relação do homem com a natureza. Começa a surgir o desejo de liberdade e a necessidade de novos conhecimentos, ou seja, aqueles que os possibilitem comercializar e ter contato com outras culturas.

Com essa nova visão, os homens passam a fortalecer o seu intelectual literário e filosófico, o que vai ao encontro com a superação das contradições encontradas nos dogmas da igreja e a ansiedade da burguesia se estabelecer. Mediante essas alterações, os burgueses buscam uma escolarização que possa valorizar os seus ideais. Uma educação natural que fosse um instrumento de desenvolvimento das relações sociais, econômicas e políticas.

Com todas as mudanças na sociedade da Europa nesse momento de transição, faz-se necessário trazer a biografia do escritor. Batizado como Desidério Erasmo recebeu posteriormente o nome Roterdã, pois era comum aos autores clássicos receber em seus nomes o local de sua origem. Erasmo nasceu em Roterdã, na Holanda, em outubro do ano

de 1469. O autor iniciou a sua vida estudantil na escola primária aos seus sete anos, nessa época, a pedagogia utilizada para o ensino tinha como forma de punição os castigos físicos.

Aos dez anos, aproximadamente, o autor entrou na escola secundária dos frades, onde estudou por mais cinco anos. É nesse momento de sua vida que o jovem ficou órfão e passou a ser cuidado por um tutor. Com uma criação e formação cristã, no ano de 1483 finaliza sua formação, e a partir de 1488 faz seu ingresso na ordem dos Agostinianos, tendo sua ordenação de sacerdote em 1482 (FERACINE, 2008).

Em 1495, Erasmo de Roterdã se muda para a cidade de Paris, onde aprimora seus estudos na universidade. Após seus estudos na França volta para a Holanda, onde recebe o convite para ir à Inglaterra no ano de 1499. É nessa viagem que faz uma visita a Thomas More³⁵, e como consequência dessa visita, desenvolve laços de amizade com o primeiro-ministro de Henrique VII (FERACINE, 2008).

Segundo Feracine (2008), em 1514, Erasmo foi nomeado conselheiro de Carlos V, porém, mesmo conselheiro, não deixou de focar em seus escritos. Em julho de 1536, no retiro em Basileia na Suíça, com um feito de treze obras³⁶ o autor chega ao final de sua caminhada, deixando para o futuro um grande presente por meio da sua forma lírica de escrever.

Em sua trajetória histórica, Erasmo, mesmo que membro do Catolicismo e pertencente à ordem Agostiniana tece suas críticas à forma impiedosa e corrupta da Igreja e aos métodos de educação justificados pela mesma.

Ao analisarmos a obra de Erasmo é possível perceber a busca por uma nova mentalidade e imagem de homem, que segundo o autor, só era possível por meio da educação. Dessa forma, o objeto central do nosso estudo é a obra *De Pueris* (Dos

³⁵ “Thomas More (1478-1535) foi um político, humanista e diplomata inglês, membro do parlamento e chanceler no reinado de Henrique VIII. Autor da obra ‘Utopia’ no qual defendeu uma sociedade ideal, regida pela lei e pela religião, e critica os males políticos e econômicos de seu tempo” (ANTONIO, 2007, p. 97).

³⁶ As treze obras são: *Adágios* (1500), *Manual do soldado cristão* (1503), *Elogio da loucura* (1511), *Formação do príncipe cristão* (1515), *Novo testamento comentado* (1516), *Questão da paz* (1515), *Colloquia Familiaria (Diálogos)* (1522), *Sobre o livre-arbítrio* (1524), *De pueris* (1509, publicado em 1529), *Civilidade pueril* (1530), *Do que se deve fazer para restaurar a concórdia da igreja* (1533), *Preparação para a morte* (1534) e *Eclesiastes* (1535).

Meninos) na qual o autor vai explicar detalhadamente sua concepção e método de educação.

O Método de Ensino na Obra *De Pueris* (Dos Meninos)

Para o autor (s/d p.21) “[...] nunca é cedo demais para iniciar o processo educacional”, assim Erasmo descreveu um verdadeiro ‘manual pedagógico’, considerando os passos fundamentais para se atingir uma educação plena.

Segundo Ganho (2018), ao propor um novo modelo de educação, o autor rompe com os métodos tradicionais da “escolástica”³⁷, presentes na sociedade feudal, e inicia um novo caminho pautado na educação humanista, considerando o homem como um ser em constante transformação e, portanto, em formação permanente.

Nesta concepção, Erasmo aponta a importância da família na educação das crianças, e destaca a necessidade dos pais cuidarem de suas condutas, pois servem de modelos, “exemplos” para seus filhos desde o aleitamento materno. Nessa fase, a criança não apresenta nenhum vício, nenhuma maldade e seu espírito não está contaminado pelos prazeres mundanos. Por esta razão, a escolha de um bom preceptor (pedagogo) com virtudes e boa índole para iniciar a formação nos primeiros anos de vida da criança são fundamentais.

Na primeira fase da vida, a educação se dá por bons modelos a serem seguidos, por essa razão, há necessidade de proporcionar a criança experiências boas, que estimulem o comportamento virtuoso. Dessa forma é preciso cuidar não apenas do corpo, mas também da mente. Segundo Erasmo (s/d, p. 25), “[...] ensinas, no devido tempo, o papagaio a reproduzir os sons das palavras por saberes que, com o passar dos anos, ele se torna menos destro. Qual a vantagem de cuidar de aves e esquecer dos filhos?”, do mesmo modo é dever da família começar desde cedo a educação dos filhos.

Para destacar o papel dos pais na educação dos filhos, o autor ressalta a importância de escolher bons preceptores, entendendo que ele cuidará de toda a formação da criança. Para isso, aconselha os pais a acompanharem o processo de formação e não

³⁷ A Escolástica é a mais alta expressão da filosofia cristã medieval. Desenvolve-se desde o século IX, teve seu apogeu no século XIII e começo do XIV, entrando em decadência até o Renascimento. Chama-se Escolástica por ser a filosofia ensinada nas escolas (ARANHA, 1996, p. 73).

economizar nos investimentos necessários, pois o filho deve ser visto como o bem mais precioso.

Ao traçar os novos rumos da educação, o autor mostra à nova sociedade que os valores e métodos impostos pelo período medieval, ou seja, os métodos escolásticos que consistiam em meras transmissões de conteúdos, não atendiam mais as necessidades de homem daquela sociedade emergente.

Em sua obra, Erasmo descreve alguns passos fundamentais para conviver nessa nova sociedade e aponta a importância de respeitar a natureza e as vocações das crianças, suas aptidões, para que possam atuar de maneira correta e virtuosa no meio social. Destaca a necessidade de instruir a natureza do homem para o uso da razão. Para o autor a capacidade do homem de pensar e refletir sobre suas ações, o diferencia dos demais animais e o coloca na condição de um ser inacabado, carente de constante formação.

Nessa perspectiva, o autor repudia a educação que não respeita a natureza e as vocações do indivíduo, julgando que o sofrimento que algo forçado e imposto em nada terá aproveitamento para a formação do homem.

Os indivíduos são arrebatados, com tal veemência, para tais áreas do saber que argumento algum os demove de lá. De outro lado, em face de estudos indesejáveis, eles se irritam ao extremo e preferem ser lançados na fogueira a aplicar o espírito em disciplina que se lhe antolha odiosa (ROTTERDAM, s/d, p. 51).

Com base na educação humanista, Erasmo de Roterdã reforça a necessidade de observar as aptidões presentes em cada indivíduo, e propõe uma educação que respeite e desenvolva essas aptidões tornando-se prazerosa para a criança. Esse cuidado exposto pelo autor se justifica pelo próprio ter sofrido essa falta de respeito e sensibilidade para a inclinação natural da criança, sendo que, no seu processo de formação, os conteúdos e as disciplinas impostas de forma cruel e penosa eram vistas como adequadas ao seu contexto social.

Erasmo toma o processo educacional da criança como um processo contínuo, que precisa ser constantemente pensado e cuidado dentro das necessidades de cada indivíduo. Para o autor, a educação deve se adaptar em cada etapa da vida e a formação acompanhada pela família e pelo preceptor para a construção de homem bom.

Em seu processo formativo, o autor destaca a importância do discurso, a necessidade de ensinar desde cedo à arte do bem falar, de pronunciar bem as palavras, para que, no tempo oportuno, o jovem domine o discurso e seja capaz de expor suas ideias e se convencer que, “[...] a ignorância do idioma impede ou atrasa e até transforma aquele universo do saber, máxime, a teologia, a medicina e o direito” (ROTTERDAM, s/d, p.59).

Para tanto, o autor chama a atenção, para a educação pré-escolar, pois o ensinamento da língua deve acontecer na primeira fase da vida, e se ampliar no decorrer da vida, com leituras, estudos de clássicos e de literaturas que propiciem esse desenvolvimento. Aos pais que negligenciam essa educação, Erasmo os adverte e compara a educação pré-escolar aos cuidados com o corpo, dando a mesma importância a ambos, assim, expondo a igual necessidade de fazê-lo, pois quem não o faz, contribui para tornar ainda mais frágil seu filho.

O autor destaca a necessidade de educar as crianças como crianças, de poupá-las de acontecimentos e situações que as aproximem de vícios e perigos que colaboram para comportamentos inadequados difíceis de serem corrigidos. Ele afirma:

[...] Com efeito, enquanto de um lado, muitos temem prejudicar a criança com o estudo, de outro lado, não se atemorizam com o perigo acarretado pelo consumo imoderado de alimentos que prejudicam não menos o espírito que o organismo, sem falar na diversidade de carnes e bebidas nada condizentes com aquela idade. (ROTTERDAM, s/d, p. 65).

O autor rompe com paradigmas estabelecidos como o ensino da Escolástica e dos clássicos da Teologia, e aproveita o grande movimento de transformação no seio da sociedade em transição entre o feudalismo e a sociedade moderna, para a introdução de um novo conceito de criança, e consequentemente, de um novo modelo de educação (GANHO, 2014).

Outro ponto que pode ser considerado importante na educação proposta por Erasmo é a antipedagogia do castigo. Para o autor, qualquer castigo físico é antipedagógico, não ensina, apenas amedronta. O método do castigo era muito utilizado até então, na educação tradicional, que considerava o erro, algo condenável que deveria ser punido com castigos físicos e vexatórios expondo o indivíduo ao ridículo e servindo de exemplo para os demais.

Segundo o autor, “[...] ninguém flagela de maneira cruel a criança do que um professor que nada tem a ensinar” (ROTTERDAM, s/d, p. 71). Desse modo, Erasmo questiona o conhecimento dos professores ao exercer tão dura disciplina por meio de castigos. Na sua concepção, o bom professor deve ser o oposto, deve agir com afetividade, demonstrando respeito e afeição pela criança, conduzindo sua aprendizagem de maneira natural e significativa, estabelecendo relações entre a educação e a sociedade em que está inserida.

Ao tratar sobre o perfil do professor e sua relação afetiva com o aluno, Erasmo destaca mais uma vez a importância de respeitar as etapas do desenvolvimento humano e de promover uma educação progressiva. Para ele, à medida que a criança cresce, cresce também o grau de conhecimento e disciplinas, partindo da literatura, esta que o autor destaca como a principal no processo educacional.

Em sua obra pedagógica, o autor descreve o passo a passo para a educação das crianças, em especial a dos meninos, pois estes assumiriam os postos a eles destinados como sucessores de seus pais. Para tanto, o autor desenvolve o processo educativo iniciando com o ensino da língua, a criança deve aprender seu idioma.

Em seguida é necessário identificar as aptidões da criança a fim de potencializá-las e desenvolver suas habilidades na área de sua inclinação natural. Isto é, falar com a criança de modo correto, utilizar as fábulas e as histórias que transmitam ensinamentos, assim a criança memoriza com maior facilidade. Percebemos que ao tratar da memória, o autor não descarta sua importância no processo de educação, pelo contrário, reforma a necessidade de trabalhar a memória, mas de forma natural e prazerosa, não apenas “decoreba”, ou seja, memorização sem significado para o aluno.

O ensino deve acontecer de forma gradativa e natural, a criança deve ser instigada a conhecer, por meio de suas experiências deve ser levada a buscar além do que já conhece, sendo assim, o homem se descobre capaz de produzir uma educação sobre si mesmo, e se coloca no centro do processo educacional.

Para o autor:

Vê, outrossim, a receptividade ampla da mente pueril para acolher qualquer forma de instrução: a facilidade em captar as coisas mais elevadas e mais consentâneas com sua natureza, máxime quando, a modo de brincadeira, são vinculadas por pessoas dotas e afáveis (s/d, p.105).

Nessa passagem fica evidente a necessidade de uma educação humana, capaz de desenvolver no homem virtudes e valores indispensáveis para um bom convívio em sociedade.

Esse novo modo de pensar a educação de forma humanista teve grande influência nas relações sociais, políticas e educacionais nesse período de transição entre os séculos XV e XVI.

Mesmo sem abandonar totalmente a religião, os humanistas, ao cunharem a nova expressão, imprimiram, também, uma laicidade exposta na filosofia política, na arte e na educação. Como consequência, o ensino foi se tornando, gradativamente, mais laico, e, compulsoriamente, uma pedagogia laica foi se instituindo ligada ao Humanismo.

Por esta nova visão de educação e concepção de homem, o autor teve uma influência continental, disseminando seu pensamento por toda a Europa. Segundo Toledo (2015), Erasmo foi o representante mais influente dessa corrente de pensamento. Acrescenta dizendo que “[...] era o intelectual mais respeitado e prestigiado de seu tempo e sempre esteve ligado aos círculos de poder europeus” (TOLEDO, 2015, p. 18).

Segundo Rodrigues (2018), as ideias erasmianas ganharam força nos séculos seguintes e influenciaram educadores de todo mundo, entre eles, o educador tcheco João Comênio (1592-1670), que trata sobre a ‘didática moderna’.

Para Comênio, a Arte era como a Filosofia, o cultivo simultâneo do corpo e do espírito, a procura da harmonia e do equilíbrio, o elogio da vida ativa, a busca do realismo, em todas as dimensões (incluindo as negativas e abjetas) e o surgimento do conceito de dignidade do ser humano.

Todos esses pilares humanistas, aliados aos investimentos materiais de comerciantes e nobres, deram às artes – mais especificamente à literatura e às artes plásticas o ponto de convergência dos interesses do humanismo. A filosofia e a ciência ficaram, até certo ponto, em segundo plano, porque a obra artística passou a ser considerada a manifestação filosófica do mais alto expoente renascentista.

Em particular na Itália, a pintura e a escultura atingiram a perfeição pelas mãos de artistas como Sandro Botticelli, Rafael Sanzio, Leonardo da Vinci e Michelangelo, ganhando notoriedade em todo o mundo, com isso, o pensamento humanista se espalhou

por todo período Moderno, influenciando a construção e a reconstrução da concepção de homem e de sociedade das gerações futuras.

Considerações Finais

Ao realizarmos a pesquisa, pudemos compreender a grande influência do pensamento de Erasmo para a educação da sociedade do seu período, momento de transição e fortes transformações sociais. O autor analisou as mudanças do seu tempo, e propôs uma nova concepção de educação e, conseqüentemente, uma nova visão de formação de homem.

As concepções erasmianas de educação e de pedagogia contribuíram para a nova forma de se ensinar e para as novas formas de aprendizagem que caracterizaram o Mundo Moderno. Desse modo, o autor rompe com a educação pautada nos dogmas da Igreja e nos métodos da Escolástica e passa a considerar o homem como o centro do processo de formação, um ser individual responsável por suas escolhas; e, portanto, indispensável de uma formação moral e ética desde a infância.

Para Erasmo, a Filosofia possuía um sentido moral, com uma predominância da prática sobre a teoria, por esse motivo, destacava a necessidade de ensinar as crianças de forma dócil e prazerosa, sem a repetição da escolástica. Para ele, as responsabilidades das ações recaíam sobre as ações dos indivíduos, portanto, segundo a sua concepção. Se as crianças fossem ensinadas desde cedo, seriam capazes de se afastar das maldades e se tornarem adultos bons, para conviverem em sociedade, visando o bem comum.

O autor aponta para uma concepção integral de homem voltada para a busca da felicidade, compreendendo a integração entre a natureza, a razão e o ensino, destacando a necessidade de ensinar a criança de maneira lúdica e prazerosa.

Nesse sentido, destacamos a importância do clássico, visto que, “Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer” (CALVINO, 1993, p.11), entendendo que, Erasmo, em meios às transformações vividas em seu contexto, ainda parecendo-nos tão atual. Ele trata de questões que ainda nos remete as discussões escolares, como exemplos quando discute sobre a participação dos pais na educação dos filhos e a necessidade do uso de material lúdico para a aprendizagem da criança.

Essas questões já estavam postas em Erasmo e ao procurar compreender seu método de ensino, percebemos que as questões educacionais e a importância de educar as crianças são anteriores ao nosso momento histórico.

Tratar sobre a educação é compreender o desenvolvimento humano no seu contexto e entender que essa questão perpassa todo e qualquer momento histórico. O homem é o protagonista da sua própria história, portanto, conhecer o passado, muitas vezes, nos possibilita refletir sobre as relações sociais do presente, entendendo que independentemente do período estudado, a formação humana sempre foi e, provavelmente, será uma preocupação para a reorganização da sociedade.

Referências Bibliográficas

ANTONIO, Nelson Domingos. XI Hobbes. In: COSTA, Affonso Henrique Vieira da (Org.). **Manual de iniciação à filosofia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 97-103.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin, 1886-1944. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CALVINO, Italo. **Por que ler os Clássicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

FERACINE, Luiz. Introdução. In: ROTERDÃ, Erasmo de. *De Pueris* (Dos Meninos) São Paulo: Escala, 2008.

GANHO, Maria de Lurdes Sigado. **O Humanismo de Erasmo**. Vs, v.21, p. 169-180, 2014. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/13013.pdf>. Acesso em: 02 out. 2019.

HEYWOOD, Colin. **Uma história da infância**: da Idade Média à época contemporânea no Ocidente. Porto Alegre: Artmed, 2004.

LASKI, Harold. **O Liberalismo Europeu**. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

LLULL, Ramon. **O livro da Ordem de Cavalaria**. Tradução: Ricardo da Costa. São Paulo: Giordano, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência, 2000.

LIBERAL, Marcia Melo Costa de; MATOSO, Oséias. **A Filosofia Educacional de Erasmo de Rotterdam no opúsculo “De Pueris”**. Universidade Presbiteriana Mackenzie; 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. 1. ed. L&PM: Porto Alegre, 2003.

RODRIGUES, José Paz. **Erasmus de Roterdã, a voz do humanismo e da tolerância**. Publicado em 14 de novembro de 2018. Disponível em: <https://pgl.gal/erasmo-roterda-voz-do-humanismo-da-tolerancia/>. Acesso em: 02 out. 2019.

ROTTERDAM, Erasmo. **De Pueris e a Civilidade Pueril**. São Paulo: Escala, s/d.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. **Erasmus, o Humanismo e a Educação**. Departamento de Fundamentos da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação-UEM. Maringá, 2015.

A BIOGRAFIA COMO MÉTODO DE ANÁLISE PARA A PRÁTICA DE ESCRITA EM PLATÃO

CARVALHO, Rafael Virgílio de³⁸

Resumo: Para interpretar historicamente o pensamento de Platão é preciso, inicialmente, fazer uma pergunta essencial: quem foi Platão? A resposta tende a ser múltipla quando dada por um historiador que vive o cotidiano da Pós-Modernidade. Assim, pode-se dizer que Platão foi um grego que viveu de 429 a. C. a 348 a. C., membro de uma família aristocrática que descendia do legislador Sólon, cidadão de Atenas, filósofo e discípulo de Sócrates, escritor que compôs inúmeros diálogos socráticos e chefe de um *thiasos* filosófico chamado Academia. Porém, esses aspectos só ficam claros se Platão for visto como um sujeito histórico, o que implica compreender o seu pensamento como ação recortada por práticas socioculturais que o sujeitavam, fazendo-o incorporar certas disposições que lhe permitia transitar por entre os diferentes campos da sociedade. Para tanto, os diálogos platônicos terão que ser lidos com preocupações historiográficas, mediante pressupostos teóricos, que consigam projetá-los como meio pelo qual este sujeito se relacionava com o campo literário de Atenas. Com o objetivo de reconstruir a biografia de Platão, a análise tem que ser direcionada para a materialidade que determina a sintaxe através da qual a filosofia platônica foi enunciada, isto é, a sua prática de escrita. A dramaticidade, sob a forma do heroísmo socrático, torna-se ponto de convergência da investigação dado que indica as escolhas peculiares vividas por um sujeito e efetivadas em meio às regras socioculturais que definiam o campo literário no qual Platão escreveu os seus diálogos.

Palavras-chave: História da Filosofia Grega; biografia de Platão; prática de escrita; representação de Sócrates.

Platão foi um filósofo estudado por mais de dois mil anos, tão antigo que as bases do Cristianismo Romano foram erigidas sobre parcelas do seu pensamento até o ponto de não se saber mais o que era platônico, o que era cristão, o que foi propriamente pensado por ele e o que outros pensaram sobre o seu pensamento. Nesse último caso, quando o pensamento é analisado dentro de uma sistemática radical, praticamente inumana, o que se observa é um pensamento sem corpo. O pensamento de Platão faz parte da corporeidade do seu sujeito: o corpo tem vida, e vida é duração, tempo que não pode ser superado e que o leva a acumular história incorporada. Após a morte de Platão, em 348 a. C., o que existia eram outros corpos que se apossaram daquilo que um dia fez parte da

³⁸ Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista – UNESP. Pesquisador do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais – NEAM. Professor de História e Filosofia.

corporeidade do fundador da Academia. Um pecúlio passado de geração a geração até o presente.

Assim, quando os historiadores tentam observar o pensamento de Platão, o que se apresenta são traços de uma biografia tramada por uma narrativa que, metodologicamente, reúne indícios prosopográficos dispostos nos diálogos e que a canonização de sua filosofia pede, hoje, para que a historiografia tente resgatá-lo de um “eclipse”. De fato, os diálogos, ou melhor, as sucessivas interpretações dos diálogos esconderam por milênios o seu verdadeiro autor: um ateniense de família aristocrática que viveu cerca de oitenta anos e que foi mestre de uma escola filosófica na qual dedicava parte do seu tempo a escrever diálogos. São estes textos que podem, então, desvelar o sujeito histórico que enunciou o seu próprio pensamento, corporificando-o em palavras escritas particularmente para um público restrito do mundo helênico durante a primeira metade do século IV a. C.

Todo material simbólico expresso nos diálogos de Platão fazia referência a sua visão de mundo, a sua interpretação subjetiva sobre a sociedade grega, mais estritamente a ateniense, e sua linguagem só pode ser apreendida mediante a compreensão da paideia peculiar ao campo literário de Atenas cujo desenvolvimento remete ainda ao século V a. C. Nessa direção, por mais que a tradição exegética da filosofia ocidental tenha “acreditado na verdade platônica”, o historiador não pode se deixar levar pela crença elaborada por seu objeto de estudo, o próprio Platão, mas procurar interpretar o seu conteúdo simbólico considerando à prática sociocultural em que ele estava inserido. Para investigar o sujeito que materializou a filosofia enunciada nos diálogos é preciso analisar cada fonte histórica escrita por Platão considerando as práticas que objetivaram os seus textos e, desta forma, reconstituir as disposições incorporadas pelo filósofo que o capacitava a ser um escritor ático.

A História da Filosofia precisa estar atenta a certas preocupações historiográficas que não ocupam a percepção puramente filosófica, de maneira que os diálogos platônicos devem ser lidos atendendo aos pressupostos teóricos que consigam projetá-los enquanto meio pelo qual o sujeito em questão se relacionava com o campo literário da cidade de Atenas. Para reconstruir a biografia de Platão em uma análise histórica de sua filosofia é necessário que o olhar do historiador seja direcionado para a materialidade que determina

a sintaxe através da qual o pensamento platônico foi enunciado, isto é, para a sua estrutura dramática. A dramaticidade dos diálogos platônicos, *ipso facto*, tem que ser o ponto de convergência para qualquer investigação histórica na medida em que compõe o corpo do pensamento de Platão.

Hector Benoit (2004, p. 83) defende que os diálogos eram a materialidade da fala de Platão e a sua escrita poderia ser designada pelos gregos da época através do termo *poíesis*, cujo significado remetia ao “ato de criação poética” ou a “construção literária por meio de uma técnica”. É exatamente esta acepção com a qual ele encara os diálogos: como “ato material da produção do discurso platônico” (BENOIT, 2004, p. 3). No entanto, ao afirmar a *poíesis* platônica enquanto materialização de uma *nóesis* (ato do pensamento) em uma *léxis* (ação de dizer) em formato textual, ele concentra as suas atenções na *diátaxis* (ordenação) intertextual dos diálogos. Logo, mesmo valorizando a dramaticidade com a qual os diálogos são compostos, Benoit continua a analisar unicamente os enunciados do discurso de Platão e não o trabalho enunciativo pelo qual é possível perceber o sujeito-autor da enunciação propriamente dita.

De maneira diferente, a análise biográfica dos diálogos platônicos atenta-se a uma leitura conotativa da linguagem platônica, que procura ampliar a significação dos diálogos para as relações através das quais Platão sujeitou o seu pensamento de maneira a escrevê-lo sob a forma de um gênero textual que correspondia a demandas socioculturais áticas. É exatamente esse o sentido que o conceito “biografia” quer instaurar: investigar os valores incorporados pelo sujeito em suas práticas de vida. A própria morfologia da palavra remete para este uso epistemológico do conceito, pois, no grego *bíos* é um substantivo que quer dizer “vida” ou “existência” e *grápho* é um verbo que remete à “produção de signos ou significados tornados público” (BAILLY, *Abregee du dictionnaire grec-francais*, p. 153-175). O modo pelo qual o filósofo escreveu os seus diálogos são traços das escolhas peculiares a sua vivência, efetivadas pelos valores socioculturais que o sujeitaram e definiam o campo literário no qual, e para o qual, ele enunciou cada um de seus diálogos.

A interpretação das fontes deve partir, então, em busca da enunciação dos diálogos, ou seja, deve procurar alcançar uma abstração que leve os textos platônicos a deixar de serem encarados como *opus operatum*, como pura objetividade, e passar a serem

enxergados pelo *modus operandi* que os objetivaram. Por isso, a noção de *habitus* surge como conceito de fundo para qualquer análise biográfica posto que é descrita como “princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação de tais práticas” (BOURDIEU, 2007, p. 162). O *habitus* é o conceito em torno do qual Pierre Bourdieu fundamenta a sua teoria sobre o “ato social da fala”, que faz referência às configurações intelectuais que regulam a objetivação de estruturas simbólicas que, antes, foram incorporadas pelos sujeitos por meio de práticas que determinam as competências socioculturais que os tornam aptos a agir em determinado campo. Tendo como foco a ação do sujeito, Bourdieu afirma que:

A competência é uma prática adquirida em situação, na prática: o que é adquirido é, inseparavelmente, o domínio prático da linguagem e o domínio prático das situações, que permitem produzir o discurso adequado em situação adequada. A intenção expressiva, a maneira de realizá-la e as condições de sua realização são indissociáveis (1977, p. 18).

Dessa maneira, antes que seja feita qualquer leitura dos diálogos platônicos é imprescindível esclarecer a formação da competência literária que Platão teve que incorporar para, de maneira legítima, enunciar os seus textos na arena pública de Atenas. Para tanto, deve-se historicizar as regras socioculturais que Platão precisou interiorizar em seu corpo para que conseguisse escrever as suas obras de modo que as mesmas pudessem ser lidas e entendidas pelos atenienses de sua época. A competência prática da escrita platônica é o que embasa a análise da enunciação dramática dos diálogos na medida em que o drama era a “língua comum” da pólis, construída com preocupações estéticas bem definidas e voltada para o registro da memória comunitária que sustentava os *nomoi*. Desse jeito, para entender o que Platão escreveu é preciso não só considerar a “gramática” pela qual ele escreveu os seus diálogos, mas as relações que ele manteve com a pólis a partir da formulação do seu pensamento.

Nesse sentido, Pierre Bourdieu afirma que:

Todo ato de fala e, de um modo geral, toda ação é uma conjuntura, um encontro de séries causais independentes: de um lado, as disposições, socialmente modeladas, do *habitus* linguístico, que implicam uma certa propensão a falar e a dizer coisas determinadas (interesse expressivo), definida ao mesmo tempo como capacidade linguística de engendramento infinito de discursos gramaticalmente conformes e como capacidade social que permite utilizar adequadamente essa competência numa situação determinada; do outro, as

estruturas do mercado linguístico, que se impõem como um sistema de sanções e de censuras específicas (2008, p.24).

A escrita é, portanto, o registro de uma escolha que o sujeito faz, dentro de um universo de possibilidades reguladas pela gramática textual e demandas socioculturais, sob a intensão de comunicar a si mesmo frente a outros sujeitos no interior de determinado campo. A enunciação ocorre pela ação do sujeito que ajusta a sua intensão expressiva às formas pré-definidas do discurso, escolhendo as expressões dentro de regras que limitam o uso dos signos que informam (ou dão forma) a sua vontade em um discurso já existente. Tal ajuste pode ser denominado “formulação” e diz respeito ao uso de estratégias da gramática literária na produção de um texto escrito formalmente.

Pierre Bourdieu explica que:

Assim, as produções simbólicas devem suas propriedades mais específicas às condições sociais de sua produção e, mais precisamente, à posição do produtor no campo de produção. Este último comanda, por meio de diferentes mediações [escolhas], tanto o interesse expressivo, a forma e a força da censura que lhe é imposta, como também a competência que lhe permite satisfazer esse interesse no limite de tais constrangimentos. A relação dialética entre o interesse expressivo e a censura não permite distinguir na *opus operatum* a forma e o conteúdo, o que é dito e a maneira de dizê-lo ou até mesmo de ouvi-lo. Ao impor a formulação, a censura exercida pela estrutura do campo determina a forma – que os formalistas pretendem livrar dos determinismos sociais – e também o conteúdo, indissociável de sua expressão adequada, e, portanto, impensável (no sentido verdadeiro) fora das formas conhecidas e das normas reconhecidas. A censura determina ainda a forma da recepção: produzir um discurso filosófico nos devidos termos, paramentado com o conjunto dos signos convencionados (uma sintaxe, um léxico, referências, etc.) através dos quais se reconhece um discurso filosófico e pelos quais um discurso é reconhecido como filosófico, é o mesmo que produzir um produto que demanda ser recebido conforme, isto é, em meio ao respeito pelas formas que ostenta, ou então, como se constata em literatura, enquanto forma (2008, p. 133).

A formulação é um termo que direciona a análise para a investigação do *modus operandi* pelo qual Platão operou a sua competência literária, adquirida com a paideia ateniense do último terço do século V a. C., para enunciar o seu pensamento mediante os valores que circulavam no cenário público da pólis. São esses pressupostos que permitem desvelar as motivações que o levaram a escrever de forma dialógica os seus textos filosóficos. Ao inserir novos parâmetros na leitura das fontes platônicas o historiador consegue, então, enunciar a sua própria escrita a respeito da biografia de Platão, submetendo a si mesmo à historiografia de cunho sociocultural.

Tal historiografia se assemelha a História Cultural concebida pelo francês Roger Chartier, cujo trabalho à frente da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris e como membro da terceira geração da Escola dos Anais, remodelou os modos de ler os documentos e de escrever narrativas históricas. Ele manteve profícua interlocução com a teoria de Pierre Bourdieu, que o fez enxergar a história como um espaço de análise que permite identificar os meios como, em diferentes lugares e momentos, uma realidade social foi construída. Nesse sentido, a noção de “representação” do historiador pode ser aproximada à concepção de “formulação” elaborada pelo sociólogo. A representação é vista, por conseguinte, como uma formação social a partir da qual um mesmo objeto pode adquirir diferentes sentidos à medida que é alvo de disputas entre sujeitos que o valorizam e desejam poder significá-lo (CHARTIER, 2002, p. 22).

Dentro dessa perspectiva, a História, e muito menos a História da Filosofia, não deve se preocupar com a simples figuração dos símbolos da cultura, mas com as relações simbólicas estabelecidas pelos agentes e definidas pelas competências adquiridas nas socializações que constroem a biografia individual de cada sujeito. O enunciado corresponde ao conceito de símbolo, entendido como signo que dissimula as relações de mando e obediência difundidos na sociedade, e autoriza a interpretar a representação ou a formulação como ato de apropriação e dissimulação simbólica que está na base das relações sociais. Conquanto, o que motiva as relações simbólicas são os valores portados pelos simbolismos que, exatamente por deterem valores, são apropriados e, ao serem dissimulados pela formulação, são transformados em propriedade gregária do corpo dos sujeitos.

Por conseguinte, além de redefinir a fonte histórica, considerando-a como vestígio concreto de uma realidade ativa do passado, a História Cultural projetada por Roger Chartier, com a ajuda de Bourdieu, atribui grande importância à ideia de “apropriação”.

A noção de apropriação pode ser, desde logo, reformulada e colocada no centro de uma abordagem de História Cultural que se prende a práticas diferenciadas, com utilizações contrastadas. Tal [é a] reformulação que põe em relevo a pluralidade dos modos de emprego e a diversidade das leituras [...]. A apropriação, tal como a entendemos, tem por objetivo uma história social das interpretações [...]. Conceder, deste modo, atenção às conduções e aos processos que, muito concretamente, determinam as operações de construção do sentido (na relação de leitura, mas em muitas outras também) é reconhecer, contra a antiga história intelectual, que as inteligências não são desencarnadas (CHARTIER, 2002, p. 26).

Tal termo possibilita unificar o viés cultural e o social da pesquisa historiográfica sobre qualquer filosofia, pois nega as descontinuidades entre as suas formações já que ambas pressupõem uma única matriz para o pensar e agir humano (CARVALHO, 2017, p. 29). Isso viabiliza a realização de uma História Sociocultural da Filosofia que tem como objetivo estudar os atos do pensar materializados por Platão através de seu trabalho enunciativo. Logo, sob o prisma da teoria até aqui discorrida, a apropriação e a formulação são conceitos que problematizam a leitura das fontes platônicas e, mediante o conceito de representação exposto aqui, a figuração do personagem de Sócrates torna-se, por exemplo, um ótimo objeto de estudo historiográfico.

O “heroísmo socrático”, dessarte, passa a ser percebido como o amálgama de valores que Platão precisava mobilizar para a formulação de seu pensamento em um campo literário no qual a figura do herói era muito valorizada. A figuração de Sócrates enunciada pelos dramas platônicos se torna, portanto, o principal objeto historiográfico pelo qual é possível reconstruir certos traços da biografia platônica.

Referências Bibliográficas

BAILLY, Anatole. **Abregée du dictionnaire grec-français**. Paris : Hachette, 2000.

BENOIT, Alcides Hector Rodriguez. **A Odisseia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte**. Campinas, 2004. 225 f. Tese (Livro Docência em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**. São Paulo: Zouk, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **L'économie des échanges linguistiques**. *Persée*. v. 34, n. 1, p.17-34. 1977.

CARVALHO, Rafael Virgílio de. **Epicuro e o seu Jardim: filosofia, piedade e cidadania na helenística Atenas**. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Algés: DIFEL, 2002.

**JEAN COINTA, O SENHOR DE BOLÉS:
da ousada trajetória com os portugueses às malhas da Inquisição**

COSTA, Jorge Luiz de Oliveira³⁹

Resumo: Este texto almeja explanar os resultados parciais do capítulo final da minha dissertação de mestrado; nesta oportunidade, tratarei da trajetória de João de Bolés na América Portuguesa e o que lhe proporcionou cair nas telhas da Inquisição. O Jean Cointa dos registros sobre a França Antártica, tal qual com seus compatriotas franceses, se fez conhecido entre os portugueses como o João de Bolés - da cidade comuna de Troyez, região de Champagne na França - pelas notáveis posições religiosas que expunha sem se intimidar, que levou seu nome às crônicas de vários personagens contemporâneos - franceses e portugueses - seus, mesmo durante o tempo nos cárceres das ações da Igreja em nome do Tribunal do Santo Ofício. Tentaremos expor também o que compreendemos sobre as situações históricas, as implicações culturais que propiciaram as características do pensamento, as compreensões políticas e religiosas que a França Antártica resultou na história da América portuguesa e que marcaram as mentalidades do século XVI. Para fundamentar tal trajetória, além da bibliografia que trata do recorte, nos pautaremos também nos registros do processo que respondeu como herege por questionar o poder da Igreja e as interpretações das sagradas escrituras.

Palavras-chave: Jean Cointa, o Bolés; Inquisição na América Portuguesa; Mentalidade religiosa no século XVI.

O Jean Cointa dos registros sobre a França Antártica, tal qual com seus compatriotas franceses, se fez conhecido entre os portugueses como o João de Bolés - da cidade comuna de Troyez, região de Champagne na França - pelas notáveis posições religiosas que expunha sem se intimidar, que levou seu nome às crônicas de vários personagens contemporâneos seus - franceses e portugueses -, mesmo durante o tempo nos cárceres das ações da Igreja em nome do Tribunal do Santo Ofício.

Bolés era um francês, doutor nas letras latinas, gregas e hebraicas que veio à América Portuguesa a convite de um primo para ajudar Nicolas Durand de Villegagnon a elaborar o estatuto para melhor convivência na França Antártica, mas seu papel de legislador logo some ante o teólogo que logo se assume ao se posicionar nas discussões sobre as celebrações da fé que divergiam as ideias de Villegagnon e os ministros enviados

³⁹ Mestre em História Social, na linha de Política: Ações e Representações, pela Faculdade de Ciências e Letras - FCL - da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" - UNESP de Assis. Atualmente é professor PEB II na escola Dr. Pio Antunes de Figueiredo, em Lourdes-SP, e no Zeta Objetivo, em Buritama-SP. E-mail: jltrast@hotmail.com

por João Calvino. Após participar de algumas divergências, Bolés sai da ilha da Guanabara rumo ao litoral do Rio de Janeiro.

Ao chegar no litoral fluminense, o senhor de Bolés, por não se dar bem com seus opositores nas ideias teológicas, foi viver entre os nativos Tamoios e, segundo Paulo Knauss, “ao acompanhar um dos confrontos militares dos índios com as forças lusitanas mais ao sul, terminou passando para o lado dos portugueses, indo ficar algum tempo em São Vicente”(2008, p.149). Cointa, apesar de ser doutor na Sorbonne e dominar algumas línguas, não falava o português. Segundo Vicente de Salvador, “*os portugueses o receberam cuidando ser catholico, e como tal o admitiam em suas conversações, por elle ser também na sua eloquente e universal na língua espanhola, latina, grega, e saber alguns princípios da hebréa*” (1918, p.193). Já Mem de Sá assim descreve esse momento:

Ao tempo que me queria partir dos Ilhéus veio da Capitania de São Vicente um gentil-homem francês que se chamava monsenhor de Bolés, pessoa de sangue segundo os franceses afirmavam, o qual viera de França para povoar o Rio de Janeiro onde estava outro fidalgo monsenhor Vila Ganhão que tinha feito uma fortaleza muito forte e por desavenças que com ele teve se saiu de sua companhia e se foi para São Vicente e daí veio ter comigo e me descobriu algumas ruins intenções de Vila Ganhão em prejuizo desta terra e do serviço de Sua Alteza (1905, p.134).

Mesmo com o desafio de não falar a língua portuguesa, Bolés usou do conhecimento que tinha sobre assuntos da fé para se socializar; de princípio, convencendo os portugueses de ser católico, talvez por se posicionar contra as ideias calvinistas; depois, passou a despertar inquietações entre os religiosos católicos, tais como entre os padres, chefe da primeira missão jesuítica na América - Manoel da Nóbrega, o provincial da Companhia de Jesus - Luís da Grã, o provedor da misericórdia da vila de Santos - Josephe Adorno, Gaspar Pinheiro, Adão Gonsalves, José Gonsallo Monteiro, frei João Rodrigues e José de Anchieta, conhecido como irmão José.

O padre José de Anchieta descreve em suas cartas que na sua socialização, Bolés começa a “blasonar que era fidalgo e letrado”. Anchieta admite sua admiração descrevendo que com os dotes de Cointa, os demais portugueses impressionavam-se “com esta opinião e uma fácil e alegre conversação, que tem, fazia admirar-se os homens e que o estimassem”(1984, p.69).

Os padres logo perceberam que Cointa “não partilhava do mesmo pão que a doutrina dos portugueses” e que ele ameaçava as catequizações e conversões dos

portugueses e nativos ignorantes que se interessavam por suas colocações sobre as questões da fé. Entre as crônicas que descrevem como Bolés passou a ser inconveniente aos portugueses de São Vicente, Anchieta relata que ele escreveu uma breve carta ao padre Luís da Grã, dizendo quem era, os segredos que ouvia dos rabinos desde sua adolescência e do que havia aprendido através da língua sacra e dos estudos sobre a teologia, que queria praticar com o padre quando tivessem a oportunidade de se encontrar. E por esta carta e outros relatos testemunhados no seu processo,

Luís da Grã, veio logo de Piratininga a se opor à pestilência e arrancar as raízes ainda tenras deste mal, que começava a brotar. Tendo receio disto, e não sem favorecer fortasse, para indignar o padre contra si e fazê-lo suspeito, se por ventura denunciasse a seu respeito, mandou-lhe uma invectiva, cujo princípio era este: *Adeste mihi caelites, afferte gladios ancipites ad faciendam vindictam in Ludovicum Dei osorem etc* (ANCHIETA, 1984, p.70).

Cointa soube da vinda do padre Luís da Grã e logo fez uma invectiva contra ele, segundo o padre Simão de Vasconcelos, o arguindo por “dar o pão da doutrina da palavra de Deus aos portugueses, por dá-lo aos gentios contra a doutrina de S. Paulo, que primeiro manda principiar a doutrina cristã pelos que são de nossa nação, e depois pelos que são estranhos” (1943, p.133). A astúcia de Bolés, não só como questionador que era, mas para exasperar o ânimo do povo contra o padre Luís - por faltar a sua doutrina para dar aos nativos - e o ânimo do padre, para que, caso fosse repreendido ou acusado por ele, se fizessem suspeições, pode justificar as reações neutras nos depoimentos das autoridades e personagens relevantes envolvidos no seu processo.

Nas suas cartas, o padre Anchieta descreve ver a “pestilência pouco a pouco se encaixando nos corações da imperita multidão”, assustado com o posicionamento do padre Gonçalo Monteiro, que parece ter feito a primeira invectiva do padre Luís da Grã contra Jean Cointa desaparecer, se dizendo ainda - conforme o previsto de suspeições que Vasconcelos (1943, p.133) descreve - que o padre Luís o perseguia. Segundo Simão de Vasconcelos,

Determinou o herege sagaz de ir visitar ao padre, que estava noutra vila vizinha, por ver se podia, ou abrandá-lo, ou irritá-lo totalmente para seus intentos. Porem não sucedeu, porque chegou a tempo em que estava para subir ao púlpito e, vendo-o, deu-lhe tal vigor de espírito que de repente mudou a pregação e, acomodando-a ao novo ouvinte, como se muito tempo dantes a estudara ao mesmo intento, ficou suspenso o herege, tornou-se às boas e, acabada a pregação, foi praticar com o pregador familiarmente, fingindo-se em

tudo católico e dando escusas a seus ditos frívolos. Porém Grã, que entendia bem seus embustes e sabia que lavrava a peste em oculto, e que já o vulgo ignorante chegava a dizer que Bolés era homem doutíssimo, que o padre Grã não ousava disputar com ele, que o perseguia pela invectiva que lhe fizera e outras cousas semelhantes, apertou com a justiça eclesiástica e, depois de muitas exortações e protestos, acabou que se procedesse contra ele e fosse preso e remetido ao bispo da Baía. Assim se fez e dous companheiros moços e idiotas foram com ele; o quarto reduziu-se e ficou na terra, onde viveu por muitos anos, com mostras de fiel católico (1943, p.134).

E, assim, por resistir ao posicionamento do padre Gonçalo Monteiro, o padre Luís da Grã, segundo Anchieta, “mandou [Bolés] à Bahia, para que lá se conhecesse de sua causa mais largamente” (1984, p.71).

Bolés, por meio deste episódio, é intimado à prisão pelo vigário geral da vila de Santos - Gonsalo Monteiro -, e o meirinho - Antônio Lopes -, pela denúncia de Pero de La Cruz. No seu processo, publicado em 1903, é registrado que, ao receber a intimação, em nome do bispo, ele respondeu que

se ho mandaua chamar ho dito Senhor bispo por boa amizade que heria ao outro dia mas se ho mandaua prender que não queria yr que não conhecia bispo nem arcebispo nem auja de ser julgado per cleriguo nenhum nem os conhecia e depois de lhe dizerem que auja de uir prezo per elle dito monsjor foy dito que tinha feitos a el Rey e que ajmda que elle quebrara a cabeça a Jesus christo/ que lhe ouuera dagardar dous ou tres dias përa elle sayra fora o que nos trouxemos ao dito monsjor de boles prezo. Perante ho dito Senhor bispo/ e pelo dito Senhor bispo foy mandado que o leuasem a cadea ahomde foy leuado e ficou prezo⁴⁰.

Segundo Pedro Calmon, “os jesuítas mostraram quão daninho era ali, quem tanto podia ser católico imprudente como luterano disfarçado” (1951, p.287); e assim, aos 28 de dezembro de 1560, segue Jean Cointa preso para a Bahia, na mesma nau que vinha o capitão Estácio de Sá, seguindo para a Europa, a pedir reforços para a conquista do Rio de Janeiro, segundo consta nos autos de entrega⁴¹ do escrivão - Antônio Fernandez - com o meirinho - Antônio Lopes.

Quem diria, Bolés, homem douto nas letras e em assuntos da fé, que viera à Terra dos Papagaios pela promessa do episcopado na França Antártica, em que ajudou Nicolas Durand de Villegagnon a elaborar estatutos, no cárcere, pela teia da Inquisição na

⁴⁰ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.217-218.

⁴¹ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.217.

América Portuguesa. Tal situação levou o nome de Cointa às crônicas de vários personagens contemporâneos portugueses e ao título de mártir na obra de Jean Crespín (2018), revelador em dados, tais como alguns que citamos antes, que preenchem lacunas sobre as narrações dos seus feitos, causador de fatores que “dramatizam” as aventuras dos franceses e seu protagonismo na colonização do Rio de Janeiro, na expulsão dos seus companheiros liderados pelo cavaleiro de Malta, nas desavenças entre os padres Luís da Grã e Gonsalo Monteiro e nas ações da Igreja em nome do Tribunal do Santo Ofício na América Portuguesa.

No seu processo, enquanto Bolés esteve na prisão, entre os depoimentos constam relatos dos padres, dos que se diziam amigos - portugueses e franceses - e de alguns que apenas já ouviram os discursos heréticos de Bolés em oportunidades corriqueiras, além do capitão Estácio de Sá, que no seu depoimento sobre ele, deixa registrado que “*nunca lhe uio ler por liuros erretiquos e os que lya não lhe sentia neles errezia alguma e ysto quanto no nauio que ele dito monsjor hia pera o Rejno e foi perguntado pelo mais conteúdo no dito auto. dise elle testemunha que não sabja mais nada*”⁴²

Ao analisarmos os depoimentos registrados no seu processo, percebemos, como Knauss, os testemunhos revelarem que

as personalidades mais destacadas na sociedade colonial demonstravam antes proteger João de Cointa, seja pela atitude de negar as acusações, ou rejeitar a interrogação, seja por justificá-las de alguma maneira, como no depoimento dos jesuítas. Por outro lado, os depoimentos das figuras comuns e ligados ao quotidiano das populações locais afirmavam as culpas do francês (2008, p.117).

Apesar das inconveniências que as manifestações sobre as questões teológicas de Bolés causavam aos portugueses, após sua deserção aos franceses, as posturas das personalidades mais destacadas - tais como autoridades, clérigos e senhores de engenho - podem se justificar pela contribuição com as informações que encorajaram o ataque dos portugueses ao forte Coligny e ao litoral da Guanabara povoado pelos franceses e nativos Tamoios; e ainda, pelo fato de que estas personalidades dificilmente seriam envolvidas nas teias da Inquisição como réus, diferente das figuras comuns, que precisavam “garantir a si próprios, explicitando o afastamento de atitudes consideradas heréticas e colaborando

⁴² ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.219-220.

com a ação inquisitorial, burlando ao mesmo tempo qualquer envolvimento pessoal” (KNAUSS, 2008, p.117).

Nas curiosas diferenças entre os depoimentos do processo, percebemos que nem todos os testemunhos de fato ouviram Bolés expor suas ideias, inclusive o padre Luís da Grã - denunciante - que afirma ter feito a denúncia a partir da informação de Pero de La Cruz. Conforme consta no processo,

Perguntado ele testemunha pelo conteudo na pitição da deuasa que se em são visente e por a dita pitição foram perguntadas as testemunhas atrás que pelo vigairio geral lhe foy lyda e declarada se elle testemunha que neste caso ele dita testemunha tem já denunciado perante ho vigairo gonsalo monteiro da capitania de santos como Pero de La cruz disera na borda do campo perante muitas pesoas mujtas cousas escamdelosas que ouuira ao dito monsjor de boles e dise ele testemunha que se Reporta do mais a pitição e denunciação / que elle fez em uilla de santos ao vigairo gonsalo monteiro a qual esta aqui acostada a deuasa que se tirou em a uila de santos e que a ela Reporta tudo o conteudo na pitição e al não dise e o asjnou com ho dito uigairo geral e eu fernão vaaz escriuão que o escreui lujs da graam sjlvestre Lourenço mestre escolla⁴³.

O padre Luís insiste na mesma afirmação - de que Pero De La Cruz ouviu de Bolés muitas coisas escandalosas - ao solicitar ao padre Gonsalo Monteiro o auto em que ele denuncia João de Bolés, por meio dos ditos de Pero De La Cruz, e que, segundo Luís da Grã, Gonsalo Monteiro “*emquerrio e tirou huma deuasa sobre sertos errores herresjas e noujdades que se comesauão a semear pela terra*”⁴⁴. Nesta petição, Luís da Grã solicita ao vigário geral, Gonsalo Monteiro, que devolva e envie a ele as denúncias com os testemunhos dos ouvidos do processo de João de Bolés, para enviar à justiça, para que sigam com a inquirição. Anexa ao corpo do processo de Bolés, a petição de Luís da Grã deixa o mistério sobre a relação de Bolés com Gonsalo Monteiro, por fazer sumir a primeira denúncia sobre ele.

Já citado acima para descrever os motivos possíveis que afugentaram Bolés da ilha, outro depoimento que causou no processo foi o do seu dito amigo Guilherme de Laporta, que afirmava ter testemunhado momentos e conversas de *Monsjor de Boles* com Candim Fernandes, o francês Oliveiros Pinel e Diniz - também francês e criado de Bolés - e relata

⁴³ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.221.

⁴⁴ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.226.

com detalhes as opiniões de Bolés que para seus contemporâneos causavam tanto espanto e que, alguns, foram declarados pelas demais testemunhas, tais como os questionamentos sobre o poder e a não santidade do papa; as leis das escrituras do Velho e do Novo Testamento não eram mutáveis como os homens de Roma, da Alemanha e de Genebra; não há purgatório, nem inferno, e nem paraíso, e os pecadores foram lavados com o sangue que Jesus Cristo derramou na cruz; os cristãos podem comer carne nos dias de jejum da Igreja; a adoração das imagens de Jesus, de Nossa Senhora e dos santos é feita por idólatras e é determinação do Concílio, se Jesus estivesse ali, não concordaria; Deus não pediu para que clérigos nem frades não se casassem; não toma hóstia porque os sacerdotes que a preparam são pecadores, idólatras e hereges, e não há corpo de Jesus ali; que não deveriam rezar a Nossa Senhora e nem a outros santos oração nenhuma se não o *Pater Noster* a Deus; que não deviam rezar por defunto nenhum porque quando morriam, iam para o céu de Abraão onde ficariam até o dia do juízo final; que o credo deveria ser pronunciado como declaração e não como protesto; que o papa quem instituiu a quaresma; que as bulas papais eram uma falsidade; que deveriam fazer a ceia no modo que fazem os discípulos de Calvino; que deviam confessar somente a Deus e não aos clérigos, que quem é batizado e tiver fé, se salvará sem obras; e que por falas assim, não devia pedir misericórdia e nem perdão, porque era a verdade⁴⁵.

Ao ser questionado se sabia quem já havia ouvido “Monsjor de Boles” ensinar ou dizer as ditas opiniões, Guilherme de Laporta responde que muitas vezes o viu lendo a bíblia com Cantim Fernandes junto dele, e que quando alguém se aproximava, que *“deixava de ler a dita briuja e mudava ho preposjto de maneira que emtendia elle testemunha que ho timhão em pouquo por omde lhe não queria dar conta do que lya e praticava com ho dito cantim fernandez e que huma vez declarando hum paço da brivja a ele testemunha e não he lembrado se estaua ahi”*⁴⁶.

Laporta ainda registra que pela proximidade e pelo tanto que conversavam, Cantim Fernandes teria algumas das mesmas opiniões de Bolés, pois na cadeia, ao se intrometer

⁴⁵ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.247-248.

⁴⁶ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.249.

na conversa deles para perguntar algo, “*monsjor de boles e cantim Fernandes se asenauão hum ao outro como pessoas que emtendião e fazião escarneo dele*”⁴⁷.

Cantim, embora tenha enfatizado ao final do seu depoimento ser amigo, comer e beber junto do reu - João de Bolés – que os clérigos deveriam ser eleitos pelo povo e que não deveria haver mosteiros de frades e nem de freiras e nem religião porque os homens quem as inventava e que “*asy ouijra dizer per vezes que calujno e os seus decipulos e que segião a sua opinyão pregauão ho euangelho e que se chamauão ho euangelho e que se chamauão evangelistas e os que segião os papas e ha jgreja de Roma herão papistas e que asi gauaua muito e louuaua o dito joam caluino de virtuoso e santo e amigo de deus*”⁴⁸. Tais dados, embora coincidam com as posições de Bolés, se divergem dos confrontos com os seguidores de Calvino no Forte Coligny e das críticas que declarava junto a Villegagnon, segundo as crônicas dos próprios ministros com quem divergia na ilha. Cantim ainda registra que Bolés lia a bíblia de frente as casas onde pousava junto a Guilherme De Laporta, assim como também fazia na cadeia.

Em seu depoimento, Guilherme De Laporta também registra que o bretão Oliveiros Pinel, que lhes ensinava o ofício de tecelão, tinha todas as opiniões posicionadas por Bolés, pois repetia as mesmas falas acima; mas que de Diniz, o criado, nunca havia manifestado ter ou não a mesma opinião de seu senhor, porém, por ter Diniz convivido com os franceses na ilha, Laporta acreditava que sim, acrescentando no seu depoimento que só o viu manifestar algo quando Oliveiros Pinel expunha sua opinião, aconselhando muitas vezes que guardasse ela para si para que não descobrissem, para acusá-los e pendê-los, e que “*quando o dito oliueiros lhe dizia as ditas cousas lhas dizia pela lingoa franceza e que sua mulher andaua e que bem as poderia ouuir mas não sabe se as emtendia por ella não saber a lingoa franseza*”⁴⁹.

Ao final do depoimento, Guilherme De Laporta deixa registrado que além dele, Duarte Menezes e o carcereiro Antônio Fernandes também ouviram as opiniões declaradas por Bolés, que

⁴⁷ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.249.

⁴⁸ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.250.

⁴⁹ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.250.

muitas vezes vira o dito antonjo fernandes servindo de caseReiro emtrar de nojte dentro na cadea omde ho dito monsjor de boles estaua e se asentaua junto dele numa Rede e estaua muitas vezes ate a mea nojte perguntando lhe por cousas da fee e o dito monsjor de boles lhas dezia e estauão praticando muito espaço de tempo e que huma vez uira ao dito antonio Fernandes pedir por escrito sertas cousas da fee ao dito monsjor de boles dizendo que lhas deixase por escrito pera sua lembransa pêra lhe ficar pera depois que ele fose e que ho dito monsjor de boles se lhe deu alguma cousa por escrito foy mujto pouqua cousa e que o dito antonio fernandes hera mujto continuo em lhe perguntar cousas da fee e em lhe ouujr as cousas açjma ditas e que tambem estaua persente quando o dito monsjor de boles as dezua jacome pinheiro e pedro escrauo da graça da uilla e cantim fernandes e outros prezos que estauão na cadea de que não he lembrado⁵⁰.

Sobre o depoimento de Diniz Feauses, seu criado, além de descrever o tempo de “tres anos pouquo mais ou menos que ele testemunha serue ao dito monsjor de boles (...) e ele lhe da o neçesario”, apenas relata alguns dos feitos que as outras testemunhas já haviam declarado ter ouvido antes de Bolés, tais como

que não havia dauar ahi jmagens de jesu cristo nem da crus nem dos santos porque deus não mandara que ouuese e que hera ydrolatar adoralas (...) que uira per muitas vezes a monsjor de boles comer carne as sextas feiras e sabados e dias da coResma e que não gardauão la (...) porque deus não defendia (...) Rogase quem quisesse aos santos que ele não auja de Rogar se não a deus porque hera mais serto Rogar a deus que aos santos⁵¹.

Entre os que conviveram com João de Bolés em São Vicente e na sua trajetória na cadeia, percebemos a conexão de personagens de ocupações, saberes e funções diferentes naquela sociedade; e estes são os depoimentos que mais despertam atenção no seu processo, quer pela diferença de argumentos, quer pelas relações que diziam ter com ele e, especialmente, por contribuírem para novas percepções sobre sua personalidade.

O polêmico francês nos autos da Inquisição portuguesa, mesmo sendo erudito entre seus contemporâneos, como já citado acima, por vezes questionou Villegagnon sobre certas opiniões da fé; devido à divergência religiosa que instabilizava as concepções sobre o cristianismo - influenciado pelas correntes que Inácio de Loyola, Martinho Lutero e João Calvino lideravam sob o estímulo de outros pensadores do momento - Cointa era

⁵⁰ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.250-251.

⁵¹ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.252.

movido por sua curiosidade e “por um projeto desgarrado de ordens coletivas e estruturas sociais, em busca de um espaço próprio de mobilidade social” (KNAUSS, 2008, p.150).

Em um tempo em que a religião influenciava tudo na vida dos homens, “de tudo o que os ultrapassa e de tudo o que os une, de suas grandes paixões, de seus pequenos interesses, de suas esperanças e de suas fantasias” (FEBVRE, 2009, p.51), através do forte vínculo que mantinha com o Estado, Bolés também despertou a atenção dos agentes do Santo Ofício, e nas teias da Inquisição, assim como na trajetória da França Antártica, também escreveu sua história, inclusive ao optar por fazer a defesa do seu próprio processo, do qual o fim ainda se faz incógnita, pelas vagas fontes conhecidas.

Aos 8 de maio de 1563, em Salvador da Bahia de Todos os Santos, conforme registrado no processo de Jean Cointa, foi dada uma carta de traslado do bispo D. Pedro Leitão ao escrivão Francisco da Luz para que o mesmo levasse “*desboulest françes da prisão domde estãa com as cullpas que delle ouuer aos senhores jnquisidores apostollicos do arcebispado de Lisboa prezo a bom Recado pelas ditas culppas serem tocantes ha nosa santa fee e a santa ymquição*”⁵².

Bolés, em seu processo, não confessou ter dito que a Igreja de Roma enriquecia à custa da inocência dos seus fiéis, que os santos têm falsa santidade, que as bulas papais e as cartas de indulgências são mentirosas e abusivas, que negava a existência do purgatório, que rejeitava o celibato aos padres, que lia livros hereges e que mostrava-se favorável aos protestantes, pelos quais fora acusado⁵³; não pediu perdão e nem misericórdia, mas pediu que fosse levado para ser julgado pela Santa Inquisição de Lisboa, e assim, depois de quatro anos, fora feito⁵⁴.

Após esse traslado, permaneceu quase um ano preso em Portugal. Depois dos dados acima detalhados sobre seu percurso, os inquisidores decidem que

recebem o Reo ha reconciliação, e vnião da santa madre jgreja como pede. E lhe mandão que abjure seus hereticos errores em forma e em pena e penitencia delles lhe assignão carcer pello tempo que parecer aos Jnquisidores somente o qual carcer seraa naquella parte e lugar que lhe seraa assignado e nelle seraa instructo nas cousas que cumprem pêra saluação na mesa diante dos

⁵² ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.267.

⁵³ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.255.

⁵⁴ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.255.

jnquisidores e seus officiaes, e ahy seraa absoluto in forma ecclesiae da dicta excommunhão mayor, que encorreio. E se confessaraa as três pascoas do anno e nellas receberaa o setimo sacramento de conselho do seu confessor que isso mesmo lhe seraa assignado e Resaraa os sete psalmos penitenciaes em todalas quartas e sextas feiras da somana per tempo de hum ano com suas preces e ladainhas e mais orações fazendo todos os mais autos de bom e catholico cristão e se guardaraa muito da comonicação de pesoas suspectas, e que lhe possão causar damno a sua alma nas cousas da fee. E da mais pena e penitencia publica, e ordinaria que pello caso merecia o releuão, auendo respecto ha qualidade do dicto caso e de como passou. e assy aa qualidade da dicta confissão e de sua pessoa, e ser estrangeiro e do lugar onde cometteo as dictas culpas. Com outras considerações que nisso se ouuerão e não sairaa do Regno sem licença dos jnquisidores⁵⁵.

A sentença desta versão sobre o fim do processo inquisidor que sofreu Bolés foi registrada pelo escrivão Antônio Rodrigues e publicada na Casa do Despacho da Santa Inquisição de Lisboa, aos 12 de agosto de 1564, pelo inquisidor Ambrosio Campelo.

Concluímos este texto retomando o percurso de João de Bolés: um francês que partiu da Europa no período da Reforma - pouco antes de eclodirem as guerras religiosas -, da invenção da imprensa - certamente promissora para o seu perfil -, que fora protagonizar as polêmicas querelas sobre a fé com os franceses - que influenciaram nos rumos do projeto França Antártica -, com os jesuítas portugueses, que caíra nas malhas da Inquisição, sua trajetória e desdobramentos na prisão e o fim do seu processo. Jean Cointa foi um homem do seu tempo, e por sua vez, direta e indiretamente, com sua personalidade, contribuiu para os acontecimentos dos meios nos quais viveu.

Referências Bibliográficas

ABN. **Documentos relativos a Mem de Sá, governador-geral do Brasil**. Rio de Janeiro: 1905. Vol. 27, 1905.

ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308.

ANCHIETA, José de. **Minhas Cartas Por José de Anchieta**. Do Ir. José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laínes, Roma. São Vicente, 1º de junho de 1560. Edições Loyola. São Paulo: Melhoramentos, 1984.

CALMON, Pedro. **História do Brasil**. Vol.1. 2º edição. São Paulo: Editora Nacional, 1951.

⁵⁵ ABN. **Processo de João de Boles e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)**. Rio de Janeiro, 1903-1904. Vol. 25. p. 215-308. p.293-294.

CRESPIN, Jean. **Histoire des Martyrs: Persecutez et Mis a Mort Pour La Vérité de l'Évangile, Depuis le temps des Apostres Jusques À Présent (1619)**. Vol.1. Londres: Editeur Forgotten Books, 2018.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: A religião de Rabelais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KNAUSS, Paulo. **No rascunho do Novo Mundo: os espaços e os personagens da França Antártica**. História. 2008, vol.27, n.1, pp.143-153.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. Terceira edição, revista por Capistrano de Abreu e Rodolpho Garcia. São Paulo, Cayeiras-Rio: Melhoramentos, 1918.

VASCONCELLOS, Simão de. **Vida do Venerável Padre José de Anchieta**. Vol.I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

EMBAIXADA A TAMERLÃO (1406) E AS CARACTERÍSTICAS DAS VIAGENS NA BAIXA IDADE MÉDIA

DA SILVA, Sofia Alves Cândido⁵⁶
DOS REIS, Jaime Estevão⁵⁷

Resumo: A Idade Média configura-se como um período em que ocorreram diversas produções no campo das Letras e das Artes. Dentre estas, destacamos o gênero literário Literatura de Viagens, no qual os homens medievais narravam seus deslocamentos, motivados tanto por motivos religiosos (peregrinos), quanto por motivos relacionados com a troca e venda de produtos (mercadores), como para guerrearem e buscarem aventuras (cavaleiros), bem como para administrarem suas terras e estabelecerem contatos diplomáticos (reis, nobres e embaixadores). Portanto, o homem do medievo é considerado como *homo viator* pela historiografia, devido ao seu caráter de indivíduo que empreende viagens. Com isso, a partir da leitura do livro de viagens intitulado *Embaixada a Tamerlão* (1406), foi possível observar alguns elementos essenciais para que uma viagem fosse realizada na Baixa Idade Média. Sendo assim, nesta comunicação destacaremos quais eram os perigos, riscos e necessidades enfrentados pelos viajantes medievais. Além disso, também será apresentado como estes homens efetivavam seus deslocamentos pelas vias terrestres e marítimas. Dessa forma, o enfoque desta apresentação será uma discussão acerca dos meios necessários para a realização dos deslocamentos no contexto da Europa medieval.

Palavras-chave: Deslocamentos; Idade Média; Literatura de Viagem.

Introdução

A partir da compreensão de que a Idade Média configurou-se como um período histórico em que houve uma diversidade de produções nos campos das Letras e das Artes, é possível discorrermos acerca da Literatura de Viagem. Apesar de este gênero literário ter grande expressão no medievo e na Idade Moderna, esse trabalho teve como enfoque as produções dos livros de viagens medievais em um primeiro momento. Posteriormente, de modo mais específico, trataremos apenas do livro *Embaixada a Tamerlão* (1406), no qual é possível observarmos algumas características das viagens na Baixa Idade Média.

Antes de abordarmos a Literatura de Viagem em si, devemos compreender os homens medievais enquanto homens que se deslocavam de maneira intensa, uma vez que,

⁵⁶ Graduanda em História – UEM, Pesquisadora do Laboratório de Estudos Medievais – LEM.

⁵⁷ Doutor em História – UNESP, professor associado da Universidade Estadual de Maringá – UEM, Coordenador do Laboratório de Estudos Medievais – LEM, docente filiado ao Programa de Pós-Graduação em História (PPH).

ao observarmos quem realizava as viagens é possível entender de modo mais amplo as viagens. Com isso, podemos realizar um trabalho de afunilamento, no qual partimos de uma ideia ampla das viagens e dos viajantes na Idade Média e evidenciamos os deslocamentos e os homens que os realizavam na Baixa Idade Média.

Devido a grande quantidade de deslocamentos realizados pelos homens medievais, estes foram caracterizados como *homo viator*, aqueles que seguem um caminho. Segundo José Ángel García de Cortázar (1994), estes caminhos podem ser classificados em: físicos, imaginários e simbólicos. Estas três qualidades, em diversos momentos, convergiam no homem medieval, que se movimentava para realizar algum tipo de comércio em feiras (físico), praticava a leitura de alguns exemplares em busca de conhecimento (imaginário) e apresentava certo desapego de suas terras, devido à ideia de “viagem” ao céu e/ou ida ao paraíso (simbólico).

Entretanto, a característica supracitada sofre uma evolução – que acompanha a sociedade medieval – no sentido de que há uma “[...] paulatina desagregação dos três elementos, com o distanciamento do sujeito e dos objetos de sua atenção. [...] passa-se do movimento à quietude. Da peregrinação à estabilidade” (CORTAZAR, 1994, p. 12). Isso ocorre devido ao processo de mudança na sociedade das três ordens – *laboratore, oratore, bellatore* –, uma vez que grupos como os mercadores e os burgueses iniciam um processo de solidificação frente a um período de forte estratificação social. Dessa forma, há certa diminuição das viagens realizadas por diversos grupos e um aumento das viagens realizadas pelos mercadores.

Outro fator que pode ser ressaltado é a formação, disseminação e a constituição das cidades medievais. Tal relevância ocorre, segundo Jacques Le Goff (1992), pois as cidades assumem diversos papéis, como o econômico, o cultural e até mesmo de segurança. Sendo assim, há uma diminuição na necessidade dos deslocamentos até feiras longínquas, que eram motivados pela venda, por exemplo, das pequenas produções e realizado para a compra de artigos comuns (ferramentas, produtos alimentícios, roupas, etc.).

Com isso, é possível observar que as razões para a realização das viagens também se alteram. Dessa forma, os deslocamentos com pretextos religiosos, caracterizados como viagens de peregrinação, são volumosos até o século XII. A mudança ocorre, neste caso,

não no destino, pois os viajantes ainda dirigem-se aos locais com relíquias e para os santuários. Entretanto, o caráter da viagem passa a ser mais turístico do que de peregrinação, sendo que ser peregrino consistia em realizar um empreendimento que englobava, de certa forma, o sofrimento, e os motivos para tal são religiosos e de devoção.

Sendo assim, eram comuns as viagens religiosas, realizadas por peregrinos, e os percursos efetivados por mercadores, devido ao fator comercial. Apesar das mudanças nas viagens ocorridas na Idade Média, podemos elencar algumas causas – que serão mais exploradas ao decorrer do texto –, para que os deslocamentos fossem realizados e por quem estes eram empreendidos.

A partir de algumas dessas viagens foram redigidos livros, os quais apresentavam em sua narrativa o itinerário percorrido pelos viajantes. Dessa forma, tais obras foram aglutinadas em torno da Literatura de Viagens. Esta modalidade é considerada um gênero literário de ampla produção e disseminação na Idade Média, uma vez que, como supracitado, o homem medieval pode ser caracterizado como *homo viator*. Como exemplo da grande difusão deste gênero, podemos citar o livro *Viagens de Jean de Mandeville*, produzido entre os séculos XIV e XV, o qual foi traduzido para diversas línguas e tornou-se uma das obras mais publicadas nos anos finais da Idade Média.

Devido à heterogeneidade do grupo que compõe os homens considerados “viajantes medievais”, as produções dos relatos de viagens destes viajantes também são heterogêneas, tanto no sentido da temática, como nos modos utilizados pelos autores para redigirem seus livros. Sendo assim, a Literatura de Viagem – enquanto gênero literário – aglutina obras que, em um primeiro momento, parecem díspares entre si. Porém, é possível elencarmos algumas características que os livros de viagens medievais possuem em comum, as quais permitem classificar tais fontes no gênero em questão.

De acordo com Miguel Ángel Pérez Priego (1984), são elementos constitutivos do gênero: o itinerário, componente estrutural fundamental, que articula a narrativa; uma ordem cronológica, que confere legitimidade e verossimilhança à viagem; uma ordem espacial, associada ao itinerário, pois, há a descrição do espaço que foi percorrido; a presença de *mirabilia*, que pode ser definida, segundo Le Goff (2015), como o termo em latim que indica o que hoje nós chamamos de “o maravilhoso”; por fim, a redação da obra

ocorre em primeira pessoa, com ênfase nos fatores externos e não em elementos pessoais do autor.

A partir das características supracitadas, podemos observar que algumas destas propriedades também são encontradas em outros gêneros, como nas biografias e nas crônicas. Em decorrência desta constatação, Paula Cristina Ribeiro da Rocha de Moraes Cunha (2012) apresenta a Literatura de Viagem como um gênero fronteiro. Entretanto, alguns elementos distanciam tais gêneros literários. Uma vez que, nas crônicas há o predomínio do relato de feitos e sucessos da personalidade em questão, com isso estaria subordinada à função descritiva inerente ao caráter informativo. Já nas biografias, podemos observar uma distinção mais clara, pois, os processos de evolução narrativa se concentram no desenvolver de uma única pessoa.

Segundo José Antonio Ochoa Anadón (1990), após atribuímos as características ao gênero literário e com isso, enquadrarmos as obras na tipologia Literatura de Viagem, podemos subdividir os livros classificados em duas categorias, as literaturas reais e as imaginadas. A primeira consiste na elaboração de uma narrativa, na qual a viagem foi realizada de fato por um ou mais viajantes. Sendo assim, é descrito pelo autor um itinerário que foi realmente percorrido, podendo ser citado como exemplo o *Livro das Maravilhas*, de Marco Polo. Já a segunda categoria é redigida por um autor que, a partir de um amplo repertório de textos a respeito de viagens e até mesmo sobre geografia, consegue unir diversas informações e compor um relato de viagem. Dessa forma, o trajeto descrito não foi realizado fisicamente pelo autor, esse é o caso do livro já citado, *Viagens de Jean de Mandeville*.

Sendo assim, é a partir da Literatura de Viagens produzida no medievo que fomos capazes de observar algumas características das viagens empreendidas na Baixa Idade Média. Com isso, elencamos *Embaixada a Tamerlão* (1406) como obra norteadora, uma vez que esta enquadra-se na tipologia Literatura de Viagem. O livro foi redigido por Ruy González de Clavijo e narra a viagem de uma embaixada formada por Enrique III, soberano de Castela e Leão. O itinerário destes viajantes começa em Cadiz e termina em Samarcanda. Tal empresa foi proposta, pois Enrique III buscava estabelecer acordos diplomáticos com Tamerlão, imperador mongol.

Desse modo, a narrativa castelhana apresenta diversas passagens nas quais são descritos os elementos necessários para que uma viagem fosse realizada nos anos finais da Idade Média, visto que a obra foi redigida em 1406 e narra um percurso realizado por Ruy González de Clavijo (autor da obra), Frade Alonso Páez de Santa María e Gómez de Salazar, entre os anos de 1403 e 1406. Além destes três homens que são apresentados na obra, também compunham a embaixada cerca de catorze homens, responsáveis pelo transporte dos presentes enviados por Enrique III a Tamerlão.

Objetivos

Buscamos observar as características das viagens realizadas na Baixa Idade Média a partir da literatura de viagens, mais especificamente do livro *Embaixada a Tamerlão* (1406). Ao situarmos os elementos necessários para realizar uma viagem no medievo, procuramos compreender os perigos enfrentados por estes homens que empreendiam tais deslocamentos e os cuidados necessários para que uma viagem fosse realizada. Com isso, elencamos quais eram os meios de transporte utilizados, com enfoque nas conduções apresentadas na narrativa castelhana, tanto pelas vias terrestres como pelas marítimas.

Referencial Teórico

Como embasamento teórico, são utilizados preceitos da História Cultural, uma vez que, a partir de um debate historiográfico, pautamos as características das viagens na Baixa Idade Média em uma fonte primária. Dessa forma, buscamos compreender, como defendido por Roger Chartier (2002), o modo como tal realidade social foi construída, apresentando certa diferença entre as viagens ocorridas na Idade Média.

A despeito da realização de um resgate das viagens na Idade Média como um todo, nosso enfoque recai sobre os deslocamentos nos séculos finais do medievo. De acordo com Lucien Febvre,

A história faz-se, sem dúvida, com documentos escritos, quando eles existem; e, até mesmo, na sua falta, ela pode e deve fazer-se. A partir de tudo o que a engenhosidade do historiador pode lançar mão para fabricar seu mel, na falta de flores usuais. Portanto, a partir de palavras e sinais; de paisagens e pedaços de argila; das formas de campos e de ervas daninhas; dos eclipses de lua e das

coleiras de parelha; da perícia de pedras feitas por geólogos e da análise de espadas metálicas feitas por químicos. Em suma, a partir de tudo o que, pertencente ao homem, depende e está a serviço do homem, exprime o homem, significa a presença, a atividade, as preferências e as maneiras de ser do homem (1953, p. 428).

No entanto, para compreendermos tal período, foi necessário realizarmos um trabalho de contextualização, tanto a respeito da tipologia da fonte, quanto das questões acerca do contexto a qual a obra castelhana estava inserida no momento de sua produção. Para isso, foram utilizados textos de autores comentadores, como Philippe Wolff (1988), Elisa Ferreira Priegue (1994) e José Ángel García de Cortázar (1994).

Metodologia

Para a resolução dos objetivos foram realizadas diversas leituras. Dentre elas, destaca-se o enfoque na obra castelhana *Embaixada a Tamerlão* (1406). A partir do fichamento desta fonte, foram lidos textos de autores comentadores que auxiliaram na análise e compreensão do livro redigido por Ruy González de Clavijo. Além disso, tais textos forneceram bases acerca do contexto de redação do relato, bem como, a respeito da tipologia de fontes à qual ele faz parte.

Em um terceiro momento, entrelaçamos as duas primeiras etapas e, com isso, foi possível redigir um texto síntese, o qual aglutina elementos da fonte castelhana e informações contextuais. Sendo assim, a natureza deste trabalho pode ser descrita como teórica.

Desenvolvimento

Os deslocamentos na Idade Média, em geral, eram realizados motivados pelas guerras e em razão das crenças religiosas. Sendo assim, a imagem comum do viajante no medievo é a dos peregrinos e dos cruzados. Os primeiros, segundo José Ángel García de Cortázar (1994), empreendiam uma viagem que era realizada de modo individual ou coletivo, que tinha como destino algum local santo, como Santiago de Compostela ou Jerusalém, dessa forma, tinham motivações religiosas.

Além disso, a categoria “peregrinos” era composta por um grupo heterogêneo de indivíduos. Ou seja, poderiam ser considerados peregrinos: reis, nobres, mercadores, camponeses, artesãos, desde que estes homens percorressem caminhos pautados na fé e na devoção. Entretanto, os motivos para que uma peregrinação ocorresse poderiam ser distintos, sendo que a maioria era promovida por razões pessoais. Dessa forma, são motivadores: a busca por milagres, o cumprir de alguma promessa e até mesmo o desejo por purificação.

Já os cruzados, também podem ser incluídos na categoria dos peregrinos, uma vez que, tinham como destino Jerusalém e possuíam um caráter penitencial em seu deslocamento. As razões de tal empreendimento também são próximas aos pretextos dos peregrinos desarmados, pois eram embasadas na busca de indulgências, que haviam sido fornecidas pelo papa Urbano II.

Entretanto, podemos observar que havia uma maior quantidade de viajantes na Idade Média, que não remetiam apenas ao caráter peregrino das viagens. Sendo assim, foram viajantes no medievo: mercadores, camponeses, reis, senhores feudais, clero e até mesmo estudantes. Sendo que as viagens empreendidas por eles possuíam causas distintas.

Elisa Ferreira Priegue (1994) sintetiza o porquê destes homens medievais se deslocarem. Dessa forma, os mercadores realizavam suas viagens para que comercializassem os produtos que estavam em sua posse. Já os camponeses, dirigiam-se a feiras e mercados para venderem os excedentes de suas produções e comparem provisões.

Os reis, senhores feudais e os membros do clero colocavam-se em movimento devido ao caráter itinerante das administrações na Idade Média, sendo assim, viajam para controlar os territórios e pessoas que estavam sob suas respectivas tutelas. Os estudantes, por sua vez, empreendiam as viagens para adquirirem conhecimento em regiões que eram consideradas expoentes no ensino, pois, é característica do medievo a existência de “polos” de aprendizagem.

Contudo, a partir da sedentarização do homem medieval, promovida em grande parte pelo apogeu das cidades, as viagens e os viajantes na Baixa Idade Média adquiriram um caráter mais específico. Com isso, a imagem de quem eram os viajantes passa dos

peregrinos e cruzados para os mercadores. Isto ocorre, como defendido por Philippe Wolff (1988), devido ao avanço promovido nas áreas de cultivo, fabricação, transportes e nos negócios.

Sendo assim, as viagens “menores”, exemplificada pelas realizadas por camponeses, tornam-se diminutas quando comparadas às grandes viagens promovidas pelos mercadores, que aumentaram a quantidade de produtos transportados e conseqüentemente, houve um aumento no volume dos deslocamentos com razões comerciais.

Outras áreas na Baixa Idade Média também apresentaram um aumento nas viagens, como por exemplo, os empreendimentos realizados por motivos políticos, como é o caso do itinerário narrado em *Embaixada a Tamerlão* (1406). Uma vez que, Ruy González de Clavijo, autor da obra, discorre acerca de uma viagem pautada em razões diplomáticas, pois Enrique III (soberano de Castela e Leão) buscava firmar acordos com Tamerlão (imperador turco-mongol), para que fossem cooptados auxílios e recursos contra os turco-otomanos, os quais estavam constituindo um império e, conseqüentemente, ameaçando a hegemonia cristã no Oriente Próximo (representada pelo Império Bizantino).

Além disso, ao final da Idade Média, foram ampliadas as viagens, conseqüentemente as guerras, que tinham como finalidade a conquista de territórios, uma vez que, estavam sendo delineadas as fronteiras dos reinos que, posteriormente, formariam os Estados Nacionais na Idade Moderna. Devido à melhora nos transportes, também era possível a realização de pequenas viagens para a resolução de conflitos, como é o caso narrado em *Embaixada a Tamerlão* (1406), no qual João VII navega pelo mar Egeu, da ilha de Metellin à Tessalônica, para reconquistar esta última região, que havia sido tomada de seus domínios por seu tio, Manuel II.

Independente de quem estava se deslocando, desde peregrinos a mercadores, os meios para que as viagens fossem realizadas dependiam das informações obtidas previamente acerca das regiões que seriam enfrentadas. Com isso, podemos ressaltar a disparidade no uso dos mapas, que aumentaram sua frequência de fabricação e utilização na Baixa Idade Média. Isto ocorreu principalmente devido aos avanços tecnológicos,

representados, por exemplo, pela imprensa, que permitiram a disseminação de conhecimentos geográficos.

Contudo, de acordo com Elisa Ferreira Priegue (1994), nos séculos XIV e XV não havia uma cartografia terrestre minimamente funcional, que representasse as populações e os caminhos que as comunicavam. Entretanto, segundo a autora, nestes mesmos séculos “[...] foram elaborados excelentes mapas de navegação para o uso de navegadores” (1994, p. 48). Sendo assim, podemos observar que durante a Baixa Idade Média foram produzidos mapas, mas em sua maioria eram destinados aos deslocamentos por vias marinhas.

Como supracitado, as rotas e itinerários traçados dependiam de informações obtidas previamente. Uma vez que, era interessante, antes da realização das viagens, compreender quais eram as melhores estações para atravessarem determinadas áreas, quais eram os povos que habitavam as regiões pelas quais seria necessário passar e se eles eram hostis ou amigáveis, quais eram os melhores trajetos, onde estavam situadas as paradas para reabastecimento, dentre outras informações. Com isso, a produção de obras classificadas como Literatura de Viagem se mostrava relevante para os homens medievais, já que poderiam ser utilizadas como guias, que ensinavam a respeito dos elementos comentados anteriormente.

Após reunir informações, os viajantes preparavam a viagem. Sendo assim, organizavam os instrumentos (armas e materiais para acampamento) necessários para enfrentarem o itinerário proposto, além de dinheiro, bem como, os carregamentos que levariam consigo. Esta última preparação pode ser exemplificada pelo transporte dos presentes enviados por Enrique III a Tamerlão, descritos na obra *Embaixada a Tamerlão* (1406).

Os meios de transporte utilizados pelos homens medievais para realizarem suas viagens podem ser divididos em dois grupos: os utilizados em empreendimentos terrestres e os usados em deslocamentos por vias marítimas. De acordo com Priegue (1994), as viagens por terra eram em sua maioria efetivadas a pé, com o auxílio de algum animal equino no carregamento das cargas.

A montaria de animais nos percursos não era usual, pois os cavalos eram caros de se obter e também era necessário gastar um grande montante de dinheiro para sua

alimentação. Na obra *Embaixada a Tamerlão* (1406), Ruy González de Clavijo narra, durante o percurso realizado entre Pera e Trebizonda, determinado momento em que os viajantes tentam conseguir cavalos para transporte.

[...] se os turcos conseguissem fornecer cavalos para transportarmos nossos produtos nós pagaríamos a eles um bom aluguel. A isto, os turcos responderam que nós poderíamos ter os cavalos no dia seguinte, mas não para este dia, prometendo enviar mensageiros para as aldeias ao redor e, portanto, tudo deveria ser arranjado (GONZÁLEZ DE CLAVIJO, 2006, p. 54).⁵⁸

Para as viagens em rotas terrestres, na Idade Média já existiam alguns carros utilizados para a locomoção, entretanto, devido aos terrenos acidentados, não eram tão recorridos, sendo empregados com maior frequência em regiões do antigo Império Romano, uma vez que, nestas áreas houve a pavimentação de vias.

Nos mares, era comum a utilização de embarcações de pequeno e grande porte, dependendo do trajeto realizado e da disponibilidade na região em que os viajantes estavam. Na obra castelhana podemos observar a presença de Galés, Carracas, Galiotes e pequenas embarcações em diversas passagens do relato redigido por Ruy González de Clavijo. Sendo que, os embaixadores, diversas vezes optaram por capitães genoveses, pois este povo era conhecido por sua cultura navegante.

Além disso, devido à formação e fixação dos mercadores enquanto categoria relevante na Baixa Idade Média, diversas embarcações eram comerciais. Com isso, era comum que as viagens fossem realizadas nestes barcos junto às mercadorias. Dessa forma, a viagem ficava à mercê das ancoragens realizadas para a compra e venda dos produtos que estavam sendo carregados. Isto pode ser observado em *Embaixada a Tamerlão* (1406), quando os viajantes ancoram na ilha de Malaga.

Sexta, que era dia 25 de Maio, quando o dia amanheceu limpo nós nos encontramos em Malaga, e ancoramos neste porto. Aqui o navio permaneceu aquele dia, também Sábado, Domingo, Segunda e a Terça subsequente, porque o capitão teve que desembarcar alguns jarros de azeite de oliva e outras mercadorias (GONZÁLEZ DE CLAVIJO, 2006, p. 14).⁵⁹

⁵⁸ [...] if the Turks would supply horses to carry our goods thither we would pay them a goodly hire. To which the Turks answered that we could have horses for the morrow but not for that day, promising to send messengers to the villages round about and thus all should be arranged (GONZÁLEZ DE CLAVIJO, 2006, p. 54).

⁵⁹ Friday which was the 25th day of May, when the day dawned clear we found ourselves off Malaga, and cast anchor in this port. Here the ship remained that day also Saturday, Sunday, Monday and Tuesday following, by reason that the captain had to disembark certain jars of olive oil and other merchandise (GONZÁLEZ DE CLAVIJO, 2006, p. 14).

Acerca dos perigos que afligiam os viajantes, podemos elencar os relacionados aos climas extremos, que poderiam ocorrer tanto nas viagens por vias terrestres quanto por vias marítimas. Sendo assim, o mau tempo (chuvoso), por exemplo, poderia atrapalhar as embarcações, ocasionando naufrágios ou atrasar as viagens a pé, pois era comum acontecerem deslizamentos nas rotas percorridas pelos homens medievais.

Com isso, é possível encontrar no gênero Literatura de Viagens, dicas dos autores para os próximos viajantes, como observamos em *Embaixada a Tamerlão* (1406) no momento em que os viajantes naufragam a embarcação que haviam “fretado” para atravessar o Mar Negro. Isto ocorreu, uma vez que, os embaixadores tentaram realizar a viagem no inverno, estação a qual o Mar Negro não é propício a navegações.

Outra problemática enfrentada pelos homens que se deslocavam no medievo refere-se às questões de saques e roubos. No mar eram efetivados por piratas e em terra por saqueadores. Dessa forma, era aconselhado que as viagens por terra fossem realizadas em grupos ou em caravanas. Philippe Wolff (1988) comenta que nas questões relativas à pirataria e ao corso (guerras entre embarcações) “[...] era possível premunir-se contra esses riscos através da formação de comboios, acompanhados de navios de guerra. Em geral isso era muito eficaz” (WOLFF, 1988, p. 152).

Além disso, também havia o risco do itinerário dos viajantes cruzar uma determinada região dominada por inimigos, este fato ocorria principalmente nas viagens por vias terrestres. Sendo assim, era comum a contratação de guias locais para que os territórios inimigos fossem contornados, ou tentavam evitar tais localidades ao planejarem o roteiro. Tal hostilidade pode ser observada quando os enviados de Enrique III, ao naufragarem no Mar Negro, foram levados pela maré para uma ilha sob domínio turco. Para sobreviverem, os viajantes mentiram acerca de suas origens, afirmando que eram genoveses.

Considerações Finais

As viagens sempre ocorreram na Idade Média, por isso é possível categorizar o homem medieval como *homo viator*. Entretanto, houve uma alteração nos viajantes, ou seja, em quem empreendia e realizava a viagem. Com isso, ao utilizarmos *Embaixada a*

Tamerlão (1406) como base da discussão acerca das características dos deslocamentos na Baixa Idade Média, fomos capazes de exemplificar com trechos da obra certos elementos que representavam particularidades das empresas realizadas nos anos finais do medievo.

A obra castelhana, *Embaixada a Tamerlão* (1406), pode ser utilizada como representação das peculiaridades dos deslocamentos presentes na Baixa Idade Média, pois foi produzida neste período e narra uma viagem que partiu de Cadiz (nos domínios de Enrique III) e teve como destino Samarcanda (capital do Império Timúrida, atualmente situada no Uzbequistão). Sendo assim, devido ao trajeto do itinerário, os embaixadores enviados por Enrique III percorreram caminhos que perpassavam por diversos reinos e impérios. Dessa forma, tiveram contato com distintas maneiras de deslocamento, a depender dos meios disponíveis e possíveis. Além disso, os viajantes também presenciaram diferentes acontecimentos que podem ilustrar como as viagens eram empreendidas na Baixa Idade Média.

Referências Bibliográficas

ANADÓN, José Antonio Ochoa. El valor de los viajeros medievales como fuente histórica. **Revista de literatura medieval**. Madrid, n. 2, p. 85-102, 1990.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Ed. Difel, 2002.

DA CUNHA, Paula Ribeiro Cristina. Apontamentos Teóricos sobre Literatura de Viagens. **Caracol**, n. 3, p. 152-174, jan-jun. 2012.

FEBVRE, Lucien. Ver uma outra história. In____. **Combates pela história**. Paris: Armand Colin, 1953.

GARCÍA DE CORTAZÁR, José Ángel. El Hombre Medieval como “Homo Viator”: Peregrinos y viajeros. **IV Semana de Estudios Medievales**. Najera, 1993. Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, p. 11-30, 1994.

GONZÁLEZ DE CLAVIJO, Ruy. **Embassy to Tamerlane: 1403 – 1406**. The Broadway Travellers: Abingdon, 2006.

LE GOFF, Jacques. **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Edições 70: Lisboa, 2015.

LE GOFF, Jacques. **O Apogeu da Cidade Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Estudio literario de los libros de viajes Medievales. **EPOS**: Revista de filología. Madrid, n.1, p. 217-239, 1984.

PRIEGUE, Elisa Ferreira. Saber viajar: arte y técnica del viajen en la edad media. **IV Semana de Estudios Medievales**. Najera, p. 45-69, 1994.

WOLFF, Philippe. **Outono da Idade Média ou Primavera dos Tempos Modernos?** Martins Fontes: São Paulo, 1988.

CONTROLE E SELEÇÃO:

Os Imigrantes Indesejáveis no Governo Vargas (1940-1945)

DEBASTIANI, Jesiane⁶⁰

Resumo: No momento em que Getúlio Vargas assumiu a presidência do país, a política imigratória brasileira passou por grandes modificações, inicialmente visto como um país de “portas abertas” aos estrangeiros, iniciava-se no Brasil um período de maior controle e seleção aos imigrantes que chegavam ao território brasileiro. Muitos estrangeiros, através de critérios eugênicos, passaram a serem considerados desejáveis, principalmente os europeus brancos essenciais para o processo de branqueamento da população brasileira, enquanto que muitos imigrantes eram vistos como indesejáveis para a formação do povo brasileiro, com isso eram proibidos de vir ao Brasil. A presente comunicação tem como objetivo analisar os critérios utilizados para a seleção dos imigrantes indesejáveis como também a política imigratória brasileira destinada a estes estrangeiros durante o Governo Vargas, mais precisamente durante os anos de 1940 a 1945, período em que a imigração passou a ser cada vez mais controlada, momento também em que o país estava sob o governo do Estado Novo.

Palavras-chave: Governo Vargas; Imigração; Seleção; Indesejáveis.

Introdução

A política imigratória brasileira sempre buscou e incentivou a vinda de imigrantes para o país, como mão de obra e também como fator primordial para a composição racial da população brasileira. Ao longo de sua história, a política imigratória deu preferência ao imigrante branco europeu. No século XIX, existia a preocupação em exercer certo controle daqueles que entravam no país, que perdurou até a década de 1920. Com o início do governo Vargas, o Estado intervencionista passou a endurecer cada vez mais as restrições aos imigrantes através de legislação específica.

Com o fim do tráfico de escravos (1850), os fazendeiros, ao se depararem com a escassez de mão de obra, passaram a cogitar a ideia de importarem trabalhadores imigrantes para o trabalho na lavoura exportadora. Por outro lado, debatia-se também a vinda de imigrantes para a constituição de núcleos coloniais. Cabe ressaltar que mesmo antes do fim do tráfico de escravos havia o incentivo para a vinda de estrangeiros, mas com pouco êxito em termos numéricos.

⁶⁰ Mestra em História pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Unesp-Assis.

A primeira tentativa para promover a imigração foi através do Sistema de Parceria implantado pela iniciativa particular de Nicolau Campos Vergueiro. Entretanto este sistema começou a apresentar diversos problemas como o endividamento dos imigrantes e o fato de muitos fazendeiros estarem acostumados a lidarem com o trabalho escravo.

Devido aos inúmeros problemas apresentados pelo Sistema de Parceria, surgiu o regime Colonato, que se desenvolveu em grande escala na lavoura cafeeira, apresentando resultados, principalmente pelo fato que o Estado subvencionava as passagens para os imigrantes, livrando-os de dívidas como as de transporte.

Na década de 1880, com a escravidão praticamente próxima a seu fim, e com a demanda cada vez maior de mão de obra, o Estado Brasileiro foi convocado a subsidiar a imigração. Primeiramente, por meio de Legislação, mas também através do subsídio financeiro, oferecendo serviços como recepção, embarque e desembarque, instalação para os imigrantes, sendo que uma das medidas foi à criação da Hospedaria da Ilha de Flores no Rio de Janeiro.

Cabe destacar que a Província de São Paulo desempenhou um grande papel no que tange a promover a imigração para as áreas do interior e, já no ano de 1827, iniciava-se a formação de núcleos coloniais.

A partir dos anos 20 por meio de decretos passou-se a selecionar e controlar a entrada de imigrantes no país, estrangeiros com problemas físicos e psicológicos seriam proibidos de virem ao Brasil, temos como exemplo, primeiramente o Decreto-lei n.4.247 de 1921 e o Decreto n.16.761 de 1924.

Ao mesmo tempo em que se incentivava a imigração para o Brasil, iniciava-se o debate acerca do imigrante “desejável” ao país. A seleção do imigrante no século XIX e posteriormente, no século XX, seria influenciada pela tese do branqueamento, segundo a qual, a vinda de europeus brancos, considerados como raça superior e civilizados, auxiliaria no processo de branqueamento da população brasileira do período, vista muitas vezes como atrasada, de maneira que conduziria a sociedade ao progresso.

Segundo Célia Maria Marinho de Azevedo:

Quaisquer imigrantes seriam bem-vindos, desde que “agricultores, trabalhadores e moralizados”, o que não dizia respeito aos chineses, aos africanos e nem aos nacionais, descendentes de raças não viris e pouco inclinadas ao trabalho. Tratava-se em suma de abrir o país ao progresso e para

isso era urgente favorecer a chegada e estabelecimento de seus agentes, os estrangeiros pertencentes às raças vigorosas (1987, p.147).

Desta maneira, negros e chineses foram vistos como “indesejáveis”, para isso alegando a inferioridade racial e cultural de ambos os imigrantes. O debate sobre a imigração chinesa iniciou-se nas décadas de 1850, quando políticos e fazendeiros passaram a analisar a vinda destes nacionais ao país, porém era recorrente a imagem deste grupo como uma raça inferior, de modo que não se adaptariam ao meio brasileiro.

Desta forma, podemos destacar que a política de imigração no século XIX caracterizou-se pela busca de mão de obra estrangeira para a lavoura cafeeira, como também para a formação de núcleos coloniais. Ao mesmo tempo, iniciava-se um debate acerca do imigrante ideal para a sociedade brasileira, destacando determinadas estratégias de seleção do imigrante. Seleção e restrição a estrangeiros, classificados como “desejáveis” e “indesejáveis”, que perduraria até as primeiras décadas do século XX.

No momento em que Getúlio Vargas assumiu o governo do país, ocorreram mudanças tanto na política como na economia e sociedade do país. O Governo de Vargas se caracterizou por uma forte centralização política, pelo intervencionismo em diversos setores da sociedade, incentivou o desenvolvimento do Brasil promovendo a industrialização, como também foi um período marcado pelo autoritarismo e pelo nacionalismo.

Na política imigratória que se configurou a partir do momento em que Vargas assumiu o Governo estavam presentes novas diretrizes do governo. Observa-se a intervenção do Estado na questão imigratória, buscando organizá-la e controlá-la e, para isso, utilizando medidas como a seleção e restrição aos imigrantes que não seriam considerados adequados aos interesses do país.

Encontramos nesses novos ideais da política, a defesa do trabalhador nacional em face ao estrangeiro, como também a nacionalização, que seria imposta ao imigrante por meio de um processo forçado de assimilação. Com isso, a política imigratória a partir da década de 30 passou a estar inserida dentro de um contexto que buscava o desenvolvimento do país em seus diversos setores e o imigrante passaria a ser uma peça fundamental tanto para o branqueamento da população brasileira como para o progresso do país.

A centralização e a intervenção do Estado estariam presentes neste novo momento da imigração. Primeiramente passou a ser dever do Governo dirigir e controlar a imigração para o país. O Artigo 128 do Anteprojeto da Constituição de 1934 deixava claro o controle e a intervenção do governo na questão imigratória. Segundo este, a lei federal poderia proibir, limitar ou favorecer a emigração e imigração, de acordo com os interesses nacionais.

O Governo passaria a controlar a entrada de imigrantes ao país, para isso utilizando-se da Lei de Cotas presente na Constituição de 1934, que reduzia os números de entradas de estrangeiros no Brasil. Ao mesmo tempo eram promulgados vários decretos que regulavam e proibiam a vinda de estrangeiros, como também se classificavam em imigrantes e não imigrantes.

O controle a imigração estaria relacionado aos interesses nacionais e, desta forma, selecionava o estrangeiro em desejável e indesejável, enquanto restringia os estrangeiros inadequados ao país.

A política tem de basear-se, portanto, no selecionamento da imigração, pois é dever máximo do Estado intervir na composição da sua população, de forma a criar a maior colaboração e a maior harmonia entre os elementos que a formam (Primeiro Ano de Trabalhos do Conselho de Imigração e Colonização, 1940, p.07).

Ao se restringir a entrada de imigrantes no país, alegava-se, muitas vezes, a defesa do trabalhador nacional. Desde os anos de 1930 os intelectuais argumentavam que determinadas nacionalidades, como a japonesa, chegavam ao país e que muitas vezes concorriam com os brasileiros na busca por empregos.

Durante a Assembleia Constituinte e, posteriormente, o Estado Novo, os intelectuais e a altos funcionários do Governo acreditavam que a imigração deveria ser controlada para que não se tornasse uma ameaça ao trabalhador nacional. Para Getúlio Vargas, em mensagem durante a Assembleia Constituinte, a aglomeração de braços em nossos centros industriais viria a ser fator de perturbação e constituiria ameaça para o trabalhador nacional e para o estrangeiro já localizado no país.

Ao se dar prioridade a imigração de europeus brancos, continuava-se a utilizar a tese de branqueamento. Destaca-se que durante a Primeira República foram muitos os

políticos e intelectuais que debateram os rumos do Brasil. Todos, em geral, concordavam que era necessário superar o atraso no qual o país vivia.

Intelectuais e políticos buscavam maneiras de superar este atraso para isso utilizando como modelos a civilização europeia e norte-americana. Entretanto, a partir da década de 30, este discurso se alterou. Entendia-se que o Brasil era visto como atrasado tanto economicamente como socialmente, como um imenso território rural e uma incipiente industrialização.

Médicos e antropólogos, utilizando-se destas singularidades brasileiras, traçaram ideias eugênicas tanto para analisarem os problemas da sociedade brasileira como também para avaliarem quais nacionalidades seriam interessantes para o desenvolvimento do país. No Brasil a eugenia foi adequada às particularidades do contexto social brasileiro.

Iniciava-se um intenso debate sobre as melhores nacionalidades ao país, como já comentado, priorizando a imigração de europeus brancos, preferencialmente de agricultores e profissionais especializados, dando destaque e incentivando à imigração de portugueses.

Com base em ideias eugênicas, estrangeiros com deficiência física e psicológica, asiáticos, judeus e negros foram vistos como inadequados ao país, por apresentarem características distintas dos nacionais brasileiros e serem vistos pelos intelectuais do período como raças inferiores que poderiam interferir no processo de branqueamento da população brasileira. Enfim, negros e asiáticos eram vistos como um empecilho à formação nacional.

O auge da centralização política e a ação intervencionista do Estado em relação à questão imigratória se configurou com a promulgação do Decreto-Lei n.406 de 04 de Maio de 1938, que dispunha sobre a entrada de estrangeiros em território nacional, os selecionando, mantendo o sistema de cotas, como também criava o Conselho de Imigração e Colonização.

Fazia-se parte da política imigratória de Vargas o projeto de assimilação e nacionalização dos estrangeiros, principalmente para aqueles que eram considerados de difícil assimilação como japoneses e alemães, sendo vistos na maioria das vezes como quistos étnicos.

Escolas e associações estrangeiras foram fechadas no Brasil, jornais, revistas, livros que não fossem em língua nacional foram proibidos de circular no país. Passou-se a se vigiar cada vez mais as colônias nacionais, principalmente os alemães e japoneses, de maneira que, podemos considerar estas duas nacionalidades como o principal alvo da campanha nacionalista.

Cabe destacar que embora os alemães fossem considerados europeus brancos, no período esta nacionalidade era vista como de difícil assimilação, e com a Segunda Guerra Mundial foram vistos como inimigos da pátria, junto com os japoneses e os italianos.

A nacionalização, a política centralizadora e intervencionista, as ideias autoritárias, a defesa do desenvolvimento do país, estiveram presentes diretamente na construção da política imigratória ao longo do Estado Novo. De maneira que essas práticas também foram defendidas pela Revista de Imigração e Colonização, órgão oficial do Conselho de Imigração e Colonização.

A política imigratória no Estado Novo

O período do Estado Novo se caracterizou com intensa seleção e restrição das correntes imigratórias, sendo o imigrante considerado desejado ou indesejado, influenciado por ideias eugênicas, ideias estas que delimitavam e apontavam quais nacionalidades eram importantes para o processo de branqueamento e, conseqüentemente, do progresso do país.

Segundo Tucci Carneiro:

o imigrante era bem-vindo desde que se integrasse ao “nós”, atendendo as regras impostas pelos ordenadores da sociedade brasileira. A partir do momento em que se tornava inoportuno à ordem instituída, propondo reformas sociais e políticas — ou seja, procurando instituir uma nova ordem segundo ideologias exóticas —, sua identidade era questionada como “perigosa à composição racial da população ou à segurança da Nação (2001, p.01).

Tucci Carneiro considerava que todos os imigrantes ao se posicionarem de forma contrária ao Governo eram vistos como um perigo a ordem nacional, porém, ao se assimilarem e se nacionalizarem ao meio brasileiro não representariam um obstáculo à política imigratória.

Situação diferente ocorreria se o imigrante em questão fosse da nacionalidade “desejável”, principalmente se fosse português. A estes nacionais não era concedido o mesmo tratamento, pois, portugueses tinham muito mais privilégios.

Com a entrada de imigrantes no país, dentre os ideais da política de Vargas no Estado Novo estava o processo de assimilação dos estrangeiros. Com isso, os imigrantes foram classificados com maiores graus de assimilação ou considerados inassimiláveis. Para se buscar de forma eficiente a assimilação, houve um processo que atingisse este objetivo, no qual, podemos considerar o processo de assimilação e nacionalização como uma obra forçada pelo governo, para fiscalizar e conduzir, essa atividade estava a cargo do Conselho de Imigração e Colonização.

Revistas, jornais, livros, publicações em geral que estivesse em língua estrangeira foram proibidas de circular e a imprensa estrangeira que ganhou destaque no Brasil, principalmente a japonesa, alemã e italiana, viram-se obrigadas a fechar em nome da campanha de nacionalização do Estado Novo.

Em muitos casos era até mesmo proibido se falar em outro idioma que não fosse o português. De acordo com Giralda Seyferth, imigrantes chegaram a ser presos, pois, era constante a vigilância da polícia nesses núcleos coloniais. Em muitos casos, estrangeiros eram humilhados publicamente por falarem em seu idioma de origem e sociedades esportivas e culturais, que não fossem brasileiras, acabaram sendo fechadas.

Nas colônias nacionais evitou-se reunir um grande número de imigrantes da mesma nacionalidade em um mesmo núcleo, segundo a legislação, apenas 25% de cada nacionalidade, sendo fiscalizadas as colônias, principalmente aquelas que apresentavam escolas, associações, que ainda preservavam os costumes, a cultura, a língua do país de origem.

Assim, “a assimilação das minorias étnicas, linguísticas e culturais que se haviam se instalado no Brasil, nas últimas décadas, transformaram-se em questão de segurança nacional, ameaçando a ordem social e a formação da ‘consciência patriótica brasileira’” (CARNEIRO, 1990, p.13). Para isso, eram recorrentes visitas dos membros do Conselho de Imigração e Colonização aos núcleos coloniais, como as áreas do interior do Estado de São Paulo, constituída por grande número de japoneses, principalmente Bastos e ao

Vale do Itajaí formado por um grande número de alemães. Tratava-se de uma forma de controlar e fiscalizar estas colônias que foram criadas no período de livre imigração.

Ao longo do Estado Novo, decretos foram promulgados com a intenção de controlar cada vez mais a imigração, ao mesmo tempo em que se delimitavam quem era adequado para vir ao país e quem era visto, pelo Governo Brasileiro, como indesejáveis. Entre os decretos estavam o Decreto-Lei n.406 de 04 de Maio de 1938 e o Decreto-Lei 3.010 de 20 de Agosto do mesmo ano, decreto este que regulamentava o Decreto-Lei n. 406, de 1938, que dispunha sobre a entrada de estrangeiros no território nacional.

Tratavam-se de decretos que podemos considerar como uma ampliação do controle à imigração. Isto era apenas um reflexo da afirmação do Estado Novo como um governo autoritário cada vez mais interventor também nos assuntos relacionados à imigração e à colonização. Como vimos nos decretos n.24.215 continuavam-se e ampliavam-se o mesmo teor ao mencionar quais as características físicas e mentais apresentadas por imigrantes seriam impedidas a entrada no Brasil, como também, percebemos cada vez mais o endurecimento das restrições em torno da corrente imigratória. Segundo Koifman, Stepan considera o Decreto-Lei n. 3.010/38 uma lei eugênica.

O Decreto-Lei n.3175 de 1941 elaborado por Francisco Campos, além de fechar as “portas do Brasil” para praticamente toda a corrente imigratória, exceto aos portugueses e a nacionais de Estados americanos em caráter permanente, também transferiu para o Ministério da Justiça e Negócios Interiores (MJNI) toda a responsabilidade, a decisão em relação aos estrangeiros, como a concessão de vistos, que era do Itamaraty, a saída de imigrantes e também a permanência definitiva e naturalização do estrangeiro.

As exceções criadas em 1941 (pelo decreto 3.175) em relação à proibição de concessão do visto permanente foram estabelecidas para possibilitar ao MJNI, que julgava cada caso, uma margem decisória mais flexível, que lhe permitisse autorizar a concessão de vistos permanentes aos estrangeiros considerados desejáveis. Por outro lado, todos os estrangeiros considerados indesejáveis que buscavam entrar no Brasil dentro de uma das exceções à concessão de visto permanente receberam do Serviço de Visto do MJNI um tratamento extremamente rigoroso cujo fim era mesmo o de dificultar e de induzir ao indeferimento do pedido (KOIFMAN, 2012, p.423).

Podemos também considerá-lo como um Decreto criado no decorrer da Segunda Guerra Mundial, com a nítida intenção de proibir a imigração dos refugiados da guerra. Percebemos que órgãos como Ministério das Relações Exteriores e Conselho de Imigração e Colonização passaram a ser instruídos sobre a nova lei. Fabio Koifman acredita que a participação do Conselho de Imigração e Colonização em relação ao Decreto-Lei n.3175 e a circular n.1522, que continha todas as instruções para a aplicação desta lei, se restringiram à ciência e ao consentimento do que era imposto pelo Ministério da Justiça e Negócios Interiores.

O que podemos perceber da política imigratória que se estabeleceu a partir de 1934 e vai se configurar e atingir o seu auge no Estado Novo, foi que o Governo passou a sentir a necessidade de fechar as “portas brasileiras” às correntes imigratórias vistas como indesejáveis, uma vez que estas que poderiam “interferir” na construção de uma nova nação brasileira. Ao mesmo tempo em que determinadas nacionalidades foram convidadas, bem-vistas a integrarem o projeto de branqueamento e progresso da civilização brasileira.

O imigrante indesejável

O Governo brasileiro ao selecionar o imigrante e o considerar como desejável, ao mesmo tempo considerava determinadas nacionalidades, grupos como indesejáveis alegando a estes a presença de caracteres não condizentes com o meio social brasileiro.

Neste grupo de imigrantes indesejáveis encontravam-se pessoas com deficiência física e mental, pessoas maiores de 60 anos e menores de 18 anos, negros, japoneses, alemães e judeus. Os imigrantes negros, japoneses e judeus, embora não estejam presentes como indesejáveis na legislação imigratória, ao longo de todo o Governo Vargas, ocorreram inúmeros debates que consideravam estes imigrantes inferiores raciais em relação ao imigrante europeu branco, alegando a eles os mais diversos estereótipos.

Tucci Carneiro acredita que:

Uma legislação intolerante, nacionalista e xenófoba foi acionada de forma a legitimar a ação repressiva contra aqueles que, segundo o discurso oficial, eram considerados elementos ameaçadores à composição racial, à ordem social e política brasileiras. Entre esses estavam os negros, os judeus e os japoneses (2013, p.123).

A proibição de pessoas com deficiência física e mental iria contra as ideias eugênicas presentes na época, pois, imigrantes que não fossem agricultores e não tivessem a intenção de irem para o interior do Brasil colaborar com o processo de colonização e povoamento, eram também considerados indesejáveis.

Pessoas maiores de 60 anos eram vistas como incapazes de produzirem, trabalharem devido à idade ser considerada, na época, como já avançada. Os negros tiveram sua entrada contrária todo o projeto de branqueamento da população brasileira. Dedicaremos aqui a esclarecer algumas questões sobre a restrição à imigração de japoneses, alemães e judeus.

Antropólogos, psiquiatras, militares, juristas, médicos, eugenistas, economistas, jornalistas e escritores dedicaram-se a pensar essa questão, procurando detectar os responsáveis pelos males que assolavam o país. Apropriando-se dos modelos oferecidos pelos teóricos racialistas europeus e valorizando os métodos sugeridos pela Eugenia, Antropologia Social e Antropologia Criminal, essa elite intelectual ditou regras para a “higienização” da sociedade. Mascarados por uma retórica nacionalista, classificavam os negros, os judeus, os japoneses e os árabes como “raças indesejáveis” para compor a população brasileira (CARNEIRO, 2001, p.06).

Os alemães, embora os decretos de restrição não deixassem claro a proibição no Brasil, sofreram grandes restrições e controles. Inicialmente, por volta do século XIX, estes imigrantes eram bem-vindos, pois, além de serem brancos, vinham da Europa e, desta forma, possibilitariam o processo de branqueamento da população brasileira.

Sua colonização estava relacionada ao método de agricultura familiar de pequena propriedade, com entrada no Brasil na data de 1824, na colônia de São Leopoldo, Rio Grande do Sul, colônia esta que se apresentou com um bom desenvolvimento. Durante este período os imigrantes alemães eram considerados desejáveis para o Brasil, por serem bons agricultores.

A colonização do Vale do Itajaí, um dos grandes centros de colonização alemã, se iniciou em 1850, apresentada como uma colônia próspera, na qual, os colonos conseguiram desenvolver indústria, comércio.

Quando Vargas iniciara sua política imigratória o processo de nacionalização e assimilação passaram a ser um dos alicerces desta política, de maneira que os alemães se tornaram o alvo desta. Percebemos que o discurso a respeito do alemão se transformaria, uma vez que estes passaram a ser vistos como imigrantes brancos, porém, no entanto,

segundo Giralda Seyferth, “os indícios de maior resistência ao ‘abrasileiramento’ foram encontrados naquelas regiões consideradas ‘redutos do germanismo’, constituindo uma situação de risco para a integridade cultural, racial e territorial da nação” (1997, p.95).

Por estes imigrantes manterem sua cultura e idioma, nas colônias de alemães no sul do país, estas passam a serem consideradas como “quistos raciais”, comunidades étnicas não assimiladas, e, desta forma, vistas como um perigo a política de imigração do Governo brasileiro.

De acordo com Seyferth o fato de estas colônias serem vistas como “quistos étnicos” deveu-se ao modo como se conduziu a colonização nessas regiões e não uma escolha dos imigrantes. “A colocação destes nacionais nas colônias foi feita de forma desorganizada, se caracterizando pela falta de recursos aos serviços básicos, como ensino e saúde. Dessa forma, ocorreu uma organização comunitária para suprir todas essas questões” (SEYFERTH, 1993, p.04).

Desse modo, estes imigrantes conseguiram manter-se e perpetuar-se na cultura de seu país de origem aos seus descendentes, algo visto como inadequado ao Estado Novo. Com a constituição de colônias homogêneas que formavam quistos étnicos, o Governo de Vargas passou a implantar as colônias mistas, com a intenção de não ocorrer na mesma situação com as demais nacionalidades.

Imigrantes alemães, inclusive os teuto-brasileiros conseguiram manter uma cultura alemã, seu idioma, jornais, revistas, a imprensa em língua alemã, ou seja, mesmo vivendo em outro país, com uma cultura e língua muito diferentes da deles, se identificavam aos alemães. De acordo com Seyferth:

Deutschbrasilianer — que sugeria uma dupla vinculação amplamente criticada pelos cânones assimilacionistas brasileiros — à nação alemã, como grupo étnico/nacional portador de uma cultura, uma língua e uma origem racial diversa dos demais brasileiros, e ao Brasil, na condição de cidadãos que não abdicam da sua etnicidade (SEYFERTH, 1999, p.203).

Podemos concluir que os alemães foram vistos como um perigo à ordem nacional, por manterem sua cultura alemã, tendo em vista que, até mesmo os descendentes de alemães, passaram por um processo de assimilação forçado, vistos anteriormente como imigrantes ideais. No momento que se mostraram como uma unidade nacional alemã tornaram-se um alvo da política do Estado Novo.

Os alemães, a partir da Segunda Guerra Mundial, passaram a sofrer maiores restrições e perseguições, juntamente com os demais “súditos do eixo”. Imigrantes alemães passam a ser vistos como perigosos a segurança nacional, sendo associados a sua nação de origem como defensores dos ideais nazistas.

Os japoneses foram um dos grupos que passaram por grandes restrições e seleções ao longo de sua história no Brasil. As primeiras levas destes imigrantes chegaram em 1908, período caracterizado como de livre imigração. No periódico analisado nesta pesquisa, observou-se a presença de poucos artigos que analisavam exclusivamente a imigração destes nacionais, mas, encontram-se de forma direta discursos contrários à vinda destes imigrantes.

Segundo Celia Sakurai a imigração de japoneses para o Brasil se caracterizou como sendo uma imigração tutelada, pois, recebeu ajuda e amparo do Governo Japonês, diferentemente do que ocorriam com as demais nacionalidades. “Os japoneses obtiveram no Brasil o apoio de diplomatas de seu país, que asseguravam que estes fossem bem instalados, evitando, assim, seu retorno ao Japão, sendo que, quaisquer problemas que estes nacionais enfrentassem no Brasil, seu governo o amparava, intervindo na situação” (SAKURAI, 1998, p.04).

A partir da década de 20 observou-se um grande aumento no número de imigrantes japoneses para o Brasil e isso se deveu, primeiramente, à política imigratória adotada pelos Estados Unidos com a promulgação em 1924 da Lei das Origens Nacionais, restringindo a entrada de imigrantes desta nacionalidade. Segundo Lesser, “havia também o interesse do governo brasileiro pela economia japonesa que estava em pleno desenvolvimento, desta forma, os representantes de ambos os países, relacionavam o comércio à imigração” (2015, p.215).

Com a entrada de cada vez maior de imigrantes japoneses ao país, iniciou-se um debate acerca desta imigração. Diferentemente dos alemães, estes eram considerados povos não brancos, além de que, inúmeros estereótipos foram alegados a estes nacionais.

No caso dos japoneses, a discussão da elite brasileira foi relativamente radical — as pessoas contra a imigração japonesa e a favor de cotas usaram argumentos nacionalistas — “eles estão roubando nossas terras e nossos empregos” — e racistas — “eles vão poluir nosso povo. As pessoas a favor da entrada de japoneses focalizaram seus argumentos na produção, notando que os imigrantes japoneses no Brasil foram menos que 3% da população e

produziram 46% do chá do Brasil. Também, usaram argumentos racistas, notando que o japonês foi superior, biologicamente, aos brasileiros de ascendência mista (LESSER, 2003, p.284).

Os imigrantes japoneses eram vistos como terroristas, suicidas e de difícil assimilação, pois, muitos viviam de forma isolada, mantendo suas características culturais, como a educação, religião. As elites brasileiras também os viam como uma ameaça à segurança nacional, utilizando como constante exemplo o Caso da Manchúria, alegando que estes nacionais, vistos como povos imperialistas, pretendiam fazer com o Brasil o mesmo que fizeram com a Manchúria, e, desta forma, invadindo e conquistando para si as terras brasileiras⁶¹.

Durante os anos de 1930, publicações com caráter antinipônico, circulavam entre os brasileiros, com a intenção de estereotipar cada vez mais estes imigrantes além de buscar o apoio da população brasileira contra esta nacionalidade. Por outro lado, os simpatizantes e que viam a imigração japonesa como uma forma de trazer progresso ao país, publicavam obras a favor da manutenção da imigração destes nacionais.

Os imigrantes japoneses apresentaram o maior número fixado no meio rural, algo proposto e defendido pela política imigratória de Vargas, entretanto devido à influência de ideias eugênicas baseada em estereótipos, estes imigrantes acabaram sendo considerados indesejáveis, porém, com sua entrada controlada, continuaram a vir para o Brasil.

Os judeus também foram vistos como indesejáveis durante o Governo Vargas. A entrada deste grupo e as restrições impostas, no período do Estado Novo, ainda são uma temática muito complexa e contraditória. Na Revista de Imigração e Colonização observa-se pouco o debate acerca deste grupo de imigrantes.

Durante a Assembleia Constituinte não encontramos o debate sobre este grupo. Sabemos que, a partir de 1935, os judeus começaram a apresentar um número maior de entradas no Brasil, sendo um dos grandes alvos das restrições com a Segunda Guerra Mundial, em que passaram a serem vistos como uma imigração indesejável ao país. Desta forma, podemos dizer que o Estado Novo foi o período que apresentou os maiores debates e as restrições com relação aos judeus.

⁶¹ Sobre a imagem dos imigrantes japoneses ver: Marcia Yumi Takeuchi. O perigo amarelo: imagens do mito, realidade do preconceito (1920-1945). São Paulo. Editora Humanitas. 2008.

Aos judeus, ao longo do Estado Novo, foram taxados os mais diversos estereótipos. Segundo Lesser, eram uma raça isolada que não se distinguia fisicamente com facilidade, de maneira que, eram vistos ao mesmo tempo como iguais e diferentes. Além disso, eram considerados como comunistas, inassimiláveis, como um grupo que não se misturavam aos demais.

Considerados, na maioria das vezes, como capitalistas, sendo que a principal atividade que se destacavam era o comércio, principalmente, no pequeno e ambulante, o acabava por facilitar sua ascensão social e econômica. Por outro lado, vemos que dificilmente esses imigrantes iam para a agricultura, algo que era priorizado pelo Governo Vargas.

Segundo Jeffrey Lesser:

Os intelectuais e formuladores políticos consideravam os judeus culturalmente indesejáveis, mesmo acreditando que eles mantinham um relacionamento especial e hereditário com o poder econômico e que poderiam, dessa forma, auxiliar o Brasil a desenvolver-se industrialmente (1995, p.23).

Percebemos que havia uma contradição, uma ambiguidade na imagem dos judeus no país principalmente entre os intelectuais, políticos do Estado Novo. Ainda que acreditassem que a imigração de judeus fosse indesejável ao país, ao mesmo tempo o fato destes imigrantes se destacarem nas atividades comerciais, em geral nas atividades ligadas ao poder econômico, os viam como uma forma de possibilitar o desenvolvimento econômico brasileiro.

Antes da instauração do Estado Novo, em 07 de Junho de 1937, iniciaria o período de emissões de diversas circulares secretas destinadas aos judeus e emitidas pelo Itamaraty. Através destas circulares, principalmente as que foram destinadas aos semitas, israelitas, vemos um endurecimento da política imigratória brasileira destinada aos judeus, no mesmo período em que a situação deste grupo na Europa se dificultava cada vez mais devido ao avanço do governo nazista. Entretanto, este fato não excluiu a entrada de judeus no Brasil, pois, estes, em menor número, continuaram a vir ao país.

A historiografia contemporânea trouxe novos trabalhos acerca da imigração judaica para o Brasil e como estes conviviam com o Estado Novo, fugindo da Segunda Guerra Mundial.

Inicialmente a historiadora Tucci Carneiro acredita que

Desde a instauração do Estado Novo, em novembro de 1937, o governo brasileiro procurou impedir a imigração dos judeus refugiados do nazismo e dos sobreviventes dos campos de concentração. Indiferentes ao drama vivenciado pelos judeus na Europa, as autoridades brasileiras optaram pela adoção de uma política imigratória seletiva e restritiva. Valendo-se de velhos argumentos antissemitas, interpretando essa imigração como uma ameaça à integridade étnica e religiosa da população, idealizada como branca e católica (2007, p.02).

Diferentemente de Carneiro, Lesser acredita que:

As posições sobre a imigração judaica estavam em constante mutação. Os judeus eram considerados não-brancos e incompatíveis com a política de branqueamento racial do Brasil e, simultaneamente, vitais para o desenvolvimento econômico do país. Em 1939, apesar das ordens secretas restringindo o ingresso de judeus, mais judeus entraram no Brasil do que em qualquer período dos dez anos anteriores (1995, p.307).

Com isso, este trabalho considera pertinente a visão apresentada por Lesser, pois, ao mesmo tempo em que vemos o surgimento de inúmeras restrições com a intenção de restringir e controlar a entrada de judeus, sendo taxados dos mais diversos estereótipos, a imigração deste grupo não cessou, apenas sofreu uma redução. Observando os números de entradas, estes imigrantes continuaram a vir ao Brasil, com a ajuda de entidades aqui presentes, como também através da ação humanitária de Diplomatas brasileiros⁶².

Fábio Koifman, no que diz respeito à imigração de judeus para o Brasil,

no país, este grupo, foi alvo de uma imagem negativa que se manifestava no meio intelectual brasileiro, porém, este fato não impediu ou dificultou os judeus, que viviam em território brasileiro, de ter uma vida normal, sem perseguições, sendo, muitas vezes, vistos como refugiados da Europa (KOIFMAN, 2017, p.72).

A autora Endrica Geraldo a respeito da imigração de judeus acredita que:

o preconceito contra os judeus e o combate à sua imigração no contexto das decisões do governo Vargas não se baseavam, portanto, em um conflito com aqueles que viviam no Brasil, mas sim, em uma ameaça potencial do ingresso de imigrantes ou refugiados que não eram mais aceitos em outros países e em uma profunda indiferença em relação à perseguição movida pela Alemanha nazista (2007, p.194).

⁶² Sobre a ação de Diplomatas que auxiliaram os judeus, emitindo vistos para estes imigrarem para o Brasil, ver: KOIFMAN. Fábio. Quixote nas Trevas: o embaixador Souza Dantas e os refugiados do nazismo. Rio de Janeiro: Record, 2001.

Desta forma, podemos entender que os judeus instalados no Brasil, considerados indesejáveis juntamente com alemães e japoneses, sofreram menos perseguições tanto individualmente como em sociedade, do que os chamados “quistos étnicos”.

Quando se aborda a questão judaica, menciona-se também o papel das entidades e comunidades judaicas no Brasil. A autora Tucci Carneiro assevera que cumpre também citar a postura de certos segmentos da comunidade judaica brasileira que, apesar de terem sido vítimas da política imigratória brasileira, reafirmam, em suas entrevistas, que “no Brasil nunca houve antissemitismo”.

Sem visão histórica, confundem o acolhimento oferecido pelas associações judaicas brasileiras que, envolvidas com o salvamento dos refugiados do nazismo, nas décadas de 1930 e 1940, lhes garantiram estabilidade por ocasião de sua chegada e adaptação no país. As comunidades judaicas esquecem que em nenhum momento, o governo brasileiro lhes ofereceu acolhimento ou expressou algum sentimento de ajuda humanitária para com os judeus refugiados do nazismo (CARNEIRO, 2012, p.81).

Roney Cytrynowicz acredita que:

As entidades judaicas realizavam suas atividades com bastante liberdade e pode-se afirmar — evidência empírica da leitura de jornais e atas de entidades daqueles anos — que o antissemitismo no Brasil não era um tema central de preocupação dos imigrantes residentes no País. Durante os anos de guerra, as entidades judaicas funcionaram de forma corriqueira, não há qualquer indicação de que a guerra ou o temor à ditadura do Estado Novo tenham alterado o funcionamento cotidiano das entidades, tendo em vista que, nenhuma foi fechada ou sofreu intervenção (2002, p.05).

O que podemos concluir da imigração judaica é que esta apresentou contradições no que diz respeito à política imigratória. Embora vista como indesejável, em certos momentos da história foi vista como necessária ao país, principalmente auxiliando no seu desenvolvimento econômico, de maneira que, quando necessário aos interesses econômicos do país, era autorizada, por exemplo, a entrada de banqueiros de origem semita.

Na teoria, a partir de 1935, estes imigrantes alcançaram o debate acerca da imigração nos meios intelectuais, surgindo na prática inúmeras restrições que tendessem a controlar suas entradas, principalmente através das circulares, porém, continuaram a apresentar números de entradas no país.

Os imigrantes judeus, em relação aos nacionais alemães e japoneses, sofreram menos restrições em território brasileiro. Segundo Lesser, “judeus e japoneses foram

vistos como instrumentos, fantoches da elite brasileira, vez que esta tratava dos imigrantes, em geral, como peças que auxiliariam na construção de um país branco, ao mesmo tempo, mais econômico e seguro militarmente” (2003, p.287).

Considerações Finais

Quando Vargas assumiu o poder, no ano de 1930, ocorreu uma transformação na política. Sabia-se que o imigrante ainda era necessário ao desenvolvimento do país, passando-se a discutir quem era esse imigrante no novo contexto brasileiro, do mesmo modo que se buscaram medidas para restringir e controlar a entrada dos chamados “indesejáveis”.

O ideal do branqueamento, já presente no século XIX, passou a ser um dos grandes alvos dessa nova política, que, para isso, incentivava a entrada de imigrantes europeus brancos, considerados de cultura e raça superior, desta forma, a vinda destes imigrantes ao Brasil além de possibilitar o branqueamento da população, ajudaria a sociedade na busca pelo progresso.

Os imigrantes no Governo Vargas foram classificados em “desejáveis” e “indesejáveis”. Constantemente encontramos a defesa da entrada do europeu branco, que por inúmeros motivos auxiliariam o projeto de branqueamento da população brasileira.

Ao mesmo tempo em que a política imigratória classificava o imigrante em “desejável”, ela também explicitava os imigrantes “indesejáveis”. Vemos que deste grupo faziam parte os japoneses, negros, judeus, pessoas com deficiências físicas e psicológicas.

Os imigrantes negros estavam classificados como indesejáveis, pois sua entrada dificultaria o projeto de branqueamento da população nacional. Os imigrantes japoneses, diferentemente dos alemães e até mesmo dos judeus, sempre estiveram no centro do debate imigratório, desde a Assembleia Constituinte de 1933-1934.

Aos imigrantes japoneses foram impostas maiores restrições e perseguições do que para os demais, como também representavam um perigo à segurança nacional. Estes imigrantes eram considerados pelos intelectuais do Governo Vargas como quistos étnicos por apresentarem uma caracterização racial distinta o que dificultava o processo de

assimilação e nacionalização destes nacionais. Suas colônias foram constantemente fiscalizadas e vigiadas para assegurar o projeto de assimilação.

Sobre os imigrantes judeus, vistos como indesejáveis, estes eram considerados de difícil assimilação, o que justificaria a contrariedade da entrada deste grupo no Brasil. Acreditamos que estes imigrantes estando no país não sofreram perseguições como os japoneses e alemães, além de que não eram constantemente fiscalizados e vigiados. Através disto, suas comunidades e entidades tiveram uma liberdade de ação, em território brasileiro, ocasionando que muitos judeus ascendessem economicamente no país.

Desta forma, observa-se uma visão ambígua em relação a este grupo, que para os intelectuais e para o governo brasileiro, os judeus ora eram vistos como inassimiláveis, como apátridas, ora eram necessários ao país, pois, sua entrada favoreceria ao desenvolvimento econômico brasileiro. No Governo Vargas o fato da restrição ou aceitação dos judeus estava relacionado mais a questão de interesses políticos, e como essa atitude do governo brasileiro seria vista pelo cenário internacional.

Com isso, acreditamos que no grupo considerado “indesejável” havia os imigrantes que eram considerados como mais indesejáveis do que os demais, sendo que estariam primeiramente os japoneses, seguidos de alemães e por último os judeus.

A política imigratória do Governo Vargas mostrou-se contraditória e ambígua. Exemplo claro disto foi o modo como lidaram com a imigração de judeus para o Brasil, considerados “indesejáveis”, mas quando poderiam favorecer os interesses econômicos do governo brasileiro mudava-se o discurso. Buscavam-se os imigrantes europeus brancos, mas a entrada de alemães sofria restrições.

Com isso concordamos com a afirmação de Jeffrey Lesser que considera que os imigrantes, principalmente os “indesejáveis”, foram fantoches da elite política e intelectual brasileira, sendo utilizado conforme os interesses nacionais ao longo de toda a Era Vargas. Restringindo sua entrada, quando necessário, ou abrindo as portas do país para atender demandas específicas. Em síntese, o discurso sobre a necessidade de o governo intervir e tutelar a imigração de forma centralizada revelava-se como mais uma prática de um Estado autoritário personificado por Getúlio Vargas.

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites- século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. - A imagem do imigrante indesejável. Arquivo Público do Estado e Universidade de São Paulo. **Seminários – nº 3: Crime, Criminalidade e Repressão no Brasil República**. p.1-14, 2001.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Muralha anti-semita: Inspiradas em ideias racistas, autoridades do Estado Novo impediram a entrada de refugiados judeus no Brasil. **Revista de História**, Maio de 2007.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Racismo e Imigração: o modelo ideal do homem trabalhador no campo e na cidade (1930-1945). In **Tra due crisi Urbanizzazione, mutamenti sociali e cultura di massa tra gli anni Trenta e gli anni Settanta. Quaderni di Storicamente..** pp. 111-140. 2013.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Rompendo o silêncio: a historiografia sobre o antissemitismo no Brasil. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.13, n. 18, 1º sem. pp.79-87. 2012.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Sob a máscara do nacionalismo. Autoritarismo e antissemitismo na Era Vargas (1930-1945). **Revista Estudos Latino Americanos**, v. 1. p.11-21. 1990.

CYTRYNOWICZ, Roney. Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial. **Revista Brasileira de História**, v. 22, n. 44. São Paulo, pp. 393-423. 2002.

GERALDO, Endrica. **O Perigo Alienígena: Política Imigratória e Pensamento Racial no Governo Vargas (1930-1945)**. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2007.

KOIFMAN, Fábio. **Imigrante Ideal: o Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

KOIFMAN, Fábio. O Estado Novo e as restrições a entrada de refugiados: história e construção de memória. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 71-88, jul./dez. 2017.

LESSER, Jeffrey. **A invenção da brasilidade**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

LESSER, Jeffrey. Repensando a política imigratória brasileira na época Vargas. In. Políticas Imigratórias: **Fronteiras dos direitos humanos no século XXI**. Org. Carlos

Eduardo de Abreu Boucault e Teresa Malatian. Renovar. Rio de Janeiro. 2003. p.286-287.

SAKURAI, Célia. Imigração japonesa para o Brasil. Um exemplo de imigração tutelada-1908-1941. **In: XXII Encontro Nacional da ANPOCS. GT 9 MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS.** Outubro 1998 Caxambu-MG.

SEYFERTH, Giralda. A assimilação dos imigrantes como questão nacional. **Mana.** vol.3, n.1, pp.95-131. 1997.

SEYFERTH, Giralda. Identidade étnica, assimilação e cidadania: A imigração alemã e o Estado Brasileiro. **Trabalho apresentado no XVI Encontro Anual da ANPOCS.** Caxambu, MG, 22-25 de outubro de 1993.

SEYFERTH, Giralda. Os imigrantes e a campanha de nacionalização do Estado Novo. In Dulce Pandolfi. **Repensando o Estado Novo.** Rio de Janeiro: FGV, Pp.199-228. 1999.

O AUTO-EXÍLIO DE NESTÓRIO COMO CONSTRUÇÃO LITERÁRIA NAS “ATAS DO CONCÍLIO DE ÉFESO”

DELLA TORRE, Robson⁶³

Resumo: Nestório, monge sírio que ocupou o posto de bispo de Constantinopla entre 428 e 431, é conhecido por sua polêmica teológica com o bispo Cirilo de Alexandria (412-444) acerca da relação entre a humanidade e a divindade de Cristo. Tal polêmica resultou em um acirramento de ânimos nas comunidades cristãs espalhadas pelo Império romano, sobretudo naquelas localizadas nas porções mais orientais, de língua grega, siríaca e copta, a ponto de o imperador Teodósio II (408-450) ser envolvido na querela e decidir pela convocação de um concílio a ser realizado na cidade de Éfeso no dia de Pentecostes de 431 para dirimir a questão. Por uma série de razões, o concílio não começou na data prevista e, para piorar, sua abertura oficial não contou com grande quantidade de prelados que nutriam simpatia pelas ideias de Nestório, a maioria deles oriunda das províncias da diocese do Oriente (Sírias, Mesopotâmia, Cilícias, Arábias, etc.), de modo que Cirilo conseguiu uma fácil sentença de condenação de seu adversário. Quando os apoiadores de Nestório chegaram enfim a Éfeso, recusaram-se a entrar em comunhão com os partidários do bispo de Alexandria, porém tampouco se reuniram com Nestório ou mesmo se ocuparam de o defender das acusações que pesavam contra ele. Ao invés disso, reuniram-se em um sínodo à parte, centrado na figura do bispo João de Antioquia (429-441), criando um cisma no episcopado oriental que não se resolveria nos anos seguintes e que está na base de vários outros desdobramentos doutrinários e eclesiásticos que surgiram nas décadas e séculos seguintes. Para tentar dar uma solução ao impasse criado pelo cisma em Éfeso, tanto o partido de Cirilo quanto o de João fizeram vários apelos a diferentes membros da corte e do oficialato imperial, o que resultou até mesmo na realização de colóquios junto ao imperador nos subúrbios de Calcedônia nesse mesmo ano. Enquanto isso, Nestório, já marginalizado nos debates e tomando conhecimento da hostilidade que o próprio Teodósio II nutria por sua figura, decidiu negociar uma saída honrosa da situação, mobilizando aliados de longa data na corte imperial a fim de que intercedessem junto ao príncipe para que pudesse se retirar em paz, sem nenhum tipo de condenação formal, para seu antigo mosteiro localizado nos subúrbios de Antioquia, onde poderia passar o resto de seus dias como um leigo comum. Sabemos que o pedido de Nestório foi inicialmente atendido, tendo ele se retirado de Éfeso já em setembro de 431, porém desdobramentos subsequentes da controvérsia voltariam a atingi-lo quatro anos depois, quando recebeu uma condenação formal de exílio da parte do imperador, primeiro a Petra, na Arábia, depois ao Oásis egípcio, de onde nunca mais regressou. Boa parte de todas essas negociações, bem como porção expressiva da extensa troca de cartas que precedeu e que se sucedeu a Éfeso (431), foi compilada em diferentes coleções documentais, cada qual montada por um dos partidos envolvidos e que, por conseguinte, refletiam escolhas que visavam construir narrativas muito particulares sobre os eventos e debates doutrinários em questão. Tais coleções foram posteriormente incorporadas em coleções canônicas tardoantigas e medievais nas mais variadas línguas faladas no Mediterrâneo e

⁶³ Doutor em História. Professor de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes/MG – Campus São Francisco.

não raro são chamadas pela historiografia especializada como “atas do concílio de Éfeso”. As idas e vindas de Nestório após sua condenação pelo concílio de Cirilo em junho de 431 também foram conservadas em algumas coleções de “atas do concílio de Éfeso”, porém, seguindo seu caráter propagandístico, a correspondência trocada por ele com figuras do palácio imperial foi recuperada de forma parcial e encaixada na estrutura narrativa dessas coleções de modo a criar interpretações muito particulares sobre essas tratativas. À luz dessas considerações, esta apresentação busca explicitar tais construções narrativas criadas pelas coleções de “atas do concílio de Éfeso” sobre esse autoexílio de Nestório em 431, sugerindo possíveis caminhos de análise dessa documentação como fonte tanto para o entendimento do funcionamento da corte imperial nesse período quanto para a atuação de Nestório na controvérsia cristológica após sua saída do episcopado constantinopolitano a partir de então.

Palavras-chaves: Nestório, bispo de Constantinopla (428-431); controvérsia nestoriana; concílio de Éfeso (431); exílio.

Introdução

A presente comunicação se insere em um projeto de pesquisa vinculado ao departamento de História da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) intitulado *Aspectos políticos e culturais sobre períodos e afastamentos geográficos forçados na Antiguidade e no Medievo: Estudos de casos sobre banimento, exílio e autoexílio (sécs. IV, V e XII d.C.)*, do qual fazem parte a professora Dr. Helena Amália Papa, o professor Dr. Vinicius Cesar Dreger de Araujo e o presente autor. Um de seus objetivos é compreender tanto a dinâmica de tais deslocamentos forçados de forma comparativa entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média quanto as próprias possibilidades de atuação político-eclesiástica dessas figuras que eram retiradas de seu meio habitual de atuação para cenários muitas vezes desconhecidos e/ou restritivos. Tal preocupação encontra eco na historiografia especializada, como demonstram duas coletâneas publicadas recentemente com o mesmo enfoque (HILLNER; ULRICH; ENGBERG 2016 e BARRY 2019). Um elemento comum a essa vertente historiográfica é a busca por uma compreensão mais precisa dos diferenciais (ou não) desses vários tipos de deslocamentos forçados – (auto)exílios, banimentos, retiros, etc. –, pensando de que forma podiam ser mais ou menos restritivos à atuação político-eclesiástica desses personagens (ou quiçá lhes abrindo novas possibilidades?) ou mesmo qual a carga simbólica que carregavam no sentido de estigmatiza-los e/ou ressaltar-lhes os atributos de confissão e martírio.

Nesse sentido, Nestório de Constantinopla é uma figura emblemática por ter experienciado diversas formas de deslocamento forçado, algumas das quais apresentam dificuldade de classificação. Vejamos: entre agosto e setembro de 431, ele negociou junto à corte imperial um retorno para seu antigo mosteiro de Euprépio, nos arredores de Antioquia, de onde tinha saído três anos antes a pedido do imperador Teodósio II (408-450) para assumir o prestigiosíssimo trono da sé constantinopolitana (NESTORIUS 1910, p. V e VIII). Tal deslocamento não recebe um nome técnico particular nas fontes, sendo que o próprio Nestório, em seu *Livro de Heráclides*, escrito já no final de sua vida, tentava fazer crer que se tratasse de algo próximo a um retiro voluntário (NESTORIUS 1910, p. 249). Por certo, sua ida de Éfeso a Antioquia foi espontânea, porém só foi autorizada pelo imperador às custas de uma enorme renúncia da parte do então bispo: ele abriria mão do posto episcopal e, pelo que se subentende da própria documentação e de sua atuação subsequente, renunciaria ao envolvimento direto na controvérsia doutrinal ainda em curso para viver uma vida de absoluto isolamento monástico. Como veremos mais abaixo, Nestório confiava a seu amigo Antíoco, então cônsul e homem de confiança do imperador, a missão de convencer Teodósio da heresia das proposições de Cirilo, posto que ele próprio, enclausurado em seu mosteiro, não mais se manifestaria publicamente a esse respeito.

Apesar desse compromisso com as autoridades imperiais, Nestório voltaria a causar problemas alguns anos depois. Rompendo o silêncio após cerca de dois anos, o então monge recluso parece ter dado a conhecer à população de Antioquia (não sabemos como) seu descontentamento com o acordo de paz firmado entre João de Antioquia, um antigo aliado seu e defensor de uma cristologia muito próxima à sua, e Cirilo de Alexandria em abril de 433. Sentindo-se traído pelo amigo e vendo a fé que acreditava ser ortodoxa atacada mais uma vez pelos ardis de Cirilo, passou a atacar o acordo – conhecido na historiografia como a “Reunião” de 433 – e o bispo João, causando grande constrangimento e tumulto na cidade síria. O bispo antioqueno, por sua vez, clamou ao imperador que silenciasse mais uma vez aquele que fora condenado pelos bispos efesinos em 431. Aproveitando a oportunidade e alinhando-se aos interesses de Cirilo, que então era a autoridade eclesiástica mais respeitada em todo o Império, Teodósio II decidiu emitir um edito condenando as obras de Nestório às chamas e despachando-o, junto com

outros nestorianos recalcitrantes, ao exílio em Petra, na Arábia (MILLAR 2006, p. 175-181). Ao que tudo indica, essa era uma pena análoga àquela sofrida em 431, com a única diferença de se basear agora em uma condenação imperial formal e forçar o então monge a partir para uma região mais longínqua. Esse exílio em Petra, porém, parece ter sido logo modificado para um banimento para uma região ainda mais distante e hostil a Nestório – o Oásis egípcio, nos confins do Alto Egito, já na região do *limes* imperial com as populações núbias e beduínas da África equatorial (NESTORIUS 1910, p. VIII-IX). Ao menos, é isso que se pode depreender da narrativa de certo historiador eclesiástico constantinopolitano chamado Sócrates, que redigiu a primeira versão de seu texto já em 439 munido da informação de que Nestório já estava sob custódia no Egito, não na Arábia (SOCRATE DE CONSTANTINOPOLE 2004-2007, v. 4, p. 125).

Todavia, Nestório não permaneceu fixado ao Oásis por muito tempo. Cinco anos depois, em 444, a região em que habitava foi atacada por uma tribo nômade de blêmios, que saqueou a localidade e levou consigo alguns prisioneiros, dentre os quais o ex-bispo exilado. Nas andanças subsequentes pelo deserto, esses blêmios foram atacados e derrotados por outra tribo rival, ocasião na qual os reféns romanos foram libertados e acabaram buscando refúgio na cidade de Panópolis, então centro administrativo da província romana da Tebaida, já um pouco mais ao norte no Egito. Esse episódio nos é conhecido por meio de outro historiador eclesiástico, chamado Evágrio, que preservou uma carta de Nestório ao então governador da Tebaida explicando o que estava fazendo aí mesmo sob ordens imperiais de exílio mais ao sul, suplicando que não sofresse nenhuma sanção adicional por estar descumprindo as determinações de Teodósio II (ele enfatizava que estava aí contra sua vontade), mas terminava por solicitar que o oficial romano intercedesse junto ao príncipe para que ele pudesse ficar em Panópolis por conta de sua já avançada idade (EVAGRIUS 1846, p. 11-17, com comentários em MILLAR 2006, p. 181-182). Pelo que se depreende da própria narrativa de Evágrio e de outras fontes nestorianas do século VI, Nestório não teve seu pedido atendido, sendo mais uma vez despachado para o sul, porém morrendo no meio do caminho em torno do ano 452 ou 453.

Tal périplo Antioquia – Petra – Oásis – Panópolis mostra diferentes facetas de como esses banimentos, forçados ou não, podiam ser realizados com base em diferentes

ordenamentos que impunham constrangimentos diversos ao personagem sujeito a eles. Acaso podemos chamá-los todos igualmente de “exílios” ou mesmo de “banimentos”? Afinal, mesmo as estadias em Antioquia e em Panópolis envolviam tanto aspectos voluntários da parte de Nestório de escolha de seu local de desterro quanto circunstâncias involuntárias e hostis a ele (sua condenação e posterior prisão em Éfeso no primeiro, que eliminava a possibilidade de continuar no episcopado e se envolver diretamente na querela cristológica; sua captura no Oásis e posterior fuga dos blêmios no segundo).

Na presente comunicação, não me ocuparei de tentar resolver a questão da classificação de tais deslocamentos forçados, mas sim buscarei entender como se apresentam ao leitor na documentação. Em particular, vou focar no modo como esse primeiro deslocamento, de Éfeso a Antioquia, é retratado em uma documentação específica – as ditas “atas do concílio de Éfeso” – de modo a compreender, por um lado, quais subsídios esse material nos fornece para a compreensão desses eventos e, por outro, quais interpretações e significados que essas atas conferem a tais episódios.

Objetivos

Pretendo aqui fazer uma análise documental do modo como o primeiro deslocamento forçado de Nestório, a que chamo aqui de “auto-exílio” por conta tanto de seu caráter voluntário quanto das restrições que se impunham a ele devido à sua condenação prévia em Éfeso, é retratado nas ditas “atas do concílio de Éfeso”. Procurarei mostrar como não podemos falar em um conjunto unificado e igualmente reconhecido de “atas de Éfeso” por parte dos personagens do período, sendo elas apenas um conjunto bastante heterogêneo de coleções canônicas tardoantigas e medievais que recuperavam material referente ao concílio e à querela entre Cirilo e Nestório de forma muito diversa. Tais coleções promovem seleções e ordenamentos do material que preservam a fim de conferir sentidos muito particulares às narrativas que constroem, o que também se aplica ao tratamento que conferem a esse “auto-exílio” nestoriano. Sendo assim, almejo mostrar ainda o quanto essas ditas “atas de Éfeso” devem ser manipuladas com cautela, pois sua estrutura de composição atribui sentidos à documentação que não eram os mesmos quando cada documento isolado foi produzido, de modo que precisamos desconstruir as

narrativas inerentes a essas coleções para que possamos esboçar uma análise mais profunda e completa dos eventos por elas narrados. No caso específico do “auto-exílio”, concluirei demonstrando o quanto as “atas” constroem uma imagem positiva de Nestório, retratando-o praticamente como um confessor desinteressado de sua própria vida em nome da defesa daquilo que acreditava ser a ortodoxia, mas que assim o faz omitindo praticamente todas as restrições a que estaria sujeito a partir de então e, de forma curiosa, tentando isentar Teodósio II de qualquer envolvimento direto com essa reclusão em seu mosteiro de Antioquia.

Referencial Teórico

Utilizo como referencial teórico da pesquisa os trabalhos do filólogo alemão Eduard Schwartz (1858-1940), que foi o responsável pela produção das edições modernas mais recentes das coleções documentais referentes aos concílios de Éfeso (431) e Calcedônia (451), produzidas ainda no contexto da segunda grande guerra. Schwartz defendia que, ao menos nos casos específicos do material pertinente a esses dois concílios, não podemos falar na produção sistematizada de atas conciliares que o historiador poderia recuperar perdidas em meio à dispersão dos textos por entre os manuscritos medievais. Pelo contrário, sequer teria havido a produção de um texto autoritativo dessa natureza no momento de realização dessas assembleias conciliares, uma vez que o faccionalismo entre os bispos tinha conduzido a cismas insolúveis que sequer o poder imperial era capaz de desfazer, quanto mais impor aos partidos eclesiásticos envolvidos um mesmo registro de suas falas e ações que fosse igualmente aceito como memória dos acontecimentos. Para Schwartz, tudo aquilo que os historiadores podem reconstituir são coleções documentais diversas, cada qual portando as ideologias e profissões doutrinárias dos grupos que as reuniram e que foram compostas no curso dos desdobramentos dessas disputas nas décadas e séculos seguintes⁶⁴.

⁶⁴ Schwartz reitera essas teses ao longo de todos os volumes e fascículos de suas edições, bem como de alguns estudos complementares publicados ao longo das décadas de 1920-1930. O leitor poderá, no entanto, encontrar essas ideias um pouco mais sistematizadas em SCHWARTZ 1920, SCHWARTZ 1928 e SCHWARTZ 1929, fasc. 4, p. V-XXVIII.

No caso do concílio efesino, Schwartz era capaz de identificar ao menos quatro coleções gregas principais – a Vaticana (V), a Segueriana (S), a Ateniense (A) e a coleção do código Vaticano grego 1431 (R) – além de outras seis latinas – a Veronense (U), a coleção de Tours (T), a Cassinense (C), a Palatina (P), a Sichardiana (CS) e a Winteriana (W). À exceção de R, T e C, cujos arquétipos devem remontar a fins do século V e meados do século VI, todas as demais são tardias, não devendo ter encontrado sua forma final antes do século VIII (SCHWARTZ 1927-1929, fasc. 4, p. V-XXVIII; SCHWARTZ 1929, p. VIII-XII). Cada uma dessas coleções reproduz documentos diferentes associados à controvérsia entre Cirilo de Alexandria e Nestório de Constantinopla, organizados de forma aproximadamente cronológica (ou seja, há uma tentativa de ordenamento temporal na organização dos documentos, ainda que tal cronologia seja falha ou por vezes deliberadamente quebrada de acordo com os interesses do compilador). Parte da documentação aparece em todas as coleções ou em sua esmagadora maioria, porém há centenas de peças documentais que são incluídas em uma ou outra coleção, não raro aparecendo em uma única delas. Ademais, é frequente que as coleções reproduzam um mesmo documento em versões diferentes, por vezes interpolada, abreviada ou mesmo adulterada em seu sentido. Diante da diversidade irreconciliável das coleções, Schwartz propôs que elas fossem estudadas em sua individualidade, cada qual como produto de sua época e expressando as concepções doutrinárias do grupo eclesiástico que a produziu. Assim, a própria inclusão, exclusão ou modificação de determinado documento em dada coleção deveria ser pensada à luz da intencionalidade de seu compilador, não de sua pertinência a um hipotético registro oficial ao qual se pudesse dar o nome de “ata conciliar”.

Embora a metodologia de Schwartz tenha sido aceita por muito tempo como referência para os pesquisadores da área e tenha, inclusive, servido de modelo para a edição de coleções documentais tardoantigas similares, ela passa hoje por um forte processo de revisão e questionamento. Autores como Annette von Stockhausen e Ekkehard Mühlenberg (ambos *apud* HEIL; VON STOCKHAUSEN, 2015) questionam o fato de que, embora as versões dispersas pela documentação medieval sejam múltiplas, isso não significa que cada peça documental não tenha uma autoria própria dotada de intencionalidade que se diferencia de suas reapropriações posteriores. Nesse sentido,

caberia aos filólogos e historiadores discernir qual seria a “versão original” dos documentos de suas reelaborações tardias, sem se preocupar com a sua alocação nas coleções medievais nem com os sentidos atribuídos a ela pelas gerações seguintes. Afinal, para compreendermos o pensamento de alguém como Cirilo de Alexandria ou entender suas motivações políticas por ocasião de suas ações no concílio de Éfeso, deveríamos nos ater o mais próximo possível de seu material autoral, buscando no emaranhado textual medieval aquilo de mais tangível às palavras que o bispo teria emitido a seus notários fôssemos capazes de obter.

Por mais que entenda a preocupação da crítica contemporânea às teses de Schwartz, mantenho-me alinhado a ele ao defender que não é possível atingirmos esse nível de proximidade com a dimensão autoral dos documentos relativos ao concílio de Éfeso (431) sem discutirmos a mediação que existe entre eles e nós por meio das coleções tardoantigas e medievais de “atas de Éfeso”. Afinal, tão ou mais importante do que saber se tal carta ou sermão de Cirilo é fidedigna ou não a um original hipotético é compreender como toda essa documentação foi mobilizada com interesses polêmicos ao longo dos séculos seguintes e, por conseguinte, foi selecionada, abreviada, interpolada, adaptada ou mesmo simplesmente forjada a fim de construir teses muito particulares sobre as questões políticas, eclesiásticas e doutrinárias envolvidas na querela. Nesse sentido, por mais que um documento específico encontrado nessas coleções reflita o estado original do texto tal como concebido por seu autor, ele precisa ser entendido à luz do contexto documental em que foi preservado, de preferência atentando-se para os diferentes usos e sentidos conferidos a ele por diferentes coleções de “atas”, o que nos possibilitaria empreender um trabalho mais bem embasado de desconstrução.

Como pretendo mostrar no caso da documentação referente àquilo que chamo de “auto-exílio” de Nestório em agosto/setembro de 431, nem todas as coleções documentais de “atas de Éfeso” a preservam, e as que de fato a transmitem a nós assim o fazem dentro de uma leitura bastante singular dos eventos de 431. Como se não bastasse, o próprio conjunto documental que trata desse episódio dá mostras de que várias outras peças textuais pertinentes ao fato foram excluídas da coleção, o que reitera, senão uma parcialidade deliberada da construção narrativa, ao menos um cuidado muito próprio sobre o controle da narrativa. Por esse viés, tão eloquente quanto a positividade do texto

preservado em si (ou seja, daquilo que efetivamente diz) é a sua negatividade (isto é, aquilo que omite ou subtrai), ambas sendo igualmente importantes para a compreensão da intencionalidade da preservação dessa documentação de tal forma bastante específica. Sem essa compreensão da contextualização e mediação produzidas pelas coleções documentais de “atas de Éfeso”, nossos esforços por acessar os textos efesinos em sua forma mais “original” e autoral possível pode nos induzir a reiterar a ideologia das coleções medievais.

Metodologia

Para além do referencial teórico defendido por Eduard Schwartz, que consiste na leitura da documentação à luz de sua recuperação e contextualização nas coleções documentais tardoantigas e medievais de “atas do concílio de Éfeso”, aplico aqui a metodologia da análise do conteúdo no trato individualizado de cada peça documental.

Desenvolvimento

Em 22 de junho de 431, Cirilo de Alexandria conseguiu se antecipar às autoridades imperiais encarregadas de zelar pela manutenção da lei e da ordem em Éfeso durante a realização do concílio convocado pelo imperador, mormente um *comes domesticorum* chamado Candidiano (que era amigo pessoal de Nestório)⁶⁵, e pôde dar início aos trabalhos conciliares antes mesmo da chegada de uma numerosa delegação de bispos oriundos das províncias mais orientais do Império e que, em sua maioria, simpáticos às posições doutrinárias de Nestório. Com efeito, de acordo com a carta de convocação conciliar emitida por Teodósio II ainda no ano anterior (SCHWARTZ 1927-1929, fasc. 1, p. 114-116), o encontro deveria ter se iniciado no dia de Pentecostes – que, neste ano, caía no dia 7 de junho –, porém a delegação oriental se atrasara por uma série de motivos que depois relataram diretamente ao príncipe por meio de carta (SCHWARTZ 1927-1929, fasc. 5, p. 124-125). Sem grande parte de sua base de apoio, Nestório sequer se dignou a atender às convocações dos bispos reunidos em torno de Cirilo e foi condenado

⁶⁵ Sobre esse personagem, ver MARTINDALE 1980, p. 257-258 (Candidianus 6).

nesse mesmo dia *in absentia*. Quatro dias depois, a delegação de bispos orientais chegou a Éfeso capitaneada pelo bispo de Antioquia, João (429-441), que logo fez questão de se reunir em um concílio à parte que emitiu uma condenação por heresia e por violação das regras canônicas contra Cirilo e seus apoiadores, em particular contra o bispo de Éfeso, Mêmnon, que tinha sido providencial em mobilizar a opinião pública local em favor do partido do bispo egípcio (o registro das ações dessa reunião estão conservados em SCHWARTZ 1927-1929, fasc. 5, p. 119-124). Nessa reunião dos bispos orientais, Nestório não pôde tomar assento e, ao menos segundo os relatos que dela nos chegaram, sequer teve sua causa defendida das acusações cirilinas.

Tão logo o cisma se instalou entre os partidários de Cirilo e os partidários de João de Antioquia, ambos os lados se prontificaram a escrever ao imperador pedindo a ratificação das decisões de suas respectivas assembleias e a condenação das ações de seus adversários. Enquanto isso, Nestório permanecia isolado em uma residência cuidadosamente guardada pelo *comes* Candidiano e seus soldados, praticamente incomunicável com ambos os lados da disputa. Quando a resposta imperial às reclamações de ambos os lados chegou a Éfeso, ela foi trazida pelo então *comes sacrarum largitionum* João⁶⁶, que logo comunicou, em sessão conjunta das duas assembleias, que Teodósio II tinha acatado as decisões de ambas como válidas e que, por isso, Nestório, Cirilo e Mêmnon seriam postos em custódia dos guardas imperiais até que os bispos restantes fossem capazes de deixar o faccionalismo de lado, reunirem-se em um concílio verdadeiramente ecumênico e pronunciarem uma decisão unânime que dissolvesse o cisma (SCHWARTZ 1927-1929, fasc. 3, p. 31-32, com comentários adicionais em MCGUCKIN 1994, p. 101-102).

Obviamente, houve protestos contra a decisão imperial e os bispos se mantiveram relutantes em defender as teses de seus partidos específicos. As negociações a respeito se estenderam pelos meses seguintes, incluindo o envio de delegações a Calcedônia, na margem oposta do Bósforo a Constantinopla, para tratar pessoalmente com o imperador.

⁶⁶ Segundo JONES 1964, v. 1, p. 412-437, esse *comes* era responsável pelas *sacrae largitiones*, ou seja, o patrimônio e as rendas advindas dos impostos e das propriedades imperiais não controladas de forma pessoal pela família imperial. Segundo SCHWARTZ 1928, p. 13, esse João foi imediatamente após esse episódio promovido à condição de *magister officiorum*, que era o responsável por todos os *scrinia* do palácio imperial. Para mais sobre esse personagem, ver MARTINDALE 1980, p. 596 (Ioannes 12).

Nesse momento, o único consenso que havia é que o nome de Nestório estava seriamente comprometido junto à corte imperial, de modo que qualquer acordo que pudesse ser ratificado pelo príncipe deveria obrigatoriamente concordar com a condenação e deposição do então bispo de Constantinopla (ver, por exemplo, SCHWARTZ 1927-1929, fasc. 5, p. 135-136, com comentários complementares em MCGUCKIN 1994, p. 103).

Fisicamente enclausurado, eclesiasticamente abandonado e politicamente derrotado, Nestório começou a construir alguma saída minimamente honrosa para seu fracasso. Para isso, ele se valeu da ajuda de oficiais romanos dos quais desfrutava de uma amizade poderosa, que incluíam tanto o *comes* Candidiano quanto certo *ex comite domesticorum* Irineu (possivelmente o antecessor imediato de Candidiano no posto) e o então cônsul Antíoco, que já tinha sido agraciado com uma brilhante carreira no oficialato, o que incluía ter ocupado o posto de prefeito pretoriano do Oriente nos anos anteriores e, desde 429, ser o responsável pela comissão encarregada de compilar todas as constituições imperiais produzidas desde a época de Constantino (306-337) em um único volume de referência legal que deveria receber o nome do imperador em exercício – algo que a historiografia costuma chamar de (Código) Teodosiano⁶⁷.

Em seu *Livro de Heráclides*, obra pseudônima escrita por ele durante seu exílio no Egito cerca de vinte anos após o ocorrido⁶⁸, Nestório consegue ser bastante detalhista sobre a sequência dos eventos até sua prisão em julho de 431, sendo capaz até mesmo de fazer longas citações de documentos que também aparecem em coleções documentais de “atas do concílio de Éfeso”. Porém, ao tratar de sua saída rumo ao mosteiro de Euprépio, em Antioquia, o autor se mostra reticente e seletivo sobre o que comunicar ao leitor. De fato, todas as negociações e caminhos percorridos até a obtenção da permissão imperial para sair da custódia dos guardas imperiais em Éfeso se resumem ao seguinte parágrafo:

Por fim, [o imperador] me ordenou a permanecer em minha cidade onde quer que quisesse, não por uma permissão [sua], mas a pedido meu, pois eu tinha solicitado várias vezes e tinha reivindicado daqueles que tinham a confiança do imperador e que pareciam ser meus amigos o favor de comunicar ao imperador que eu não fazia questão da glória humana do episcopado, mas desejava apenas minha cela (monacal). Que ele me fizesse esse favor, mas que se fizesse antes disso o exame da fé, mesmo sem mim, a fim de que não perdessem a fé por causa de sua paixão contra mim. De fato, eu tinha visto as

⁶⁷ Sobre Irineu e Antíoco, ver MARTINDALE 1980, p. 624-625 (Irenaeus 2) e 103-104 (Antiochus (Chuzon I) 7), com informações complementares sobre o segundo em MATTHEWS 2000, p. 71-84.

⁶⁸ Sobre o *Livro de Heráclides*, ver GRILLMEIER 1965, p. 501-519.

armadilhas e as lutas que ocorreram então contra mim. Como não havia contra minha pessoa nenhum motivo para me acusar a ponto de me fazer partir e de me depor de Constantinopla, eles acabaram (alegando) a fé. Por causa da animosidade deles contra mim, estavam comovidos também contra a fé. Então, pareceu-me conveniente e útil esquecer-me de mim mesmo, a fim de que acontecesse aquilo de que se necessitava; pois, quando a inimizade é apaziguada, muitas vezes voltamos a nós mesmos (NESTORIUS 1910, p. 248-249).

Tal descrição, embora eloquente sobre o compromisso do bispo condenado para com a ortodoxia e também sobre a dignidade com que conseguiu se retirar do foco do conflito em Éfeso, é em parte confirmada por certos documentos conservados em algumas coleções de “atas do concílio de Éfeso”, mas é bastante lacunar sobre os meandros das negociações e sobre o conteúdo detalhado da determinação imperial a seu respeito. Se quisermos ter uma compreensão mais global sobre aquilo que estamos chamando de “auto-exílio” de Nestório, precisamos voltar nosso olhar para a documentação efetivamente conservada nas ditas “atas”, mas é aqui que os problemas inerentes a essa documentação aparecem.

Curiosamente, dentre as dezenas de coleções em latim em grego que constituem as “atas de Éfeso”, somente duas – a Ateniense (A) em grego e a de Monte Cassino (C) em latim – fazem alusão à saída de Nestório de Éfeso. Ainda assim, a atenção que devotam ao episódio é diminuta. De início, elas introduzem o assunto por meio da reprodução de uma carta da delegação oriental a seus pares em Éfeso informando sobre a data e o local do primeiro colóquio que teriam junto ao imperador em pessoa, bem como sobre as expectativas (muito positivas) que nutriam sobre as conversas futuras (SCHWARTZ 1929, fasc. 7, p. 76). Nessa mesma missiva, eles relatavam, não sem preocupação, que “fomos informados que, oito dias antes de chegarmos [a Calcedônia], nosso piíssimo imperador tinha decretado que o senhor Nestório deveria deixar Éfeso para onde quer que lhe aprouvesse” (SCHWARTZ 1927-1929, fasc. 7, p. 76).

Como bem notam Price e Graumann (nota *ad loc.*)⁶⁹, adotando o sistema de datação inclusiva prevalente na Antiguidade, isso significa que os orientais foram

⁶⁹ Durante a realização de um doutorado sanduíche junto ao *Oxford Centre for Late Antiquity* da University of Oxford, realizado entre outubro de 2013 e julho de 2014 sob a supervisão do Dr. Bryan Ward-Perkins e que contou com financiamento CAPES, pude estabelecer contato com o Dr. Richard Price, que então gentilmente me disponibilizou a tradução que tinha acabado de fazer de parte expressiva do material contido nas “atas de Éfeso”. Esse material, que cobre o período desde a eclosão da polêmica entre Nestório e Cirilo até a dissolução do concílio de Éfeso em 431, ainda está em vias de ser publicado até a presente data. Da forma como Richard Price me disponibilizou os arquivos, as traduções já se encontram finalizadas com

comunicados da decisão imperial exatamente uma semana antes de sua chegada. Infelizmente, não temos como saber ao certo quando esses bispos chegaram a Calcedônia, mesmo porque parecem ter ido em caravanas separadas – nesse momento, por exemplo, Himério de Nicomédia ainda não havia chegado (SCHWARTZ 1927-1929, fasc. 7, p. 77). Assume-se que isso deve ter ocorrido entre fins de agosto e início de setembro (SCHOR 2011, p. 88⁷⁰). De qualquer modo, essa carta é importante ao nos informar que a decisão imperial tinha sido publicizada, possivelmente por meio de édito público postado na cidade. Isso é tão mais lógico porque, na mesma carta de convocação do concílio emitida no ano anterior, Teodósio II tinha dado ordens expressas a que os bispos não pudessem partir de Éfeso sem antes terem chegado a um veredicto, e que os oficiais e governadores tinham sido avisados a não permitir que ninguém regressasse a sua casa antes do tempo (SCHWARTZ 1927-1929, p. 120-121). Some-se a isso o fato de que o *comes sacrarum largitionum* João tinha trazido uma ordem de detenção contra Nestório e o resultado é que deveria ter havido um documento público que deixasse claro a todos – população local, episcopado e oficialato romano – que o deslocamento do bispo condenado era lícito mesmo à luz da legislação vigente.

Essas mesmas coleções que reproduzem a carta da delegação oriental em Calcedônia conservam também uma carta do cônsul Antíoco (nelas chamado ainda de prefeito pretoriano) a Nestório e outra do ex-bispo em resposta àquela em que expõem os termos da negociação. Por sua brevidade e pela relevância da matéria exposta, vale a pena reproduzi-las na íntegra:

[carta de Antíoco a Nestório] Durante um longo tempo, postergamos a execução do julgamento decretado no concílio, embora muitas pessoas nos critiquem severamente e nos importunem. Porém, uma vez que a carta de tua santidade nos foi entregue dizendo que ficar em Éfeso se tornou desagradável [a ti] e que o desejo de tua religiosidade é agora de partir, enviamos pessoas com a função de escoltá-lo ao longo da jornada, tanto caso decidam ir pelo mar ou viajar pela Ásia e pelo Ponto, de modo a acompanhá-lo até seu mosteiro [em Antioquia]. Também providenciamos o *cursus publicus*⁷¹ e a anona [para

amplo comentário, mas ainda carecem de uma formatação final. Por isso, minhas referências a essas notas são sempre *ad loc.*, posto que receberão uma posição diferente quando o texto for finalmente publicado.

⁷⁰ Como notam Price e Graumann em nota *ad loc.*, os autores da carta dizem que a redigiram no décimo primeiro dia do mês de Gorpieu, o que equivaleria em nosso calendário a 11 de setembro. Como não é possível ter certeza de que a carta foi escrita no mesmo dia de sua chegada (tudo leva a crer que não), o máximo que podemos garantir é que a partida de Nestório deve ter ocorrido antes de 4 de setembro de 431.

⁷¹ Sobre o *cursus publicus*, verdadeiro sistema de transporte financiado pelo imperador que integrava as províncias, ver JONES 1964, v. 2, p. 830-834.

seu uso pessoal], enquanto rezamos para que, por meio da graça de Deus, tua santidade esteja gozando de boa saúde e de uma vida agradável. Afinal, não acreditamos que necessites de consolação ao pensarmos em sua alma sábia e incontáveis virtudes (SCHWARTZ 1927-1929, fasc. 7, p. 71 = SCHWARTZ 1922-1923, p. 64).

[carta de Nestório a Antíoco] Recebemos a carta de sua magnificência, pela qual fomos informados que nosso piíssimo e laudabilíssimo imperador nos ordenou viver em um mosteiro, e recebemos bem aquilo que seu decreto concede, pois não preferimos nada além da solidão em prol da piedade. Pedimos a vossa magnificência que relembre constantemente o piíssimo imperador sobre a matéria da religião, que [o exorte a fim de que], por decreto imperial, informe abertamente às igrejas dos ortodoxos em todos os lugares sobre a condenação das tolices de Cirilo, condenada por tua piedade, para que, caso a condenação das ideias de Cirilo pelo piíssimo imperador seja anunciada sem um *rescriptum*, isso dê ensejo para escandalizar os mais simples, que podem supor que essa história não é verdade. Seria conveniente à tua inteligência contribuir com o que for possível para a defesa da verdade. Basta-nos dizer apenas isso a ti, já que ganhas estima a cada nova tarefa que te é confiada (SCHWARTZ 1927-1929, fasc. 7, p. 71 = SCHWARTZ 1922-1923, p. 64).

Como se pode ver por seu conteúdo, essas cartas reiteram parte das teses advogadas por Nestório em seu *Livro de Heráclides*. Elas sugerem que a iniciativa partiu dele próprio, porém silenciam por completo quanto à condenação conciliar que pesava contra ele, fazendo crer que retornava à sua antiga vida monástica sem maiores consequências. Ora, isso é tão mais enganador pelo fato de Nestório confiar a seu cônsul amigo a incumbência de convencer o imperador sobre qual era o lado correto da disputa – uma vez que ele próprio abria mão de se pronunciar publicamente em troca da clemência imperial. Ademais, a própria figura do príncipe é colocada em segundo plano nessa negociação para o retorno de Nestório a seu mosteiro, sendo que o próprio Antíoco se responsabiliza em sua carta por conceder a autorização e fazer os preparativos para que seu amigo retornasse à Síria são e salvo. Diante de todas as acusações que pairavam contra ele e de toda a animosidade que Teodósio II nutria por sua figura, é no mínimo improvável que Antíoco tivesse assumido tamanho protagonismo, tanto que o próprio Nestório frisa que o “decreto” para poder voltar para casa emanava do soberano.

Para além do jogo de luz e sombra criado pela correspondência entre Nestório e Antíoco, outro fator complicador em sua análise é a parcialidade do que parece ter sido o conjunto original se comparado ao material preservado nas “atas de Éfeso” – ou melhor, nas duas coleções de “atas” que as preservam. Pelos indícios oferecidos pelas cartas preservadas, podemos deduzir que, primeiramente, o bispo enviou uma carta a seu amigo

munida de uma petição ao imperador explicando os termos de seu pedido. Isso deve ter ocorrido no início de agosto, tão logo o *comes* João chegou a Éfeso portando as sanções imperiais. Pouco tempo depois, Antíoco respondeu com a primeira carta preservada dessa sequência munida da resposta imperial – que ele chama de “decreto” – autorizando o retorno do ex-monge de Antioquia a seu mosteiro. Essa era acompanhada também de um edito pretoriano, como era praxe de todas as constituições imperiais desse momento (MATTHEWS 2000, p. 185-187), que comunicava a todos em Éfeso e em Constantinopla sobre a autorização imperial dada ao bispo que se exilava. Deve ter sido por meio desse edito que os orientais ficaram sabendo da notícia, o que nos faz supor que tenha sido postado na capital (ou em Calcedônia) uma semana antes da chegada da delegação oriental. Nestório deve ter recebido esse dossiê final (carta de Antíoco + decreto imperial + edito pretoriano) em fins de agosto, quando respondeu ao prefeito por meio da segunda carta preservada nas coleções de “atas”. Afinal, sem ao menos o decreto imperial e o edito pretoriano, como ele poderia fazer uso do *cursus publicus*, tal como prometido na carta de Antíoco?

Por certo, não é possível saber o quanto pessoas fora do círculo íntimo de Nestório e Antíoco podiam ter acesso à documentação completa, muito menos que tivessem interesse em preservar esse material por tempo suficiente até que pudessem ser encontradas por compiladores de “atas de Éfeso” que, como defende Schwartz, eram todos muito posteriores. De qualquer modo, a parcialidade da documentação é eloquente sobre certo enfoque conveniente que ela prestava ao bispo condenado. Isso porque ela tanto lhe exime de qualquer condenação oficial quanto elimina quase todos os traços do envolvimento de Teodósio II nesse episódio. Do ponto de vista dos partidários de Cirilo, esse último viés podia ser entendido com simpatia, pois excluía a hipótese de que o príncipe pudesse nutrir algum tipo de simpatia por “hereges” como Nestório, poupando-lhe de uma condenação oficial (que só viria quatro anos depois) para usar de clemência para com ele. Pensando-se que todas as coleções de “atas de Éfeso” se alinham à ortodoxia cirilina, talvez tenha sido com esse intuito que duas coleções tenham acreditado ser interessantes reproduzir essa correspondência apenas para noticiar o desaparecimento repentino de Nestório sem uma punição adequada. Porém, é inegável que a parte dessa correspondência efetivamente conservada fosse favorável demais ao adversário de Cirilo,

quase que tratada como uma vitória pessoal sua, de modo que isso pode explicar porque todas as coleções restantes de “atas” – dezenas delas! – prefiram apenas ignorá-la. Por fim, não se pode deixar de notar que, do modo como ela chegou até nós, a troca de cartas entre Nestório e Antíoco prestava um último favor ao bispo, pois não fazia com que ele dependesse tanto da misericórdia de um personagem a quem ele, duas décadas depois desses acontecimentos, chamaria por diversas vezes de “traidor” em seu *Livro de Heráclides*. Sem dúvida, é uma ambiguidade conveniente a todos os lados da disputa, mas que, até mesmo por permitir múltiplas interpretações (e algumas delas inconvenientes a diferentes tipos de audiência), fez com que muitos compiladores de “atas de Éfeso” preferissem legá-la ao esquecimento.

Considerações Finais

Como procurei mostrar ao longo do texto, o dito “auto-exílio” de Nestório para seu mosteiro de Antioquia em 431 é um episódio explorado de diversas formas pela documentação, mesmo pelas “atas do concílio de Éfeso”, que, como também vimos, se configura como um conjunto documental bastante variado e heterogêneo. Busquei mostrar como há silêncios importantes na documentação que produzem sentidos muito particulares para a narrativa construída que, em certa medida, se alinham a teses construídas pelo próprio Nestório que visavam desvincular esse retiro da condenação conciliar que pesava contra ele, bem como da antipatia que o imperador Teodósio II nutria contra ele. Por certo, não é possível elaborar qualquer narrativa histórica séria com base em silêncios e conjecturas, porém é importante ter ciência desse tipo de estratégia empregada nas “atas de Éfeso” a fim de que não nos deixemos levar pela ideologia das fontes ao acreditarmos naquilo que os documentos preservados dizem induzidos pela narrativa na qual estão inseridos. É preciso, portanto, partir de um entendimento mais minucioso do que sejam de fato essas diferentes coleções de “atas de Éfeso” antes de tratarmos as diferentes peças documentais dispersas por entre elas em sua literalidade específica.

Fontes

EVAGRIUS. **The ecclesiastical History of Evagrius:** in six books. A new translation from the Greek; with an account of the author and his writings. London: Samuel Bagster and Sons, 1846.

NESTORIUS. **Le Livre d'Héraclide de Damas.** Traduit en français par F. Nau avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Briere. Paris: Letouzey et Ané, 1910.

SCHWARTZ, Eduard. **Acta Conciliorum Oecumenicorum.** Tomus 1: Concilium Universale Ephesenum (AD 431). Volumen I: Acta Graeca. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1927-1929, 8 fasc.

_____. **Acta Conciliorum Oecumenicorum.** Tomus 1: Concilium Universale Ephesenum (AD 431). Volumen III: Collectionis Casinensis sive Synodici a Rustico Diacono compositi Pars I. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1929.

_____. **Acta Conciliorum Oecumenicorum.** Tomus 1: Concilium Universale Ephesenum (AD 431). Volumen IV: Collectionis Casinensis sive Synodici a Rustico Diacono compositi Pars altera. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1922-1923.

SOCRATE DE CONSTANTINOPE. **Histoire Ecclésiastique.** Texte grec de l'édition G. C. Hansen. Traduction par Pierre Périchon, S.J. et Pierre Maraval. Notes par Pierre Maraval. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004-2007, 4v.

The Acts of the Council of Ephesus. Translated with an introduction and notes by Richard Price and Thomas Graumann. Liverpool: Liverpool University Press (no prelo).

Referências Bibliográficas

BARRY, Jennifer. **Bishops in flight:** exile and displacement in late Antiquity. Oakland: University of California Press, 2019.

GRILLMEIER, Alois. **Christ in Christian Tradition.** Volume 1: From the Apostolic age to Chalcedon (451). Translated by John Bowden. London; New York: Mombay; Westminster John Knox Press, 1965.

HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). **Crux interpretum:** ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015.

HILLNER, Julia; ULRICH, Jörg; ENGBERG, Jakob (eds.). **Clerical exile in late Antiquity.** Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016 (Early Christianity in the context of Antiquity).

JONES, Arnold H. M. **The Later Roman Empire (284-602):** A Social, Economic and Administrative Survey. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996 (1ª edição: 1964), 2v.

MARTINDALE, John R. (ed.) **The Prosopography of the Later Roman Empire.** Volume 2, AD 395-527. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MATTHEWS, John F. **Laying down the Law:** A Study of the Theodosian Code. New Haven: Yale University Press, 2000.

MCGUCKIN, John A. **St. Cyril of Alexandria:** The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts. Yonkers, NY: St. Vladimir Seminary Press, 2004 (1^a edição: 1994).

MILLAR, Fergus. **A Greek Roman Empire:** Power and Belief under Theodosius II (408-450). Los Angeles; Berkeley: University of California Press, 2006 (Sather Classical Lectures 64).

MÜHLENBERG, Ekkehard. Die Edition der Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO). Methoden und Prinzipien. In: HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). **Crux interpretum:** ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 97-109.

SCHOR, Adam M. **Theodoret's People:** Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria. Los Angeles; Berkeley: University of California Press, 2011 (Transformation of the Classical Heritage 48).

SCHWARTZ, Eduard. **Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431.** München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1920 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse: XXX. Band, 8. Abhandlung).

_____. **Cyrrill und der Mönch Viktor.** Wien; Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1928 (Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 208. Band, 4. Abhandlung).

VON STOCKHAUSEN, Annette. Die Edition der Konzilsakten und das Problem der Sammlungen. Editionsphilologische Überlegungen anhand der Acta Conciliorum Oecumenicorum III. In: HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). **Crux interpretum:** ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 129-144.

LITERATURA, RELIGIOSIDADE E IMAGEM NAS CANTIGAS DE SANTA MARIA, DE DOM ALFONSO X

DURLO, Carlos Henrique⁷²

Resumo: As Cantigas de Santa Maria, obra poética do século XIII, cuja autoria é designada a Dom Alfonso X, o Rei Sábio, apresentam-nos diversos santuários, verdadeiros espaços sagrados, nos quais Santa Maria realizou incontáveis milagres relatados nos textos poéticos e nas representações de imagens denominadas iluminuras. Estes espaços são considerados produtores de sentido e reveladores dos milagres recebidos em favor daqueles que dedicavam a vida e o culto à Virgem Maria. Tendo que o nosso objetivo não decorre do aprofundamento do estudo da ambientação, vale ressaltar que o espaço não deve ser confundido, ou seja, o espaço é denotado, patente, explícito. A ambientação, por sua vez, é conotada, subjacente e implícita. O primeiro contém dados da realidade que, numa instância posterior, podem alcançar uma dimensão simbólica. Observa-se, nesses espaços, uma experiência de mundo que transforma o espaço em lugar à medida que as ações ali se desenrolam, tendo em vista que o espaço é definido como um conjunto de signos que produz efeito de representação. Nas Cantigas de Santa Maria, o espaço apresenta-se materializado nos Santuários dedicados à Virgem Maria, lugar por excelência da resolução de todos os conflitos, sejam eles de ordem moral, psicológica, biológica (saúde e males que afetam o corpo e a alma) ou social. Os fiéis do século XIII frequentavam os santuários em busca de uma graça ou agradecimento a uma cura recebida. O espaço físico do santuário, construído pelo homem, aperfeiçoa a sensação e a percepção humanas. O espaço arquitetônico, por exemplo, pode definir as sensações experimentadas, transformando-as em algo concreto, já "o ser humano se relaciona com o espaço circundante através de seus sentidos. As experiências vivenciadas pelo homem e pela mulher medieval adquiriam significado na relação com os espaços sagrados, os santuários dedicados à Virgem Maria, na forma de missas, rezas, procissões, louvando-a e exaltando-a sempre pelos milagres realizados. Nesses santuários determinados pela fé, o devoto encontrava abrigo, proteção e solução para os seus problemas, o espaço se tornava o lugar certo para o exercício da fé, da expressão da religiosidade e da libertação. As Cantigas de Santa Maria foram escritas em galego-português e enriquecidas com iluminuras e partituras musicais no século XIII. Constituem-se um verdadeiro retrato histórico-social da Península Ibérica e da época em que viveu seu autor declarado, Dom Alfonso X, o Rei Sábio. Nas Cantigas de Santa Maria, em específico as de milagre (miragre), Alfonso X nos apresenta Maria sensível às dores do seu povo, compadecida e solidária, não mais aquela "entidade hierática, enigmática, inefável. Reunidas em um cancionero, as cantigas dividem-se em dois tipos: cantigas de *loor* (louvor à Virgem), que seguem os moldes das cantigas de amor e cantigas de *miragre* (milagre), reveladoras dos milagres operados pela Virgem. Além do louvor e dos milagres, há também numerosas indicações pessoais sobre o monarca, como os fatos de sua vida e as viagens pela Espanha. Alfonso X tinha grande apreço pelas cantigas, revelado nos luxuosos

⁷² Doutorando em Letras pelo Programa de Pós Graduação em Letras (PLE) pela Universidade Estadual de Maringá. Área de Concentração: Estudos Literários. Linha de Pesquisa: Literatura e Historicidade. Membro convidado do GT de Estudos Medievais da ANPOLL.

manuscritos de partituras musicais e nas miniaturas, cuja figura da Virgem está posicionada sempre ao seu lado. As Cantigas de Santa Maria podem ser estudadas tanto pelo viés da autobiografia espiritual, pois revelam e abordam a devoção pessoal de Dom Alfonso X à Virgem Maria, quanto como fonte histórica reveladora do contexto social, cultural e religioso da época em que foram compostas. Enriquecidas com iluminuras e partituras musicais, são consideradas um verdadeiro retrato histórico-social da Península Ibérica e da época que viveu seu autor. Os fatos miraculosos abordados no texto poético revelam a face religiosa e cultural do século XIII. O cancionero mariano possui uma estrutura peculiar, única. Os textos apresentam um teor narrativo baseado em fontes antigas e diversas, uma recolha das culturas francesas, latinas, ibéricas e da tradição oral, além de milagres, lendas, louvores e ladainhas à Virgem Maria. Alfonso X, sem se deslocar do território espanhol, registrou no cancionero fatos miraculosos ocorridos em Portugal, especificamente em Terena e Évora.

Palavras-chave: Cantigas de Santa Maria; Literatura; Religiosidade; Imagem; Alfonso X.

Introdução

As *Cantigas de Santa Maria* (CSM), obra poética do século XIII, compiladas no *scriptorium* do rei Dom Alfonso X, abordam, em tom narrativo, temas diversos do contexto medieval, contemplando as categorias de personagem, tempo e espaço. Alcançando inúmeros campos do universo simbólico do Mundo Medieval (linguístico, literário, geográfico, social, religioso, econômico, ideológico e histórico), podemos afirmar que as *Cantigas* constituem fonte inesgotável para o estudo e conhecimento desse período literário e histórico da Península Ibérica.

Melo Araújo e Carvalho (2017) asseguram que

A Idade Média representa, na história da civilização ocidental, um tempo quase mítico, onde a razão, apenas iluminada por uma fé cega, era inteiramente dominada por uma crença no divino, no seio de uma sociedade rural e pagã para a qual a Igreja ditava as normas praticamente em todos os aspectos. Curiosamente, até a própria Igreja promoveria algumas mudanças durante esse período, em que as várias catedrais dedicadas a Nossa Senhora, erigidas a partir do século IX, foram testemunhas e ainda o são da gradual importância que a figura da Virgem Maria foi ganhando na alma do homem medieval (2017, p. 119).

Composta por 420 cantigas, a obra poética de Dom Alfonso X, o Rei Sábio, contempla diversos santuários dedicados à Virgem Maria. São espaços sagrados que ocupam lugar de destaque e revelam temas do cotidiano medieval como as doenças do corpo e da alma, os conflitos morais e sociais, entre outros temas. De acordo com Cortez,

A literatura é uma fonte potencialmente rica para a História, podendo oferecer uma chave instigante de informações, além de levantar dados desfavorecidos pela historiografia, que se vale apenas de documentos oficiais escritos como fonte. Pode também oferecer uma representação do estado da humanidade, num determinado tempo e espaço. Além de diferentes costumes, opiniões, homens e mulheres – efeitos privados dos acontecimentos públicos e históricos (2017, p. 29).

Na Baixa Idade Média (séculos XI-XV), de acordo com Spina (1973), encontramos três diferentes tipos de formas literárias: literatura empenhada, literatura semi-empenhada e literatura de ficção. Spina define cada uma delas:

Empenhada, no sentido em que uma intenção pedagógica, didática, apologética, missionária, edificante, preside a sua elaboração. [...] Por semi-empenhada entendemos um tipo de produção literária de feição intermediária, dirigida por intenções satíricas mas já com evidentes propósitos artísticos, e cujas formas mais representativas são os poemas líricos dos goliardos, a poesia alegórica (Roman de Renart, Roman de la Rose, Divina Comédia), os fabliaux e o teatro cômico. [...] A literatura de ficção [...] estaria representada pela poesia épica (as sagas escandinavas, as canções de gesta francesa e o Niebelunglied alemão), pela lírica trovadoresca, pela poesia narrativa romancística (as baladas) e pela narrativa novelesca (o romance cortês, cavaleiresco, o romance de aventura e a novela erótico sentimental) (SPINA, 1973, p. 17).

Nesse sentido, a literatura de ficção é a que nos interessa, levando-se em consideração ser ela, ao lado do romance cortês, um dos maiores acontecimentos literários do século XII, comportando, como afirmam Cortez e Durlo (2016, p. 10), “um número considerável de espécies poéticas, como é o caso das *Cantigas de Santa Maria*”.

A produção lírica trovadoresca é composta, estruturalmente, por um estribilho seguido de um número variável de estrofes de três versos monorrimos, mais um verso de rima igual o estribilho. Ou seja: AA/bbba/ (AA) / ccca/ (AA)/ etc.

Nos séculos XII e XIII, a Igreja teve um papel fundamental na modificação temática da literatura medieval, criando uma literatura cavaleiresca, como podemos observar na novela *A Demanda do Santo Graal*, escrita entre 1210-1230. Os dominicanos foram encarregados de perseguir os hereges do Sul da França, ao desvirtuarem a índole pagã do movimento trovadoresco e instituírem a figura da Virgem Maria como tema da literatura, com o extermínio dos albigenses. Apesar dos demais temas da literatura medieval, a Morte e a Fortuna, o culto à Maria foi propagado por um culto devocional,

ao longo de toda a Idade Média, opondo-se ao tema da Morte e encarnando o princípio do Bem, passando a simbolizar a vida, a esperança e a piedade. Spina esclarece que:

O tema da Virgem pertence à literatura litúrgica, cujo culto data de fins do século IV, mas, como tema literário, já aparece em vários poemas líricos latinos do século seguinte, e na literatura profana faz um ingresso tardio, na altura do século XII, com as canções de gesta. A França foi o “habitat” por excelência do culto religioso e literário de *Notre-Dame*: vigente nos cantares de gesta, mantém-se vivo no romance cortês, aparecendo ainda nas novelas de aventura (1973, p. 45).

As *Cantigas de Santa Maria* foram escritas em galego-português e enriquecidas com iluminuras e partituras musicais no século XIII. Constituem-se um verdadeiro retrato histórico-social da Península Ibérica e da época em que viveu seu autor declarado, Dom Alfonso X, o Rei Sábio. Nelas, encontramos a verdadeira “comédia humana do século XIII” (LAPA, 1973). Assim sendo, Melo Araújo e Carvalho afirmam que

[...] a representação da imagem de Maria, presente em grande número de cantigas produzidas por trovadores e jograis, é herança da época medieval, em que aspectos sociais, históricos e políticos estavam calcados na cultura patriarcal, legitimando um modelo de comportamento, não raro, sugerido até os dias de hoje. [...] Podemos dizer que na imagem da Virgem Maria todas as outras mulheres teriam sido perdoadas. É nesse sentido que as Cantigas de Santa Maria não se destacam apenas pelas características estéticas, mas porque registram a historicidade de uma época, a cultura de um povo, como agiam e suas diferentes formas de pensar (2017, p. 119; 120).

Acerca da propagação e consolidação do culto à Virgem Maria, Macedo relembra que

[...] Ao longo da Alta Idade Média a popularidade de Maria se firmou entre os cristãos. Depois do século XI houve um desenvolvimento assombrado do culto marial. No século XII, Santo Anselmo e Abelardo celebraram o regozijo do sexo feminino com a “Nova Eva”, a mulher símbolo da pureza, da grandeza, da santidade. [...] assim como Eva foi a responsável pelo pecado original, a Virgem Maria, “nova Eva”, era a fonte de redenção. A extraordinária popularidade do culto marial depois do século XII é atestada nos sermões, tratados e poemas escritos em louvor da Virgem. Em meio à profusão de textos relacionados ao seu culto, um tipo merece destaque: as narrativas de milagres. (1999, p. 45).

Nas *Cantigas de Santa Maria*, em específico as de milagre (*miragre*), Alfonso X nos apresenta Maria sensível às dores do seu povo, compadecida e solidária, não mais aquela “entidade hierática, enigmática, inefável. Mesmo assim, não obstante a sua humanidade, a Virgem não perde a aura sobrenatural e divina” (MONTEIRO DE

CASTRO, 2006, p. 202). Reunidas em um cancioneiro, as cantigas dividem-se em dois tipos: cantigas de *loor* (louvor à Virgem), que seguem os moldes das cantigas de amor e cantigas de *miragre* (milagre), reveladoras dos milagres operados pela Virgem. Além do louvor e dos milagres, há também numerosas indicações pessoais sobre o monarca, como os fatos de sua vida e as viagens pela Espanha. Alfonso X tinha grande apreço pelas cantigas, revelado nos luxuosos manuscritos de partituras musicais e nas miniaturas, cuja figura da Virgem está posicionada sempre ao seu lado.

As Cantigas de Santa Maria

Com a compilação das cantigas, além de divulgar e difundir a devoção e o louvor à figura de Maria, Dom Alfonso X relata os feitos miraculosos realizados por intercessão da Virgem. Reunidas em um cancioneiro, na segunda metade do século XIII, as cantigas podem ser encontradas e estudadas em quatro diferentes códices, de acordo com Mongelli:

[...] o escurialense I (E), chamado de “códice dos músicos” por trazer iluminuras com instrumentistas, indispensáveis aos estudos iconográficos e musicológicos medievais; o código escurialense II (T), denominado “rico” pelo requinte de sua composição; o código florentino (F), não terminado; e o código de Toledo (identificado por To), como notação musical diferente dos demais e muitas vezes propiciando as lições mais satisfatórias dos textos (2009, p. 281).

Sobre a estrutura composicional, de forma geral, seguem uma mesma ordem, conforme Leão:

- a) um título em prosa, apresentando o resumo ou ementa do assunto que será tratado, com seus eventuais personagens lugares e ações;
- b) um refrão em versos, que se repete depois de cada estrofe e que enuncia o tema da cantiga, sendo esse tema uma verdade abstrata, relativa seja ao poder da Virgem, seja às suas relações com seu Filho ou com o gênero humano;
- c) um número variável de estrofes, que narram o milagre anunciado ou resumido no título ou, no caso das cantigas de louvor, que entoam louvores a Santa Maria, suplicando a sua ajuda (2011, p.21).

Enriquecidas com iluminuras e partituras musicais, são consideradas um verdadeiro retrato histórico-social da Península Ibérica e da época que viveu seu autor. Sobre essas cantigas, Heloisa Guaracy Machado, na obra *Cantigas autobiográficas de Afonso X, o Sábio* (2016), organizada por Ângela Vaz Leão, registra:

Consideradas a maior obra da mariologia medieval, versam temas religiosos e fabulosos, históricos e cotidianos, dotados, como os *exempla* medievais, de uma intenção edificante, visando à evangelização dos fiéis. Esse aspecto é bastante visível na primeira estrofe da CSM 297, em que o poeta chama a atenção do leitor ou ouvinte para o conteúdo da narrativa: “A esse respeito, eu vos peço agora que ouçais um belo milagre; e quando o tiverdes ouvido, ele vos fará crer firmemente em Deus e em sua Mãe, para que o tenhais o seu amor, coisa que nunca pode ter aquele que neles não crê” (2016, p. 18).

Os fatos miraculosos abordados no texto poético revelam a face religiosa e cultural do século XIII. Sobre essa afirmativa, Margarita Peña assevera que

Para los creyentes del siglo XIII no era difícil que un acontecimiento inesperado se convirtiera en milagro. De ahí que el rey Alfonso y otros hagiólogos elevaran a la categoría de hecho milagroso cualquier cosa que se saliera de lo común, y que lo atribuyeran a la madre, a la protectora por excelencia, a la Virgen Maria. [...] Me parece que el espíritu de las *Cantigas* se explicaría por el fervor que despertaba en el hombre medieval la imagen incommensurable de la virgen, intercesora delante de Cristo⁷³ (2000, p. 21).

Segundo Saraiva e Lopes, as *Cantigas de Santa Maria* são subsidiárias de Portugal, justamente no que se refere às fontes da parte narrativa e também “um documento precioso para o estudo da mentalidade medieval, onde ao fervor religioso se agrega uma queda doentia para a credence” (1996, p. 51).

De acordo com Luiz Carlos de Souza, em sua tese intitulada *O espaço sagrado nas Cantigas de Santa Maria*, os textos poéticos

Utilizam-se de informações supostamente verídicas – objeto da história – para compor um discurso ficcional capaz de produzir uma representação discursiva da realidade. Dentro desse discurso, que nos representa poeticamente o cotidiano de comunidades medievais, a própria variedade dessas comunidades nos leva a concluir que a realidade também é vária. Mas a sua variedade e extensão tinham, na ótica oficial da época, um significado que ultrapassava os interesses do poder (2002, p. 15).

O cancionário mariano possui uma estrutura peculiar, única. Os textos apresentam um teor narrativo baseado em fontes antigas e diversas, uma recolha das culturas francesas, latinas, ibéricas e da tradição oral, além de milagres, lendas, louvores e

⁷³ Para os crentes do século XIII não era difícil que um acontecimento inesperado se convertesse em milagre. Diante dessa afirmativa é que o Rei Alfonso e outros hagiólogos elevaram à categoria de feito milagroso qualquer coisa que saísse do comum, atribuindo-o à mãe, protetora por excelência, a Virgem Maria. [...] Parece-me que o espírito das *Cantigas* se explicaria pelo fervor que despertava no homem medieval a imagem incomensurável da virgem, intercessora diante de Cristo (PENÃ, 2000, p. 21 – tradução nossa).

ladainhas à Virgem Maria. Alfonso X, sem se deslocar do território espanhol, registrou no cancioneiro fatos miraculosos ocorridos em Portugal, especificamente em Terena e Évora.

Quanto à estrutura do cancioneiro mariano, Mongelli (2009, p. 282) esclarece que o Rei poeta ousou na estruturação das cantigas, dando à coletânea “o formato de um rosário, pois a cada dez narrativas de milagres insere uma cantiga de louvor, reconhecidamente mais pessoal e mais subjetiva do que as outras”. Vale lembrar que o cancioneiro é composto por um *corpus* de 401 cantigas, às quais foram acrescentados 26 textos referentes às festas religiosas, dois Prólogos (A e B) e uma *Petiçon* final, na qual o monarca agradece à Virgem Maria pelas graças e bênçãos concedidas, rogando que o proteja das atribulações futuras.

Cantigas de Milagre (*miragre*)

Milagre é um acontecimento extraordinário, cuja explicação não se aplica às leis naturais, causando em seus expectadores admiração e espanto, levando aquele que é beneficiado pelo feito, muitas vezes, a uma conversão religiosa ou mudança de hábitos. Ferguson e Wright, no *Novo Dicionário de Teologia*⁷⁴, afirmam que

A palavra “milagre” procede do latim *miraculum*, significando “maravilha”. Sugere uma interferência sobrenatural na natureza ou no curso dos acontecimentos. Na história da Igreja, os milagres têm sido vistos não somente como expressões extraordinárias da graça de Deus, mas também como atestado divino da pessoa ou do ensino de quem realiza o milagre. (2009, p. 672).

A noção de milagre, assim como a crença em atos extraordinários de forma sobrenatural, na maioria das vezes, permanece sem explicação científica, embora estejam presentes, praticamente, em todas as religiões do mundo. No entanto,

A credibilidade dos milagres depende da cosmovisão⁷⁵ com que o considerarmos. Se visualizarmos o mundo como um sistema natural fechado, podemos reconhecer determinados fatos como incomuns, mas nos recusaremos a considerá-los milagres. Se, no entanto, visualizarmos o mundo

⁷⁴ A obra foi publicada pela primeira vez, com o título *New Dictionary of Theology*, na Universities and Collegs Christian Fellowship, Inglaterra, no ano de 1988.

⁷⁵ Modo particular de perceber o mundo, geralmente, tendo em conta as relações humanas, buscando entender questões filosóficas (existência humana, vida após a morte etc.); concepção ou visão de mundo.

como uma criação de Deus aberta a sua interação, os milagres, então, são possíveis de acontecer (FERGUSON; WRIGHT, 2009, p. 674).

Sobre a definição e os critérios para que uma ação seja considerada milagre, afirma Alfonso X, na obra *Las Siete Partidas* (1843):

LEY LXVIII

Quantas cosas son menester en el miraglo para ser verdadero Miraglo tanto quiere dezir, como obra de Dios marauillosa, que es sobre la natura usada de cada dia: e por ende acaesce pocas vezes, e para ser tenido por verdadero, ha menester que aya en el quatro cosas. La primera, que venga por el poder de Dios e non por arte (a). La segunda, que el miraglo sea contra natura, ca de otra guisa non se marauillarian los ornes del. La tercera, que venga por merescimiento de sanctidad, e de bondad que aya en si aquel, por quien Dios lo faze. La quarta, que aquel miraglo acaesca sobre cosa, que sea sobre confirmacion de la Fe⁷⁶ (AFONSO X, 1843, p. 69).

No sentido teológico, o milagre possui um propósito de caráter específico, ou seja, a intervenção divina sobre o curso natural da vida humana roga um motivo especial que há de vir da vontade de Deus. O poder de Deus se manifesta de forma direta por sua própria intervenção ou por meio daqueles que são por ele designados para este fim: anjos, santos, ou, no caso das *Cantigas de Santa Maria*, a própria Virgem Maria.

No tocante à literatura, segundo Leão:

[...] o milagre pode definir-se dentro dos gêneros medievais como uma narrativa curta, em que uma situação de crise se resolve pela intervenção de um santo, em favor de um beneficiário, que, após receber a graça, faz muitas vezes o seu agradecimento num santuário dedicado àquele santo. O narrador costuma ser o próprio beneficiário, que faz o relato na primeira pessoa, como nas cantigas em que D. Afonso refere e agradece as curas de suas enfermidades; mas também pode ser uma testemunha do fato miraculoso, ou, ainda, um conhecedor que dele teve notícia por leitura ou por ouvir dizer (2015, p.29).

Em maior número que as cantigas de louvor, as de milagre apresentam narrativas acerca dos prodígios realizados por intervenção da Virgem, em favor dos devotos ou dos pecadores que a ela recorriam. Grande parte dessas narrações foram inspiradas na tradição oral, nos temas marianos e nas hagiografias, que povoaram a imaginação dos homens e

⁷⁶ Lei LXVIII – Quantas coisas são necessárias para que o milagre seja verdadeiro. Milagre quer dizer a respeito do maravilhoso trabalho de Deus usado sobre a natureza a cada dia: e que acontece raramente. E, para ser considerado verdadeiro, deve conter quatro coisas: a primeira que venha pela força de Deus e não pela arte: o segundo que o milagre é contra a natureza, e de outra maneira as honras não se maravilham: a terceira para que ele venha por um mérito de santidade e servidão, que haja nele aquele por quem Deus o confronta: o quarto que esse milagre venha sobre algo que é para confirmação da fé (ALFONSO X, 1843, p. 69 – tradução nossa).

mulheres da época. Leão (2015) explica que os milagres apresentados na coletânea de Dom Alfonso X são constituídos de três narrativas complementares. A saber:

- a) uma narrativa textual extensiva, com mais ou menos episódios, em versos;
- b) uma narrativa iconográfica em iluminuras, que se dispõem numa só página, dividida, na grande maioria dos casos, em seis quadros [...];
- c) outra narrativa textual, resumida, sob a forma de legendas, cada uma delas colocada acima de uma vinheta da sequência das iluminuras (LEÃO, 2015, p. 31).

Apresentam tipos e fatos característicos da cultura medieval, integrando grande parte do cancionero do Rei Sábio. Sobre este aspecto, Mongelli elucida:

Do conjunto das cantigas religiosas afonsinas, 356 são narrativas de milagres ou de acontecimentos *maravilhosos*, manifestos por meio de visões, sonhos e aparições. A galeria de tipos e fatos é muito variada: monges e monjas prevaricadores; judeus maldosos; hereges abusados; mártires que resistem; crianças que sofrem violências; mulheres luxuriosas; prostitutas despudoradas; aleijões curados; templos profanados; jograis irreverentes; pecadores empedernidos; animais resgatados; assassinatos crudelíssimos e mais um sem-número de pessoas e situações diversas, que oferecem amplo panorama da organização social no medievo e de sua espiritualidade não necessariamente cristã (2009, p. 284).

Na busca pelo alívio dos sofrimentos humanos de toda a sorte, os devotos recorriam aos mais variados locais e santuários dedicados à Virgem, desde a Península Ibérica ao Oriente Médio. Como exemplificação, vejamos a *CSM 103*, na qual a narrativa revela a intervenção de Maria em resposta à prece de um monge.

Cantiga 103

COMO SANTA MARIA FEZE ESTAR O MONGE TREZENTOS ANOS AO CANTO DA
PASSARINNA, PORQUE LLE PEDIA QUE LLE MOSTRASSE QUAL ÉRA O BEM QUE
AVÍAN OS QUE ÉRAN EN PARAÍSO⁷⁷

A Cantiga 103 é composta por treze estrofes de três versos cada e um dístico do refrão, que se repete ao fim de cada estrofe, completando-a: *Quen a Virgen ben servirá / ao Paraíso irá* (Quem a Virgem bem servir, ao Paraíso irá). Apresenta como protagonista

⁷⁷ Como Santa Maria fez o monge ficar trezentos anos ouvindo o canto da passarinha, porque ele lhe pediu que mostrasse qual era o bem que tinha os que estavam no Paraíso (*CSM 103* – tradução nossa).

um passarinho (*passarinna*), cuja origem não é revelada, mas que durante a narrativa do texto poético aparece e desaparece, misteriosamente.

As cantigas alfonsinas sempre apresentam, no argumento inicial, o tema do milagre e o motivo que serão relatados pelo trovador. Na cantiga 103, o argumento expõe como Santa Maria operou o milagre do monge ouvir o canto de um passarinho, permanecendo no jardim do mosteiro durante trezentos anos⁷⁸. Devoto de Santa Maria, incessantemente, o monge desejava que a Virgem lhe mostrasse o bem que recebiam os que habitavam no paraíso: *Como Santa Maria feze estar o monge trezentos anos ao canto da passarinna, porque lle pedia que lle mostrasse qual éra o ben que avian os que éran en Paraíso*⁷⁹ (CSM 103). A resposta encontra-se no refrão, o Paraíso será habitado por todos os que bem servem à Virgem Maria: *Quen a Virgen ben servirá / o Paraíso irá* (CSM 103).

Na primeira estrofe, o trovador retoma o que já havia sido expresso no argumento inicial da cantiga, o milagre realizado pela Virgem a um monge que desejava saber sobre o bem que há no Paraíso.

E daquest' un gran miragre / vos quér' eu' óra contar,
que fezo Santa Maria / por um monge, que rogar
ll'ía sempre que lle mostrasse / qual ben en Paraís'á.

*Quen a Virgen ben servirá
a Paraíso irá*⁸⁰ (CSM 103).

Além desse desejo, na segunda estrofe, o monge implora à Virgem que lhe desse a oportunidade de realizar o seu sonho antes que morresse. Nos versos seguintes, a Virgem, atendendo ao pedido do monge, levou-o ao jardim do convento, no qual muitas

⁷⁸ Nessa cantiga, assim como em outros exemplares do cancionero alfonsino, veremos a presença do maravilhoso. Nessa, em específico, se dá pela personificação da Virgem por meio de uma avezinha (*passarinna*). Na CSM 228, veremos a cura de um animal (burro) que, após ser curado, prostra-se diante do altar da Virgem. De acordo com Jacques Le Goff (1983, p. 28), “o maravilhoso perturba o menos possível a regularidade quotidiana; [...] ou seja, o facto de ninguém se interrogar sobre a sua presença, que não tem ligação com o quotidiano e está, no entanto, totalmente inserida nele”. Nesse sentido, não é de se estranhar que o cancionero mariano de Dom Alfonso X apresente milagres que não condizem com a realidade natural, os quais ninguém questione a sua veracidade, pois é Deus, para a mentalidade medieval, o autor de tais maravilhas.

⁷⁹ Como Santa Maria fez ficar o monge trezentos anos ouvindo o canto de uma avezinha (passarinha), porque pedia à Virgem que ela lhe mostrasse o bem que gozavam os que se achavam no Paraíso (CSM 103 – tradução nossa).

⁸⁰ E contarei agora um grande milagre que fez Santa Maria por um monge que rogou que a ele fosse mostrado o bem que há no Paraíso. Quem a Virgem bem servir, ao Paraíso irá (CSM 103 - tradução nossa).

vezes já estivera. Entrando no jardim, conforme narram os versos da terceira e quarta estrofes, o monge encontrou uma fonte de água muito bonita e límpida. Sentou-se ao lado da fonte, lavou suas mãos e interrogou a Virgem se dali ele veria o bem e o galardão existentes no Paraíso, antes que voltasse ao mosteiro:

E que o viss' en sa vida / ante que fosse morrer.
E porend' a Groriosa / vedes que lle foi fazer:
fez-lo entrar en ùa órta / en que muitas vezes já

Entrara; mais aquel día / fez que ùa font' achou
mui crara e mui fremosa, / e cab' ela s' assentou.
E pois lavou mui ben sas mãos, / diss': "Aí, Virgen, que será

Se verei do Paraíso, / o que ch' éu muito pidí,
algún pouco de séu viço / ante que sáia daqui,
e que sábia do que ben obra / que galardôn averá?"

*Quen a Virgen ben servirá
a Paraíso irá*⁸¹. (CSM 103).

Ao encerrar a oração, conforme os versos da quinta estrofe ouviu o canto de um pássaro (*oiu ua passarinna*). O canto era tão belo e envolvente que o monge se esquece de tudo, interessando-se apenas pelo cantar do pássaro: "Tan tóste que acabada / ouv' o monj' a oraçôn, / Oiu ua passarinna / cantar lógu' en tan bon son, / que se escaeceu sendo / e cantando sempr' alá"⁸² [...] (CSM 103). De acordo com a sexta estrofe, no deleite do canto do pássaro, o monge permaneceu naquele local por longos trezentos anos, apesar de pensar que não estivera naquele jardim por tanto tempo: "Atán gran sabor avía / daquel cant' e daquel lais, / que grandes trezentos anos / estevo assí, ou mais, / cuidando que non estevéra / senôn pouco, com' está"⁸³ [...] (CSM 103).

Na sétima estrofe, o passarinho parte daquele local, deixando o monge muito pesaroso e triste, desejando, também, voltar ao convento para alimentar-se, pois chegara a hora da refeição: "Des i foi-s' a passarina, / de que foi a el mui gréu, / e diz: "éu daquí

⁸¹ E que o visse em vida, antes de morrer. E, porém, vedes o que a Gloriosa foi fazer: fez o monge entrar em um jardim no qual, muitas vezes, já entrara. Mas, naquele dia, fez com que achasse uma fonte muito clara e formosa, sentando-se próximo à ela. Lavou muito bem suas mãos e disse: "Ai Virgem, será que verei o Paraíso que tantas vezes pedi, algum pouco do seu viço, antes que eu saia daqui? E saberei, do que vem vive, qual o prêmio que lá terá? (CSM 103 - tradução nossa).

⁸² Assim que o monge acabara de fazer a oração, ouviu uma avezinha cantar um canto tão belo que se esqueceu, ali sentado, a contemplá-la (CSM 103 – tradução nossa).

⁸³ E tão grande prazer lhe dava o som que jamais ouvira, que longos trezentos anos ali esteve, ou mais, crendo que pouco tempo ali estivera, como está (CSM 103 – tradução nossa).

ir-me quero, / ca oi mais comer querrá⁸⁴ [...]” (CSM 103). Partindo logo daquele jardim, como relatam os versos da oitava estrofe, ao chegar à entrada do mosteiro, encontrou um grande portal que nunca vira. Ao deparar-se com aquela situação, assusta-se e pede à Virgem Maria que o salve, alegando que aquele não era o seu mosteiro, indagando qual seria o seu fim a partir de então: “[...] E foi-se logo / e achou un gran portal / que nunca vira, e disse: / “Ai, Santa María, val! Non é est’ o méu mōesteiro, / pois de mi que se fará?”⁸⁵ [...] (CSM 103).

Na nona estrofe, o monge entra na igreja. Quando os demais monges que ali habitavam o viram, ficaram amedrontados e o encaminharam ao Prior do mosteiro para interrogá-lo (versos da décima estrofe). Nesse diálogo, o monge narra ao Prior o que havia acontecido, quando fora visitar o jardim do convento e perdera a noção do tempo, ouvindo o suave canto de um pássaro. Confirmam os versos,

*Des i entrou na eigreja, / e ouverón gran pavor
os monges quando o viron, / e demandou-ll’ o prior, /
dizend’: “Amigo, vós quen sodes / ou que buscardes acá?” [...] (CSM 103).*

*Diss’ el: “Busco méu abade, / que agor’ aquí leixei,
e o prior e os frades, / de que mi agora quitei
quando fui a aquela órta; / u séen quen mio dirá?”⁸⁶ [...] (CSM 103).*

Na décima primeira estrofe, os monges, ao ouvirem o seu relato, tiveram-no por louco (*Quand’ est’ oiu o abade, / teve-o por de mal sen*⁸⁷, [...]), mas ao refletirem melhor sobre o acontecido, concluíram que a Virgem realmente fizera um grande milagre e maravilharam-se com o que Deus havia realizado na vida daquele monge. Passaram, então, a louvar Maria, não somente pelo milagre, mas por compreenderem que tudo o que pedimos a Deus por meio de sua intercessão realiza-se, conforme registrado na décima terceira estrofe, encerrando o texto poético:

⁸⁴ Depois, foi-se embora a avezinha, causando-lhe pesar. Mas disse: “Devo sair daqui, pois a hora de comer chegou (CSM 103 – tradução nossa).

⁸⁵ E foi-se logo e achou um grande portal que nunca tinha visto. E disse: “Ai! Valei-me, Santa Maria! Não é este o meu mosteiro. E agora, o que farei? (CSM 103 – tradução nossa).

⁸⁶ Em seguida, adentrando a igreja, tiveram grande pavor os monges quando o viram. Perguntou-lhe o prior: “Amigo, vós quem sois? O que procuras aqui?” / Disse ele: “Busco o meu abade, que a pouco aqui deixei, e o prior e os frades dos quais há pouco me afastei, quando fui ao jardim. Onde estão? Quem me dirá? (CSM 103 – tradução nossa).

⁸⁷ Quando o abade ouviu isso, pensou: “Deve ter perdido a razão” (CSM 103 – tradução nossa).

[...] mais des que soubéron ben /
de como fora este feito, / disséron: “*Quen oïrá*
[...]

Nunca tan gran maravilla / como Déus por este fez
polo rogo de sa Madre, / Virgen santa de gran prez!
e por aquesto a loemos; / mais quena non loará
[...]

Mais d’outra cousa que seja? / Ca, par Déus, gran dereit’è,
pois quanto nós lle pedimos / nos dá séu Fill’, a la fê,
por ela, e aqui nos mostra / o que nos depois dará”⁸⁸.
[...] (CSM 103)

Ao comentar o texto da CSM 103, Leão explica que

Dentre as cantigas de animais da coletânea afonsina talvez essa seja a mais especial, pois a *passarinha* que o monge contempla e ouve não é um animal deste mundo [...]. O monge se acha num jardim, onde muitas vezes já estivera. Ele não sai da terra. Ao contrário, é o paraíso que vem até ele, através do canto da *passarinha*, que o desliga do tempo humano. Seria essa *passarinha* apenas uma enviada da Virgem ou simbolizaria a própria Virgem, que, tomando a forma de uma ave, trazia sua resposta às indagações do monge? O uso do feminino, *passarinha*, raro com esse sentido na língua corrente, torna mais provável essa analogia (2007, p. 73).

Apesar da presença de elementos da natureza, como a água da fonte, o jardim e as árvores, nada é mais impressionante do que a presença do pássaro (*passarinna*) que, simbolicamente, vindo de outro mundo, parece ser, como afirma Leão (2007, p. 74), “o instrumento de que se serve à Virgem para atender ao pedido de seu devoto, ao desejo de conhecer, em vida, o bem de que se goza no Paraíso, ou seja, na Eternidade”.

Ainda citando a autora:

Todos os pormenores fazem dessa cantiga um caso especial, mas nenhum deles é tão eloquente quanto a presença da *passarinha*, que, vinda de outro mundo, parece ser o instrumento de que se serve a Virgem para atender ao pedido de seu devoto, ao seu desejo de conhecer, em vida, o bem de que se goza no Paraíso, ou seja, a Eternidade. Quanto à passagem do tempo, que a *passarinha* anula ou faz esquecer ao monge, há um pormenor indicativo nas vinhetas da iluminura: o convento, quando o monge sai para ir ao jardim, está representado em estilo românico, enquanto à sua chegada, 300 anos depois, o mesmo convento se acha figurado em estilo gótico (LEÃO, 2007, p. 74).

⁸⁸ Mas quando ouviram bem tudo o que acontecera, disseram: “Quem ouvirá jamais tamanha maravilha que Deus fez por este a pedido de sua Mãe, Virgem Santa de grande honra? E, por isso, a louvemos. Mas quem não a louvará mais do que qualquer outra coisa? Por Deus, por muito justo que é, quando a ela pedimos, nos dá o seu Filho: creiamos! E aqui na terra ele nos mostra o que depois nos dará (CSM 103 – tradução nossa).

Não é o monge, portanto, quem sai da terra para ir ao encontro do divino, mas o Paraíso é que vem a ele por meio do canto da *passarinha*, simbolizando a própria Virgem Maria, em forma de ave, que responde as indagações do monge. Quanto ao contexto analítico da narrativa poética alfonsina, as *cantigas de miragre* revelam a grande devoção de Alfonso X e um projeto ideológico, cujo objetivo baseia-se na difusão do seu reinado e na ampliação e divulgação do culto mariano, os feitos e os milagres realizados pela intervenção de Maria. Reportando-nos a Lapa, “como, no fundo, a canção trovadoresca é um louvor, e um louvor as mais das vezes interessado” (LAPA, 1973, p. 12). Os poemas cantados pelos peregrinos ou por jograis itinerantes eram uma forma de difundir o culto à Virgem de tornar conhecidos os principais santuários a ela dedicados.

Considerações Finais

Ao finalizarmos as leituras das Cantigas de Santa Maria, confirmamos que a figura da Virgem Maria foi fundamental na vida e na fé católica de Dom Alfonso X, o Sábio. Desde o Trovadorismo, nas Cantigas de Amor, a Igreja determinou que a mulher deveria ser um retrato de Maria. Como afirma Ferreira, esse modelo de mulher não tem por objetivo a realização humana, mas de um “sentimento convencional e platônico, que consiste fundamentalmente no culto da mulher, considerada modelo de beleza e virtude” (1988, p.11). Nesse período, o trovador prostrava-se aos pés da senhora da mais alta linhagem do mesmo modo que o cristão reverenciava a Virgem, suplicando-lhe o dom da cura das doenças do corpo e da alma, além do livramento do mal provocado pelo demônio, causador de todo o pecado.

Entre as inúmeras possibilidades de leitura das Cantigas de Santa Maria (CSM), o nosso objetivo, nesse trabalho, foi expor os milagres realizados em diferentes santuários, espaços sagrados, a partir de um corpus selecionado das cantigas de milagre (*miragre*), proporcionando, também ao leitor, as iluminuras que ilustram a maioria das cantigas, de autoria dos compositores e artistas miniaturistas, que faziam parte do scriptorium do Rei Sábio. Eles souberam interpretar pelas imagens a figura do rei, a imagem da Virgem, os santuários e seus altares, os animais, o mar e a natureza, ao comporem quadros e cenas encantadoras pela sua perfeição de expressões, olhares, cores e movimentos.

A sacralidade dos espaços (santuários) registrou a presença constante da Virgem e de todas as personagens das cantigas, clérigos, homens, mulheres, crianças e animais que lhe dedicavam esperança, adoração e a fé nos seus milagres. Esses testemunhos foram fundamentais não só na vida dos monarcas ou clérigos do século XIII, como também na vida cotidiana da sociedade medieval. Nesse sentido, a relação existente entre santuário e o fenômeno sagrado, espaço e milagre, desempenha um papel essencial na experiência religiosa, cultural e social.

Os milagres desempenharam importante papel nos lugares de devoção, bem como as romarias e peregrinações, provas inquestionáveis da ação de Deus sobre os homens e mulheres daquela sociedade. Tratava-se de uma população carente de recursos, sobretudo, medicinais, que conduziam as pessoas doentes aos santuários dedicados à Virgem Maria em busca da cura milagrosa. Esses grandes santuários e suas diferentes localizações (Espanha e Portugal) tornaram-se espaços concretos de fazer e cumprir promessas e, principalmente, receber milagres revelados nos textos poéticos alfonsinos e nas hagiografias, constituindo um incomparável acervo documental e histórico desse período.

A poesia religiosa alfonsina cumpriu (e cumpre) um importante papel à cristandade, ao privilegiar a catequese. A sociedade do século XIII testemunhou o processo de transição da oralidade à escrita de uma comunidade iletrada, sem acesso à leitura dos salmos e de outros textos bíblicos.

Melo de Araújo e Fonseca esclarecem que “o cancionero narra os milagres, as maravilhas feitas pela Virgem, comprovando o poder que ela tem, e ao mesmo tempo coloca em evidência o valor de seu poeta. A subjetividade do rei-trovador ganha destaque nas Cantigas de Santa Maria” (2017, p. 130).

Depreendemos que nos foi possível verificar a existência de um ser humano que “se relaciona com o espaço circundante através de seus sentidos” (BORGES FILHO; BARBOSA, 2009, p. 169), ao estabelecer uma relação de proximidade familiar com o santuário, espaço sagrado. Logo, o fiel busca esse espaço no intuito de libertar-se das amarras que o prendem aos males do corpo e da alma.

Referências Bibliográficas

ALFONSO X. **Las Siete Partidas**. Madrid: Compañía General de Impresores y libreros del Reino, 1843.

_____. **Cantigas de Santa Maria**. Edición facsímil del Códice T. I de la Biblioteca de San Lorenzo el Real de El Escorial. Madrid: Edilán, 1989.

BORGES FILHO, Oziris. **Espaço e Literatura: Introdução à Topoanálise**. Franca, SP: Ribeirão Gráfica e Editora, 2007.

_____; BARBOSA, Sidney. **Poéticas do espaço literário**. São Carlos, SP: Editora Claraluz, 2009.

BORGES, Jorge Luis. **Esse Ofício do Verso**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CORTEZ, Clarice Zamonaro. O reflexo das relações familiares: a situação doméstica da filha sob o poder vigilante da mãe em cantigas de amigo. In: MELO ARAÚJO, Márcia Maria de.; FONSECA, Pedro Carlos Louzada (orgs.). **Mulher, medievo e configurações simbólicas**. Goiânia: Editora Kelps, 2017.

_____. DURLO, Carlos Henrique. Dois perfis femininos na produção poética de D. Alfonso X. Estudo do Texto e da Imagem. In: **Revista de História Comparada** – Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ. ISSN: 1981-383X. Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 07-36, 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/3004/pdf>> Acesso em 14 set. 2017.

FERGUSON, Sinclair B.; WRIGHT, David F. **Novo Dicionário de Teologia**. São Paulo: Hagnos, 2009.

LAPA, Manuel Rodrigues. **Lições de literatura portuguesa – época medieval**. Coimbra: Coimbra Editora Ltda., 1973.

LEÃO, Ângela Vaz. **Cantigas de Santa Maria de Afonso X, O Sábio: Aspectos Culturais e literários**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2007; 2015.

_____. **Cantigas de Afonso X a Santa Maria: antologia, tradução e comentários**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2011.

_____ (org.). **Cantigas autobiográficas de Afonso X, o Sábio**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2016.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 1999.

MELO ARAÚJO, Márcia Maria de.; CARVALHO, Elenir Batista de Souza. A representação da mulher nas Cantigas de Santa Maria. In: MELO ARAÚJO, Márcia Maria de.; FONSECA, Pedro Carlos Louzada (orgs.). **Mulher, medievo e configurações simbólicas**. Goiânia: Editora Kelps, 2017.

METTMANN, Walter. In: Afonso X, O Sábio. **Cantigas de Santa Maria**. Editadas por Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Coninbrigensis, 1959-1972.

MONGELLI, Lenia Márcia. **Fremosos cantares**: antologia da lírica medieval galego-portuguesa. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

MONTEIRO DE CASTRO, Bernardo. **As Cantigas de Santa Maria**: um estilo gótico na lírica ibérica medieval. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2006.

PEÑA, Margarita. Estudio Preliminar. In: **Alfon El Sabio**: antologia. México: Editorial Porrúa, 2000.

SARAIVA, António José; LOPES, Oscar. **História da Literatura Portuguesa**. Porto: Porto Editora, 1996.

SOUZA, Luiz Carlos. **O Espaço Sagrado nas Cantigas de Santa Maria**. 2002. 288f. Tese de Doutorado – Pontifícia Universidade Católica (PUC), Belo Horizonte: PUC, 2002.

SPINA, Segismundo. **Iniciação na Cultura Literária Medieval**. Rio de Janeiro: Grifo, 1973.

O EVANGELHO SEGUNDO JOÃO:

Fluidez religiosa no mediterrâneo no caso de uma província romana

FARDIN, João Otávio Tomazini⁸⁹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar, a partir de uma perspectiva provincial, características religiosas presentes no império romano, com foco específico na fluidez de conceitos que marcam o mediterrâneo neste período. Para tal, optou-se por analisar a situação da Judeia do primeiro século, tendo como base o evangelho segundo João. O que se destacou na análise do texto foi a fluidez com que conceitos de diferentes tradições foram reinterpretados pela religião nascente, bem como a consciência do limite que Roma oferecia as diversas manifestações religiosas dentro de seu império. Conceitos diversos são apropriados e reinterpretados por um movimento nascente que busca diferenciar-se tanto do judaísmo tradicional quanto as demais tradições religiosas ali presente, ao passo que também se apropria dos conceitos destas outras tradições com fins apresentar-se como o cumprimento de expectativas tanto do mundo judeu quanto gentio. Neste exercício de diferenciação o império ora mostrou-se tolerante ora perseguiu a nova tradição nascente.

Palavras-chave: evangelho de João; cristianismo; religiosidade mediterrânea; fluidez religiosa-cultural.

Introdução

História e religião são dois temas que, em si mesmos, suscitam debates sobre uma série de questões inerentes a estas duas áreas. No campo da primeira é possível que se discuta a natureza do fim do império romano em todos os séculos que sucederam a este processo; na segunda, campo delicado e talvez mais próximo das questões da alma que a desestruturação ou crise de Roma, qualquer debate pode perdurar a história. Santo Agostinho e Pelágio discutiram no século V, mas suas querelas mantêm seus contornos até hoje.

E se tais campos são em si mesmos ricos em debates, uni-los pode ser perigoso – na mesma medida em que será extremamente prazeroso. O campo da história da religião abarca e discute dogmas das duas regiões – da história e da fé – e os sintetiza em uma abordagem que conjuga ambos. O debate, a título de exemplo, sobre um Jesus histórico tem entretido, e até mesmo dividido, historiados e fiéis há muito tempo.

⁸⁹ Formado em História pela Universidade do Sagrado Coração – USC/Bauru, atualmente é mestrando em História pela Universidade do Estado de São Paulo – Unesp/Assis.

Mas, para o historiador, há um grande prazer em perceber como religião, sociedade e história se entrelaçam durante o estudo. Há uma relação mutualista: na religião, a história se mescla com a fé e o rito diz muito sobre um povo.

Objetivos

Assim, a proposta deste trabalho é buscar estas inter-relações entre estas áreas – religião e história – no contexto de uma província do império romano, a Judeia. A escolha por esta região dá-se por duas razões. Primeiramente, é um ponto focal de encontro de várias tradições extremamente díspares. Há, por um lado, o monoteísmo hebreu, com um livro escrito e uma estrutura religiosa muito sólida. E, dentro desta comunidade, encontram-se variações singulares. Resultando da expansão de Alexandre, o Grande, alguns setores do judaísmo se helenizaram, adotando interpretações alegóricas da Torá, fundindo Platão, Aristóteles, Filo, em um monoteísmo dualista que opõe alma e carne.

Referencial Teórico

É nessa província que também se encontram as influências romanas, de um mundo marcado pelo politeísmo e por uma religiosidade dividida em dois âmbitos: o público e o privado. No nível social, a fé se une ao civismo, em uma religião de política. Em seu nível privado, o indivíduo manifesta suas crenças das mais variadas formas possíveis.

Neste encontro de mundos, tradições díspares e muitas vezes autoexcludentes irão juntas se deparar com o nascimento de uma nova estrutura: o cristianismo. Em seu nascimento, essa nova religião dialogará com o judaísmo, com a filosofia, mesmo com o mundo das particularidades, e encontrará pontos de convergência entre todas elas. Não obstante, ante todas elas o cristianismo buscará se elevar em um grau superior, reivindicando uma posição de singularidade diante do mundo religioso.

Além disso, busca-se nesse texto uma visão da religiosidade a partir de uma fé que está se constituindo fora da *urbs* romana. Com isso, buscamos trazer olhares provinciais para a discussão, com intuito de ampliar a visão de religiosidade que havia nesse cenário.

E, considerando a imensidão deste tema, bem como sua riqueza, este trabalho se limitara a um único texto deste período: o evangelho de João. Produzido neste cenário cultural, sua autoria foi demasiado debatida ao longo do tempo. Isso se deve a dois fatores. Primeiramente, em uma análise bastante comum, este evangelho diverge dos demais em estilo de escrita e cronologia. Além disso, é um dos poucos textos que compõem o cânon do novo testamento cujo autor não se identifica. Aliás, vale destacar que a única menção que o autor faz a si próprio é como “o discípulo amado”.

Diante destes elementos, várias interpretações foram propostas. Elencadas por Carson (2007) e Hendriksen (2004), podemos destacar duas formas principais de abordagem. Primeiramente, existem os estudiosos que negam a autoria deste texto pelo apóstolo João. Para tais autores, ou o discípulo já teria morrido quando o texto fora escrito ou o texto foi escrito por alguém com o mesmo nome do autor. Em outra posição estão aqueles que defendem a autoria do apóstolo João⁹⁰.

A discussão sobre este texto é longa e tem avançado com os novos dados obtidos com pesquisas recentes. Contudo, deve-se destacar que a morte do apóstolo ou a escrita do texto por outros autores de mesmo nome pode ser deixada de lado mediante evidências internas e externas ao texto.

Internamente, é evidente na carta um conhecimento muito preciso da geografia de Jerusalém bem como dos costumes judaicos – festas, cerimônias e crenças populares, e o narrador se porta como participante destas cenas na condição de observador direto. Isso é significativo se considerarmos a destruição de Jerusalém no ano 70 d. C. por Roma, o que exige do autor um conhecimento pessoal da história de Jesus.

Além disso, há citações de cenas e diálogos que só poderiam ter sido redigidos se fossem vistos no ato. Contudo, entendemos que a discussão da veracidade do autor é demasiado longa para este trabalho além de ser um tema secundário. Isto porque, tenha sido João o autor ou não, a carta foi aceita pelos pais da Igreja do primeiro século, inclusive por teólogos que discordavam das posições ortodoxas. A exemplo disso, Marcião, crítico da divindade de Jesus, usa o evangelho de João de modo autoritativo,

⁹⁰ Hendriksen menciona ainda uma terceira opção, muito comum a partir do século XIX, que considera que o livro foi escrito por uma escola joanina. Contudo, qualquer uma destas interpretações não nos interessam, já que o foco dado neste artigo está naquilo que do evangelho pode-se perceber da fluidez de conceitos do mediterrâneo antigo. Contudo, o autor deste texto defender a autoria apostólica do livro.

sem questionar sua autoria. E Orígenes, cujas exegeses eram extremamente alegóricas, muitas vezes destoando da tradição que se constituía, reconhecia a autoria do quarto evangelho (HENDRIKSEN, 2004, p.102; ANGUS, 2003, p.234).

E, tendo sido aceito, este texto passa a ter valor como documento de uma religião que está se constituindo em um cenário de grandes trocas culturais. Assim, o que se percebe no livro, quer tenha sido escrito por João ou não⁹¹, de qualquer forma é uma visão provincial de uma nova religião e do cenário do império.

Com relação à data, este evangelho não pode ser precisado, mas estima-se que tenha sido elaborado entre 55 d. C. e 90 d. C, com preferência para o final deste período, mediante as evidências internas do martírio de Pedro, mencionado no capítulo 21 do evangelho e da referência a destruição de Jerusalém (CARSON, 2007, p.83).

Metodologia

O desenvolvimento deste trabalho parte do fato de que o texto em análise, o evangelho de João, não é novo no campo das análises acadêmicas. Assim, buscaremos em autores especializados no assunto o que tem sido produzido pela historiografia sobre o tema. Ao fim, compararemos esta produção com o que é encontrado no texto evangélico, dando ênfase ao texto em grego.

Desenvolvimento

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens. E a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam. Houve um homem enviado de Deus, cujo nome era João. Este veio para testemunho, para que testificasse da luz, para que todos cressem por ele. Não era ele a luz, mas para que testificasse da luz. Ali estava a luz verdadeira, que ilumina a todo o homem que vem ao mundo. Estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, aos que crêem no seu nome; Os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez

⁹¹ É válido destacar que o autor desse trabalho concorda com a análise dos autores que atribuem o evangelho de João ao apóstolo João. E, para isso aprofundar a discussão, recomendamos a leitura das obras de Carson, Angus e Hendriksen, mencionadas na bibliografia.

carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade⁹² (João 1:1-14).

Em vista da extensão do livro e das possibilidades de abordagem, torna-se evidente que em um texto simples será impossível abarcar de forma exaustiva todos os detalhes relevantes da fonte. Por isso, selecionamos passagens pontuais que servem ao propósito deste trabalho.

O prólogo do evangelho, contido no primeiro capítulo entre o versículo 1 e 14, é, ao nosso ver, um dos textos de maior profundidade deste livro e talvez de todo o novo testamento, em pé de igualdade com a carta de Paulo aos romanos. Mas, para além de nossas opiniões, este texto carrega conceitos díspares, de mundos construídos sob cosmovisões excludentes e os funde em sentenças que combinam poética com profundidade de sentido.

A começar pela sentença que inaugura o prólogo, encontra-se na versão portuguesa a frase “No princípio era o Verbo”. Se em uma leitura rápida o trecho soa estranho, ater-se a ele de forma delicada, como foi feito pela igreja em seus primeiros séculos, revela uma tessitura conceitual extremamente interessante.

No original, o termo “Verbo” é redigido pelo termo grego *Logos*. Carregado de sentido, este termo foi originalmente empregado por Heráclito, filósofo pré-socrático que propôs o *devir* como regra universal. Em sua concepção, toda a realidade estava em constante movimento. A impossibilidade de um homem entrar duas vezes no mesmo rio é-lhe atribuída como pensamento clássico e síntese de sua proposta.⁹³ Contudo, ainda que houvesse concebido o mundo como eterno movimento, o filósofo ocupou-se de encontrar algum conceito ordenador deste movimento cósmico, e a isso Heráclito deu o nome de *Logos* (SPROUL, 1983).

Em sua concepção, o *logos* é um princípio impessoal, uma ideia ordenadora da realidade. Não é como a água de Tales, princípio corpóreo, mas uma ideia puramente conceitual.

⁹² Bíblia Sheed, versão João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada, 1997.

⁹³ Para Heráclito, é impossível que o mesmo homem entre duas vezes no mesmo rio, pois na segunda vez não seria o mesmo homem nem as mesmas águas. Com essa proposta, Heráclito sintetiza sua ideia de que a realidade é uma constante mudança, ou, em termos filosóficos, eterno *devir*.

Para além deste pré-socrático, os estoicos consideraram que todas as coisas eram formadas por um *logos spermal* (SPROUL, 1983). Nesse sentido, haveria em cada elemento da realidade a presença de um fogo seminal que ordenava e dava vida cada partícula da realidade.

O filósofo Filo, antes do apóstolo João, considerou que o *Logos* grego e a bíblia judaica referiam-se aos mesmos elementos, e, em seus comentários alegóricos baseados no platonismo, imbui de sentido textos gregos de origem hebraica (CLARK, 2012).

Então vem João e, nos termos de Sproul (1983, p.57), acende uma bomba teológica no cenário filosófico do mundo antigo. Isto porque, João relaciona o *Logos* conceitual grego com a divindade pessoal judaico-cristã. Filo aproximara dois conceitos, Torá e *Logos*. Mas João dotou o *logos* impessoal de realidade pessoal, e dotou de personalidade, atributos e mesmo história aquilo que os filósofos gregos jamais deram toques de pessoalidade.

É interessante notar que João parte da ideia de um *logos* ordenador de toda a realidade – no princípio era o Logos; todas as coisas foram feitas por ele e sem ele nada do que foi feito se fez. Mas, aos olhos de João, o Logos e Deus são relacionados. Heráclito nunca fora tão longe.

E cabe aqui detalhar algo interessante, ainda que não seja pontual para o objetivo deste trabalho. Mesmo que João relacione Deus e o *Logos*, é possível extrair do texto a ideia de que Deus e o *Logos*, mesmo que se relacionem, são pessoas diferentes. Essa construção conceitual fez com que por vários anos a igreja debatesse em seus concílios sobre a questão da unidade e diversidade do ser de Deus, o que culminou na doutrina da trindade no concílio de Niceia.

E para além das implicações teológicas deste trecho, tem-se nele uma mostra da fluidez de conceitos e ideias que marcaram o império Romano. Guarinello (2013, p.174) entende o mediterrâneo no período como um ambiente de fluidez cultural desde o período de navegação fenícia e especialmente durante o império romano. O apóstolo João inclui um conceito filosófico grego a uma cosmovisão judaico-cristã de um Deus pessoal e criador. E ao fazer isso, nem heleniza seu Deus nem cristianiza o *logos*, mas constrói uma estrutura nova conceitual.

Termos como vida, luz dos homens, são caracterizadores desta nova estrutura, que tem em Cristo o ponto de contato da cosmovisão judaica e cosmovisão grega.

Mas há ainda outro elemento que é empregado no texto que evidencia o problema filosófico que o prólogo traz consigo. Os gregos haviam limitado o *Logos* ao mundo conceitual. Isso porque, em sua natureza, o *Logos* não partilharia das mesmas limitações da matéria. Deve-se lembrar que desde Platão o mundo material passou a ser visto sob a ótica da imperfeição, uma cópia imperfeita do mundo ideal. Isso se acentua no contexto do helenismo, que enfatiza o dualismo entre mente e corpo (CARSON, 2007, p.128).

Mas no evangelho de João, o Verbo se fez carne e habitou entre homens. Essa sentença dá os contornos finais à explosiva declaração do apóstolo. Perpassado pelos mundos grego, romano e judeu, ele a todos faz uma declaração que para todos soa blasfema. Aos gregos e romanos, João apresenta um *Logos* que entrou no fluxo do tempo encarnado, participou da história e literalmente armou sua tenda entre eles – melhor tradução do original “habitou entre nós” (CARSON, 2007, p.130). Aos judeus, tanto ortodoxos quanto helenistas, faz menção a um messias que, tão esperado na mentalidade judaica, finalmente veio ao mundo, mas que seria rejeitado pelos que eram seus (v.11).

Ofensa a todos os mundos possíveis, tais declarações suscitaram retaliações variadas, primeiramente em um nível local e posteriormente, mas não exclusiva, em nível imperial (ASSUMPCAO, 2006, p.1). Como propõe Guarinello:

Sua expansão [do cristianismo] pelo Mediterrâneo, contudo, foi um sintoma da insatisfação contra o império. Um descontentamento que se expressava de forma religiosa, dado o fechamento das fronteiras políticas, mas cujas consequências atingiam a própria legitimidade do poder. Os cristãos, nos dois primeiros séculos, pregavam o afastamento da vida das cidades, de seus hábitos e de sua ética. Sem confrontar o império diretamente, sua postura apolítica era também uma ética de não participação, de crítica à sociedade existente. Algumas frases contidas nos evangelhos são contundentes contra os princípios da ordem dominante: dar a outra face, desprezar os bens terrenos e distribuí-los, criticar os ricos e pregar a humildade. Nos termos da terminologia das fronteiras, que utilizamos até aqui, os primeiros cristãos, assim como os bandidos, formavam uma margem interna (GUARINELLO, 2013, p.148).

Assim, deve-se considerar que a estrutura conceitual e ética apresentadas e defendidas pelo cristianismo inicial apresentam-se como causas (não exclusivas) da perseguição do cristianismo pelo Império romano. Essa religião, longe de estar isolada das demais tradições religiosas, nasce dialogando com diversas tradições, em busca de

afirmar-se como culto autêntico e, ao seu modo, verdadeiro. Nestes diálogos se estabelece o conflito entre as religiosidades. E, para além disso, estas relações vêm demonstrar um mediterrâneo em cujas interações entre conceitos de diversas matrizes e entre o poder imperial e as províncias se estabelece em uma integração muito singular, marcada pela integração, fluidez e jogo de forças.

A fluidez e integração se percebem pela apropriação realizada por cultos diferentes de elementos comuns. A exemplo disso, o *Logos* grego de Heráclito torna-se o *Logos* pessoal e divino na tradição joanina. O jogo de forças dá-se pela interação entre o Império e os diversos cultos, marcada desde a tolerância até a perseguição, conforme se ameacem os interesses do Estado romano.

E, ao longo do texto, o apóstolo ainda fará uso de outros conceitos com intuito de distinguir o cristianismo dos demais cultos que perpassavam o mediterrâneo no período.

A exemplo disso, temos a passagem presente no quarto capítulo do evangelho. Nesta seção, Jesus desenvolve uma conversa com uma samaritana junto a um poço. Deve-se destacar que as relações entre judeus e samaritanos chegavam ao nível do ódio (CARSON, 2007; BARCLAY, 1995), ao ponto de uma conversa entre membros destas duas etnias ser motivo de exclusão social.

No desenvolvimento do diálogo, Jesus e a mulher comentam sobre salvação, espaços religiosos, esperança do messias e Jesus, nesse diálogo, identifica-se como sendo esta salvação. Com isto, a mulher corre para sua cidade para fins de anunciar o messias. Os samaritanos acreditam nela e vão procurar Jesus.

E em meio a todo este enredo, evidencia-se o termo que é empregado pelo povo de Samaria para se referir a Cristo. Lê-se que, após o encontro com ele, o povo disse à mulher: “já não é pelo seu testemunho que nós cremos, porque nós mesmos o temos ouvido e sabemos que este é verdadeiramente o Cristo, o Salvador do mundo”. (v. 42).

Carson comenta que, no momento em que o texto foi escrito, o sentido da expressão “Salvador do Mundo” ainda não tinha sentido inequívoco. Era empregado em diversos casos. Em seus termos:

a expressão não é prerrogativa exclusiva da tradição judaica. Atribuiu-se o mesmo título às numerosas divindades gregas: não só Zeus, mas Esculápio, o deus da cura, e vários deuses dos cultos de mistério, e outros. Mesmo os imperadores romanos eram chamados de ‘salvador’; Adriano (117-138 d.C.) foi chamado de ‘o salvador do mundo’ (CARSON, 2007, p. 233).

O que ganha destaque é novamente a fluidez de conceitos existente no período. João emprega termos que são comuns às diversas tradições – e mesmo aos cultos de mistérios – para definir seu “objeto” de apresentação. Com isto, o autor ao mesmo tempo dialoga com seu contexto cultural e busca ressaltar a singularidade de Cristo. Em um duplo movimento, o apóstolo se apropria do termo e o isola das demais tradições.

Estas apropriações realizadas pelo cristianismo, adotando e realocando conceitos de matrizes diversas, não se limitam ao mundo além da Palestina. Internamente, conceitos judaicos são amplamente apropriados e expostos em uma nova estrutura religiosa, formatada sob o olhar apostólico. Isto se percebe de forma muito enfática nas definições de Jesus apresentadas no evangelho de João. Neste texto, Jesus define-se ao menos sete vezes empregando elementos próprios da cultura judaica e aplicando-os a si mesmo.

Transformando o maná, elemento que na tradição nutriu os hebreus enviado diretamente do céu enquanto houve o êxodo do Egito, em um símbolo, Jesus chama-se de pão da vida que vem do céu⁹⁴. O mesmo dá-se quando, em discurso semelhante, Jesus define a si mesmo como luz do mundo. Esta expressão era empregada pela tradição farisaica à lei de Deus ou ao Messias (KEENER, 2017). Aplicá-la a um indivíduo era escandaloso. Mas atribuí-la a si mesmo era algo impensável na tradição judaica. Estes elementos, somados à perseguição política dos judeus e romanos, culminou na crucificação.

O exemplo mais enfático desta apropriação de termos e conceitos judeus manifesta-se no capítulo 8 do evangelho de João. Nesta seção encontra-se uma disputa entre Jesus e os fariseus, decorrente das afirmações de Cristo. Neste diálogo, enquanto defende sua autoridade, a argumentação de Jesus atribui a paternidade dos fariseus ao diabo, enquanto estes atribuíam-na à Abraão. E qual é a argumentação de Jesus para sustentar esta transferência da filiação farisaica?

Sua argumentação consiste no ódio farisaico atribuído a ele, Cristo. Em seus termos, se Abraão fosse o pai dos fariseus, eles não odiariam Jesus, dado que o patriarca hebreu teria visto sobre Cristo. Ante isto, os fariseus indagam como seria possível Jesus

⁹⁴ Evangelho de João, cap. 6, v.33.

não ter nem cinquenta anos e ter visto Abraão. A isto Jesus respondeu-lhes dizendo que antes que Abraão existisse, “Eu Sou”.

A expressão “Eu Sou” é uma das mais sagradas definições de divindade da tradição judaica. Este termo encontra-se registrado de forma escrita no livro de Êxodo, componente da Torá, tendo sido empregado pelo próprio Deus em um diálogo com Moisés. Ao aplicá-la a si mesmo, Jesus – e João como autor – se apropria de uma expressão sacra por excelência na tradição que está inserido e, deste modo, iguala Jesus ao Deus de Moisés, tendo neste o cumprimento messiânico tão esperado.

Esta abordagem, além de criar esta estrutura conceitual, apresenta-se perigosa, como se veem pelos resultados. Como resultado imediato, no texto em que Jesus se define como “Eu sou”, os judeus tentam apedrejar Cristo, mas não conseguem.

E o texto de João, para além da fluidez do mundo mediterrâneo e da reinterpretação de tradições díspares em contextos distintos, nos permite entrever a relação de Roma com tais questões. No capítulo onze do livro, após uma discussão dos fariseus⁹⁵ com Jesus, lê-se uma intrigante passagem. Diante da popularidade de Jesus junto com as multidões, resultado de seus milagres e discursos, os fariseus questionam: “Que faremos? Porque este homem faz muitos sinais. Se o deixamos assim, todos crerão nele, virão os romanos e tirar-nos-ão o nosso lugar e a nação” (v. 47-48).

Keener (2017, p. 326), ao comentar essa passagem, entende que essa é uma perspectiva farisaica de analisar a situação, com amplo respaldo histórico, pois os messias ou chefes políticos constituíam uma classe de indivíduos que, na medida que fizessem oposição à Roma, suscitariam do império uma reação direta, com intervenção romana.

A partir da consideração de Keener e do texto do evangelho pode-se entender que há conhecimento quanto aos limites da tolerância de Roma para com as questões provinciais: a manutenção do poder romano. Indivíduos, seitas e religiões que colocam em xeque elementos da política, visando independência ou revolta contra força imperial tornam-se passíveis de intervenção romana. Este conhecimento vem à tona no texto, expresso no medo dos fariseus de perderem seu posto frente aos judeus.

⁹⁵ Classe religiosa judaica que compunha o sinédrio – órgão legislativo e judiciário dos tempos de Jesus. Estavam muito ligados ao sumo sacerdote (Carson, 2012; Barclay, 1995; Keener, 2017).

Considerações Finais

Em seu nascimento, o cristianismo se insere em um contexto cultural marcado pela fluidez de conceitos, mitos e cosmovisões que definiram o mediterrâneo no mundo antigo. E, a fim de construir sua identidade ante as demais expressões religiosas, os cristãos lançam mão de diversos elementos deste ambiente para formarem uma identidade que ao mesmo tempo se aproxima conceitualmente das cosmovisões em jogo e se isola como autêntica manifestação destes conceitos.

Nesse movimento, buscam ao mesmo tempo distinguir e relacionar o cristianismo com as demais religiões. Para difundirem sua mensagem, empregam termos que não são exclusivos da tradição judaica, local de nascimento desta nova fé. E, ao fazerem isso, buscam realocar estes conceitos em um novo conjunto de significados que pretendem fazer do cristianismo algo singular em relação às manifestações religiosas.

E, para além disso, os cristãos também reinterpretam estruturas de outras tradições, fundindo em um novo formato termos, conceitos e ritos que já existiam antes dele existir, mas que ganharam novo significado depois que veio ao mundo. Esta aproximação conceitual de tradições e a formatação de um novo modelo religioso, que se opôs à ordem imperial vigente, legou ao cristianismo um processo de perseguição intensa, ao mesmo tempo que formatou-lhe uma estrutura de fato singular.

Ademais, o estudo do evangelho de João expõe em um texto fora dos círculos internos do alto poder romano um mundo marcado por ampla circularidade cultural e de fluidez conceitual, no qual as tradições sócio-culturais-religiosas se dispõem em um jogo de identidade, poder e apropriação.

Referências Bibliográficas

ANGUS, J. 1816 -1902. **História, Doutrina e Interpretação da Bíblia** - Tradução: J. Santos Figueiredo - São Paulo, SP: Editora Hagnos, 2003.

ASSUMPCAO. M. P. As perseguições aos cristãos no Império Romano (I-IV D. C.): breve histórico e motivações. **Anais do Seminário Internacional de Práticas Religiosas no Mundo Contemporâneo**. 2016, p. 10.

BARCLAY, W.. **The Gospel of John**. Edinburg: The Saint Andrew Press, 1995.
Bíblia, versão João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada, 1997.

CARSON, D. A. **O comentário de João** / D.A. Carson ; tradução Daniel de Oliveira & Vivian Nunes do Amaral. — São Paulo : Shedd Publicações, 2007.

CLARK, G. H. **De Tales a Dewey**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 480.

HENDRIKSEN, W. **O Evangelho de João** - São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004. Tradução de Elias Dantas e Neuza Batista 960 p.

KEENER, C. S. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: novo testamento**. São Paulo: Vida Nova. 2017, p. 960.

SPROUL, R. C. **Who is Jesus?** Reformation Trust Publishing. 1983. P. 121.

GUARINELLO, N, L, **História Antiga**, São Paulo: Contexto, 2013, p.148.

**FRANCISCO DE GOYA E A FORMA SIMBÓLICA DO RETRATO
DE GRUPO NO SÉCULO XIX PÓS-REVOLUÇÃO FRANCESA:
*La Familia de Carlos IV e o mito de Hercules e Ônfale***

FONTANESI GOMES, Francisco⁹⁶

Resumo: Este texto apresenta um aspecto da pesquisa em desenvolvimento sobre o pintor espanhol Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828) e seus retratos de membros da família real espanhola do final do século XVIII e início do XIX. Através do estudo de três retratos produzidos por Goya, *Carlos IV como cazador* (1799, Palácio Real de Madrid), *La reina María Luisa a caballo* (1799, Museu do Nacional Prado) e *La familia de Carlos IV* (1800, Museu Nacional do Prado), pretende-se fazer uma análise artística e histórica das pinturas na representação dos membros da realeza Bourbônica espanhola. A ideia de estudar esses retratos foi inspirada por uma passagem encontrada na obra *A História da Arte*, do historiador da arte Ernst Gombrich, na qual o autor comenta que Goya retratava a realeza de uma maneira esteticamente menos convencional do que outros pintores contemporâneos - deixando-os, por assim dizer, mais "feios". Para este trabalho da XXXV Semana de História e do VIII Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais, o foco será apresentar ao leitor o retrato de grupo dos Bourbons produzido em 1800, procurando investigar as questões envolvendo a figura da rainha Maria Luísa de Parma (1751-1819) e as possíveis ligações com o mito de Hércules e Ônfale, presente no quadro.

Palavras-chave: Retrato de Grupo; Goya; Espanha; Maria Luísa de Parma; Século XIX.

Introdução

Francisco de Goya y Lucientes foi um dos mais renomados pintores espanhóis. Era possuidor de uma vasta produção artística que se destaca pela sua ligação com vários estilos artísticos (Rococó, Neoclassicismo, Romantismo), pela sua conexão com temas sociais e políticos, que estão presentes em suas obras, assim como com a *Ilustración*⁹⁷ espanhola e a Revolução Francesa. Era também um artista que utilizava de diversos meios, suportes e estilos para produzir suas obras, vide a grande variedade de técnicas para a produção de gravuras utilizadas pelo artista, como a água-tinta e água-forte, assim como sua produção de afrescos para igrejas e cartões para tapeçaria pintados entre 1775 e 1792. Entre os destaques de suas produções estão os retratos. Diversos desses quadros

⁹⁶ Formado em História pela Unesp FCL de Assis e atualmente aluno no programa de Pós-Graduação em História da Arte da Unifesp de Guarulhos sob orientação da Prof.^a Dr.^a Elaine Dias.

⁹⁷ Termo comumente utilizado para se referir às pessoas que faziam parte da linha do pensamento iluminista na Espanha do século XVIII.

são de amigos *ilustrados* do pintor, como Martín Zapater (1747-1803), Gaspar de Jovellanos (1744-1811), Juan Meléndez Valdés (1754-1817) e Leandro Fernández de Moratín (1828). Mas além de seus colegas iluministas, o artista também teve um papel importante como um dos principais retratistas de corte do período, tendo em vista diversos clientes da elite aristocrática do período, os *Grandes de España*⁹⁸, como os duques de Osuna, os duques de Alba (em especial, a duquesa) assim como dois “primeiros-ministros” espanhóis, o Conde de Floridablanca (1728-1808) e o *Valido*⁹⁹ Manuel de Godoy (1767-1851). Goya foi um artista sagaz, criando conexões e amizades com os outros artistas já estabelecidos na corte espanhola, como Francisco Bayeu (1734 -1795), de quem era cunhado, e de uma das figuras mais icônicas do estilo neoclássico do período e presente na corte espanhola, Anton Raphael Mengs (1728 -1779). Foi com a aprovação e ajuda de Mengs que Goya conseguiu o trabalho na Real fábrica de tapeçarias de Santa Barbara, o que se tornou um de seus primeiros trabalhos reconhecidos e catapultou a carreira do artista, chegando aos maiores patronos e clientes que ele poderia ter: a família real espanhola dos Bourbon.

A família real, primeiro com o rei Carlos III, e depois seu filho Carlos IV, foram clientes assíduos do pintor aragonês, pedindo cada vez mais encomendas de cartões para tapeçarias, e em especial, retratos. Entre o final do século XVIII e a primeira e segunda década do século XIX, o pintor teve uma produção de retratos expressiva, ainda mais de seus clientes bourbônicos. Durante o reinado de Carlos III, Goya foi responsável por aceitar encomendas de retratos dos membros da família do irmão do rei, Don Luís Antônio de Bourbon (1727- 1785), sendo o exemplo mais evidente de sua produção para o Infante, o retrato de família que o artista produziu em 1783 intitulado a “família de Infante don luís”(figura 1) Nessa obra, Goya já apresenta elementos que serão evidentes no seu próximo retrato de grupo, como sua presença dentro da obra, usando como modelo o retrato de Diego Velázquez (1599-1660), conhecido como *Las Meninas*¹⁰⁰ (figura 3).

⁹⁸ Esse termo define a principal elite aristocrática do Reino da Espanha, especialmente nesse período. Eram nobres que possuíam diversas terras e gozavam de um prestígio muito grande diante da corte espanhola.

⁹⁹ Termo normalmente usado para definir na Espanha Habsburgo e Bourbon o cargo de primeiro-ministro.

¹⁰⁰ É muito importante que o leitor compreenda como Goya via na obra Velázquez uma referência para seus próprios trabalhos, que se torna mais evidente nos retratos. Um exemplo de que o artista estaria estudando os retratos do grande mestre do século de ouro espanhol é a sua primeira série de gravura em que o pintor reproduzia os retratos *velazqueños* da família Habsburgo do século XVII (WILSON-BAREAU, 2003, p. 142).

Outro elemento importante presente são as figuras que se encontram em segundo plano no quadro, olhando para o espectador com rostos e expressões faciais totalmente peculiares, vide o detalhe de um homem à direita, atrás do Infante Don Luís (roupa vermelha) com a cabeça enfaixada e um sorriso um pouco desconcertante (figura 2). É através desses contatos com cortesãos, *Ilustrados*, aristocratas, artistas de corte e ministros de governo que Goya alcança uma posição na corte espanhola e, em 1800, Carlos IV, a rainha Maria Luísa de Parma e a família Bourbon encomendam o retrato de grupo para Goya, que hoje se encontra no Museu Nacional do Prado.

Para Goya, é uma grande oportunidade como pintor. O prestígio envolvido nessas encomendas era sem precedentes para o artista, quase se comparando aos antigos mestres que pintaram outros retratos de grupo de famílias reais (Velázquez, Van Loo etc.). Era um grande acontecimento que proporcionaria a Goya o reconhecimento de sua produção única de retratos reais por parte da corte, que vinha se desenvolvendo desde 1786, como o retrato de caça de Carlos III (figura 4), os retratos de coroação de Carlos IV e Maria Luísa em 1790 (figuras 5 e 6) e o retrato de caça de Carlos IV e de Maria Luísa com *mantilla* em 1799 (figuras 7 e 8). Por outro lado, é importante levar em conta que a família Bourbon precisava reestabelecer sua imagem perante seus súditos. Uma série de reformas nos reinados de Felipe V e Carlos III¹⁰¹ que deveriam centralizar o Estado e trazer valores iluministas à Espanha foram insuficientes (ANDERSON, 2016), assim como várias perdas militares durante os séculos XVII¹⁰² e XVIII rebaixaram o prestígio e poder espanhol na Europa e nos outros continentes, em especial a guerra dos Sete Anos (1756-1763), na qual as “católicas” França e Espanha saíram derrotadas e perderam o protagonismo político no cenário europeu e colonial para seus rivais protestantes, Inglaterra e Prússia. Além disso, é importante levar em consideração o evento mais importante do século, a Revolução Francesa.

¹⁰¹ Conhecidas como “Reformas Bourbônicas”.

¹⁰² As derrotas espanholas para os franceses no final da guerra dos Trinta anos quebraram a hegemonia do reino de Felipe IV na Europa (ANDERSON, 2016, p. 84).

Descrição e Análise

Em 1789 as monarquias da Europa foram pegas desprevenidas em uma situação que precipitou o colapso do Absolutismo Francês e do ramo dos Bourbon franceses. A situação escalonava cada vez mais dentro do território francês, até a fatídica data de 21 de janeiro de 1793, quando Luís XVI (então chamado “Cidadão Capeto”, após perder o trono) foi jugado e guilhotinado diante da multidão de Paris. Isso abria um precedente perigoso para as monarquias europeias, em especial os ramos espanhol, napolitano e de Parma da família Bourbon. Foi nesse contexto de completa insegurança com a situação política que rodeava os Bourbon espanhóis que o retrato da família é pintado por Goya.

É importante, nesse momento, voltar a atenção para um assunto de extrema importância que permeia esse texto: a descrição da obra de Arte. Agora que o leitor possui o contexto no qual esse retrato de grupo foi produzido, é necessário colocá-lo como objeto e analisá-lo cuidadosamente, pensando seus detalhes e principais figuras. Assim como deixar claro o protagonismo do objeto artístico, que por si só já produz diversos questionamentos e se coloca como o principal objeto histórico deste texto, é relevante destacar que é através da descrição, que nos apropriamos da obra de Arte como objeto de estudo. Após uma breve, mas detalhada descrição, o texto se voltará para um de seus elementos peculiares e tema central desses escritos: o mito de Hércules e Ônfale presente no retrato.

La família de Carlos IV se apresenta em uma forma monumental, com mais de dois metros de altura por mais três de largura. A tela apresenta 13 membros da família real espanhola, mais o próprio artista no canto esquerdo do quadro, com a sua figura em segundo plano e muito mais à sombra do que os membros da família. As figuras reais se dividem em dois grupos de seis pessoas cada, com o rei e a rainha ao centro ligando os dois grupos segurando as mãos de seu filho mais novo, o Infante Francisco de Paula, a figura vestida de vermelho. As roupas são um elemento interessante de notar por suas cores chamativas, um exemplo da fama de Goya como grande colorista de roupas e tecidos ao estilo de Tiziano e Van Dyck¹⁰³. É importante notar que a rainha Maria Luísa

¹⁰³ “A habilidade com que ele evocou o fulgor de seda e ouro recorda Tiziano e Velázquez” (GOMBRICH, 2012, p. 487).

de Parma que se encontra em uma posição central na obra se destaca por seu vestido amarelo e que todas as damas do quadro usam o vestido na mesma cor, sem exceção, o que pode demonstrar tanto um sinal de respeito quanto de domínio da rainha sobre os membros femininos da família real, que deviam seguir à risca sua moda.

Um dos elementos mais interessantes e intrigantes no quadro, são as figuras mais velhas no segundo plano do retrato. Essas figuras são o Infante dom Antônio Paschoal (1755 -1815) e a Infanta dona Maria Josefa de Bourbon e Saxônia (1744-1801), ambos irmãos de Carlos IV, constituindo algumas das figuras mais intrigantes presentes no retrato. Ambos então em segundo plano na tela, sem o corpo à amostra, mas seus rostos se tornam muito chamativos pelo aspecto desagradável e sinistro que ambos demonstram. Dom Antônio, que está à direita de seu irmão, dirige o olhar para o espectador (alguns retratos de Goya possuem essa característica marcante, vide o do Infante dom Luís, já citado no texto), mas não é algo agradável. Suas expressões contribuem para uma noção de braveza, um certo sentimento ranzinza e um pouco ameaçador por parte do Infante, sendo possível notar também o seu sobrepeso, com o rosto bem redondo e uma grande papada inferior ao seu queixo.

Assim como diversos personagens desse retrato e do retrato *goyesco* no geral, a velhice precoce dos modelos ou seu aspecto mais desagradável é deixado evidente pelo artista. Uma personagem no retrato que demonstra isso com uma certa clareza é a Infanta Maria Josefa. Ela morreria em 1801, logo depois do retrato ser terminado pelo artista. A Infanta já era uma mulher de idade avançada, o que a torna um “alvo” para os pincéis de Goya. Se a figura de seu irmão já não é muito agradável, a sua é ainda mais intrigante, com uma enorme “lunar”¹⁰⁴ na testa, facilmente confundível com uma verruga. Seu rosto toma o mesmo tom de seu irmão, com aspecto ranzinza e ameaçador, mas ela também acumula um envelhecimento maior que o do seu irmão (figura 9). É possível perceber que o pintor se recusa a incrementar as linhas e definições nos personagens retratos, usando o artifício das pinceladas aparentes e linhas não muito definidas, o que torna o rosto da Infanta, em especial sua boca, menos definida e mais expressiva e esquisita, quase como se estivesse torta. Sua papada é maior do que a de seu irmão e o seu nariz é exagerado em

¹⁰⁴ Um tipo de verruga “artificial” que estava na moda do século XVIII, mas que havia caído em desuso nas grandes cortes europeias no final do XVIII e início do XIX.

tamanho e com vários “borrões” das pinceladas evidentes feitas pelo artista. Talvez para o leitor, em um primeiro momento, não pareça algo tão absurdo ou seja difícil de se convencer de que existe tanta estranheza no retrato da Infanta, mas é nesse momento que se torna necessário observar o estudo individual que Goya produziu para os retratos, em especial o da Infanta (figura 10), conservado no Museu do Prado. Neste estudo, é possível notar as diferenças muito mais agradáveis das expressões de Maria Josefa do que no retrato final. O primeiro elemento a se notar são seus olhos azuis, muito mais claros e óbvios no estudo do que no retrato final, assim como a sua boca muito mais bem definida, com a boca avermelhada (ausente no retrato final) e um leve sorriso, deixando suas feições mais agradáveis. É interessante notar também, nesse estudo, como Goya não exagera a papada da Infanta.

É interessante pensar na razão que levaria Goya a seguir essas escolhas, não apenas porque o retrato real deve ser feito de acordo com modelos, convenções, decoros e regras ou mesmo um simples agrado do artista para com o seu patrono, mas pelo fato de o retrato ser uma tentativa de reproduzir a “semelhança” da pessoa retratada, e mais importante, de mostrar o modelo de uma forma “especial”, como aponta Peter Burke:

Em segundo lugar, as convenções do gênero possuem um propósito: apresentar os modelos de forma especial, usualmente favorável – embora a possibilidade de que Goya estivesse satirizando seus modelos em seu famoso *Carlos IV e família* (1800) não deva ser esquecida. O duque de Urbino, Federico da Montefeltro, do século XV, que havia perdido um olho no torneio, sempre era representado de perfil. A mandíbula do imperador Carlos V é conhecida pela posteridade apenas através de relatos nada lisonjeiros de embaixadores estrangeiros, uma vez que pintores (incluindo Ticiano) disfarçavam a deformidade (2017, p. 43).

É interessante notar a percepção de Burke para o assunto e compreender que esses modelos presentes no retrato *goyesco* não são apenas uma especulação mal fundada de alguns escritores, mas uma dúvida que paira na obra do artista, digna de reflexão e análise de Historiadores da Arte. O próprio apontamento que Burke faz no caso de Tiziano (1490-1576), deixa evidente que os retratos produzidos para Carlos V pelo artista italiano evidencia o refinamento e o cuidado com as expressões do rosto, e em especial, da mandíbula Habsburgo, transformando sua figura em algo extremamente potente de

simbolismo militar, sobretudo ao pensar no retrato de *Carlos V na batalha de Mühlberg*¹⁰⁵ (figura 11).

Toda essa discussão deve ser tratada e conduzida à luz dos objetivos desse texto, e o objetivo deste não é respondê-las, mas sim ponderar suas possibilidades e conduzir o leitor a uma reflexão sobre o retrato e suas convenções – sempre embasado em uma bibliografia expressiva de especialistas, Historiadores, Historiadores da Arte e documentos – em um período tão conturbado na História da Espanha e da Europa, sobre a produção retratística de um artista ímpar na História da Arte espanhola. Cabe à dissertação final do autor deste texto apontar um possível novo caminho para a interpretação desses retratos.

Depois de explicadas as questões relacionadas ao retrato e uma descrição geral de pontos de interesse na obra, seria interessante retornar à figura que movimenta este texto: Maria Luísa de Parma.

Sua figura dentro do retrato de grupo *goyesco* é uma das mais chamativas e intrigantes, não apenas pela forma como Goya a pinta, mas por sua personalidade e interesses durante sua vida na corte espanhola, a qual passou a dominar depois de sua ascensão ao trono em 1788. Muitas vezes considerada uma representante execrável do *Ancien Régime* espanhol, era alvo de uma série de acusações que iam desde uma coleção de amantes (inclusive seu primeiro-ministro, Manuel de Godoy) até o luxo exagerado, algo parecido com as acusações feitas a rainha Maria Antonieta na França. Prosseguindo com a descrição de sua figura, será possível perceber que ela possui uma presença destacada na obra. Apesar do destaque dado ao rei com uma posição central e privilegiada na composição do retrato¹⁰⁶, quem realmente se encontra no centro de toda a composição é a rainha. Em uma posição que nos faz recordar da Infanta Margarita do retrato de

¹⁰⁵ Tiziano é um artista complexo que utilizou de vários artifícios simbólicos e técnicas para criar os seus retratos de Carlos V. O imperador parecia realmente ter um queixo fora do normal, por questões genéticas, mas o artista veneziano também não parece esconder por completo o maxilar imperial. Para uma discussão mais aprofundada sobre Tiziano e seus retratos, consultar o trabalho de Isabel Hargrave: *Carlos V e Tiziano: a construção da imagem imperial por meio de retratos* disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/1207>

¹⁰⁶ É importante que o leitor tenha em mente que o retrato de grupo era carregado de protocolos. A posição dos retratados dentro da cena era ditada muitas vezes por sua importância e cargo, sempre dando procedência ao personagem mais alta na escala hierárquica, seja em um retrato de uma família real ou de uma corporação de comerciantes holandeses. No caso do retrato mostrado neste texto, o rei deveria estar no topo da hierarquia, com o maior destaque e precedência na obra.

Velázquez¹⁰⁷ (figuras 12 e 13), a rainha segura seus filhos, o Infante dom Francisco de Paula e a Infanta Maria Isabel (1794-1848), pelas mãos, como uma mãe que mantém os filhos por perto com medo que eles se percam. Apesar de todas as damas estarem utilizando um vestido que segue o modelo de Maria Luísa, é o vestido da rainha que mais aparece e mais tem destaque, seja pela cor amarela e os detalhes cintilantes, seja pela própria posição de destaque da rainha composição. Maria Luísa, além de usar um vestido extravagante, enche-se de anéis, joias e adereços decorativos que destacam sua posição, como a faixa da ordem de Carlos III amarrada acima da barriga e a ordem austríaca da cruz estrelada do lado esquerdo do peito.

As joias que adornam seu torso são incrivelmente chamativas, vide o colar com detalhes dourados e adornado com pedras azuis (provavelmente topázios) e seus enormes brincos, que parecem cintilar com a luz. Um outro elemento importante é o enfeite no cabelo da rainha, um tipo de “tiara” composta de flechas e diamantes, que segundo Gudrun Maurer (2008), em seu texto sobre a tela, se destaca por ser um símbolo que faz alusão ao amor. Talvez seja um sinal de sua grande fertilidade, que lhe permitiu “cobrir” as cortes italianas e espanhola com herdeiros Bourbons com o rei, passando por vinte e quatro gestações. Aqui percebemos um dos elementos da pintura, isto é, a descrição do seu rosto e o quadro acima de sua cabeça. Seu pescoço é um pouco mais alongado, mesmo assim, a presença de uma papada fica um pouco mais evidente depois de um segundo olhar da tela. Ela possui um sorriso leve no rosto, mas com os dentes um pouco de fora e em uma posição um pouco estranha, como se fosse um sorriso meio desengonçado. Talvez essa questão possa ser explicada pela perda precoce que a rainha teve de todos os seus dentes, o que lhe obrigou a fazer uso de uma dentadura de porcelana, que ficou mal ajustada para o resto de sua vida (HUGHES, 2007). Seu rosto também parece envelhecido, assim como o dos irmãos de seu marido e os olhos, ao observá-los atentamente, o espectador pode perceber que são um pouco esbugalhados e estão olhando e direções opostas, com o direito olhando para o espectador e o esquerdo em uma direção oposta.

Acima da cabeça de Maria Luísa, é possível perceber um quadro de grandes proporções (figura 14), mas muito escurecido. Ainda assim, é possível identificar três

¹⁰⁷ MAURER, 2008, p.190.

figuras presentes nele, todas próximas umas das outras e uma de costas para o espectador. Segundo Maurer (2008, p.193), o tema desse quadro foi identificado como sendo Hércules e Ônfale. O mito se passa em uma das aventuras do herói grego, que acaba sendo levado pelo destino para a Lítia, terra da bela rainha Ônfale, com quem Hércules tem filhos. Segundo os mitos construídos envolta da família real espanhola, o herói seria como um pai espiritual da dinastia (na verdade, até onde se sabe, esse mito é ligado aos Habsburgo e apenas apropriado pelos Bourbons). Uma tentativa de explicar essa recente descoberta seria a questão ligada à fertilidade de Maria Luísa, e a garantia da sobrevivência da dinastia diante da própria Revolução Francesa. Mas é nesse momento em que se deve procurar todas as explicações possíveis e duvidar do que parece ser algo um pouco óbvio, com o intuito de compreender a presença desse mito e o porquê de sua ligação com a Maria Luísa. A relação entre o herói e a rainha da Lítia está presente em várias fontes da antiguidade greco-romana e visuais, desde escritores gregos nascidos antes de cristo a pintores do século XVII. Uma das primeiras questões que se nota na história é como fica evidente o rebaixamento que o herói tem perante a rainha por ter se tornado um escravo dela, como fica evidente no trecho da peça *As Traquínias*, de Sófocles:

Não. Héracles permaneceu mais tempo na Lítia, não como um homem livre – disse-nos –, mas como fâmulo comprado. O que eu relate não te irrite: Zeus foi quem arquitetou. Um ano pertenceu a Ônfale – contou –, a uma bárbara! Remoeu a humilhação e prometeu de si para consigo escravizar o responsável pelo disparate, além da esposa e prole (2014, p. 33-35).

Fica evidente através desse trecho que, de alguma forma, Ônfale escravizou Hércules e o fez assumir reponsabilidades consideradas femininas, como cardar lã e se vestir com roupas de mulher, enquanto a rainha utilizava os símbolos do poderoso Hércules: A clava e a pele do leão da Neméia.

Muitos escritores gregos, como Sófocles, descrevem esse evento como uma humilhação na trajetória mitológica do herói, algo que ele se arrepende de ter passado e que tem vergonha de que seja contado, como o caso da descrição feita por Luciano de Samosáta (2012, p.121). Nesse caso, o herói se gaba de suas aventuras para livrar o mundo dos mortais de seus males ao mesmo tempo em que se coloca acima do personagem chamado Asclépio. Retrucando o herói, Asclépio faz uma série de apontamentos

“humilhantes” para Hércules, e cita o episódio em que virou escravo da rainha Ônfale, citando os diversos tratamentos humilhantes dado ao herói grego.

Tendo em vista essa questão aberta por essas fontes literárias e o quadro dentro do retrato *goyesco* analisado neste texto – de um homem submisso a uma mulher poderosa – poderia ser um fator presente na interpretação da pintura, e não apenas um elemento que traz à tona a questão da fertilidade de Maria Luísa, mas sim sua presença dominante perante o rei e sua corte? Essa pergunta se torna interessante, já que vários intelectuais e escritores sempre viram algo de “errado” com esse retrato, como se Goya estivesse satirizando pura e simplesmente seus patronos e saindo impune com isso¹⁰⁸. Existe outra questão muito importante que pode auxiliar nessa interpretação da presença do mito na pintura, que são os modelos e convenções do tema mitológico na tradição ocidental. É possível observar nas obras de alemães e holandeses uma carga muito parecida, que satiriza o herói em roupas e afazeres femininos enquanto transforma a figura da rainha da Lídia em uma espécie de “dominadora” do herói, utilizando seus apetrechos, a clava e a pele do leão. Esses pintores, Lucas Cranach, Bartholomäus Spranger e Peter Paul Rubens (imagens 15, 16, e 17), são exemplos claros – assim como é importante lembrar a série de telas produzidas por Francisco de Zurbarán no século XVII representando diversas cenas de aventuras do herói grego, que eram destinadas ao *Salón de Reinos*, no palácio *del Buen Retiro*, carregados de simbolismo para o rei Felipe IV, que via os Habsburgos e a si mesmo como uma espécie de sucessores do herói (figura 18) – de como o tema é tratado em suas pinturas na tradição dos séculos XVI e XVII. É possível, através dessa interpretação, questionar não apenas a forma como Goya pinta seus retratos, mas inclui símbolos a pedido da própria Maria Luísa como forma de garantir seu poder através de uma “simbologia visual” que remetia à sua dominância da corte e do governo? Esse símbolo trazido pela tradição da representação do mito pode ser entendido como uma reação aos eventos de 1789 e 1793? Como é possível interpretar as diversas facetas de uma pintura destinada aos salões do Absolutismo de um artista que se identificava com as ideias “progressistas” do Iluminismo e da Revolução Francesa quando pintou esse retrato?

¹⁰⁸ O escritor Théophile Gautier é um exemplo dessa situação (STOICHITA; CORDECH, 1999, p. 246).

Teoria e Metodologia

Entre os diversos questionamentos levantados para este trabalho, uma sempre se sobressai e muitas vezes incomoda Historiadores de diversos campos: Como serão respondidas as questões e como se alcançarão os objetivos que a pesquisa propõe?

É nesse momento que se deve formular um arsenal metodológico que permita ao Historiador da Arte analisar e dissecar seu objeto. Um dos passos mais importantes a ser tomado diante de um objeto artístico, como é o caso deste trabalho, é a descrição. Ela permite que o investigador se aproprie da obra de Arte pela primeira vez, delineando suas principais características, como uso de cor, linhas, espaço, massa, escala entre outras questões que formam a composição da mesma e permitem ao Historiador da Arte em uma primeira análise, realizar uma descrição da obra de arte através de sua *análise formal* (D'ALLEVA, 2010). Mas é necessário estar atento para a forma como se descreve, pois nem sempre se está falando de uma obra, mas muitas vezes do que pensamos sobre a obra, como aponta o Historiador da Arte galês, Michael Baxandall:

Há muito mais a investigar sobre as relações entre as palavras e os conceitos e o interesse propriamente visual dos quadros, se quisermos demonstrar – como fazem Libânio e Kenneth Clark – que uma descrição fala mais de uma representação do que pensamos a respeito de um quadro do que de uma representação do quadro. E dizer que “explicamos um quadro por intermédio da descrição” pode muito bem ser entendido como uma outra maneira de afirmar que explicamos em primeiro lugar o que pensamos a respeito do quadro, e apenas em segundo lugar o quadro propriamente dito (BAXANDALL, 2005, p.37).

Esses exemplos dados por Baxandall se aplicam no cotidiano da descrição, com diversas consequências e respostas que se é possível extrair de uma fonte. Sempre haverá um sentido e uma interpretação única dada ao objeto histórico e artístico; o historiador busca ser o mais imparcial possível, mas não pode evitar trazer a sua visão que também é moldada por uma sociedade e cultura diferenciados em um período específico. Assim, com esse “aviso” em mãos, é importante fazer tudo para que a descrição do objeto artístico seja pautada por um cuidado para não dizer o que se pensa do quadro, mas sim tentar alcançar o máximo possível nesse momento o quadro “propriamente dito”. Não é uma tarefa fácil, pois muitas vezes o que se acredita ser uma descrição exata de um quadro

pode cair no erro de se transformar já em uma “interpretação” da obra de arte, e, nesse momento, não é o recomendado a se fazer.

Outra contribuição importante de Baxandall para o entendimento das relações sociais que permeiam uma obra de Arte foi sua dedicação à questão da comitência. Em seu livro, *O Olhar Renascente*, o autor se dedica a compreender diversas relações da obra de Arte com a sociedade italiana do Renascimento. Em vários casos descritos por Baxandall, o papel do comitente (o patrono do artista) se torna extremamente relevante para a produção artística, chegando até mesmo a interferir na obra final de artista e como este a planeja e a produz. Vários apontamentos do autor sobre essa questão se tornam relevantes, como a sua ideia de uma possibilidade de se fazer a “História econômica da Arte”¹⁰⁹ usando o objeto artístico como produto de diversas relações econômicas e comerciais. Todavia, também faz um apontamento importante no caso de duas figuras renascentistas que faziam parte do mecenato do *Quattrocento*: Borso D’Este (1413-1471) e Giovanni Rucellai (1403–1481)¹¹⁰. Ambos eram grandes comitentes no período, mas cada um deles tinha uma abordagem diferente ao firmar acordo com os artistas, seja na forma e quantidade do pagamento, seja na interferência na obra e até mesmo os temas escolhidos para estas deveriam estar relacionados aos seus interesses, que eram extremamente distintos, pois o primeiro era um aristocrata ferrarense, ligado a uma série de cortes e cortesãos do período. O outro, era um representante da “nova” classe de comerciantes burgueses de Florença que, apesar de sua riqueza, ainda se destacava pela sua conexão com a Igreja e a defesa de seus preceitos religiosos. Baxandall nos dá a chave para compreender Goya e seus retratos sob a luz de seus comitentes, a qual servirá como norte para entender as escolhas feitas no retrato de grupo, inclusive questões relacionadas à Maria Luísa de Parma.

É importante também indicar ao leitor uma das obras mais importantes do Historiador da Arte francês Daniel Arasse, intitulada *Nada se vê*. Composto por uma série de ensaios, o autor propõe, em um deles, diversas formas de olhar os elementos de *Las Meninas*, pensando como o quadro foi interpretado por diversos especialistas pelos seus mais variados aspectos, até aquilo que não é possível ver no quadro, como o anel que é

¹⁰⁹ “As pinturas são, entre outras coisas, fósseis da vida econômica” (BAXANDALL, 1991, p.12).

¹¹⁰ BAXANDALL, 1991, p. 13.

segurado pela anã e que estava apagado (ARASSE, 2019). Ainda assim, o autor traz para a discussão o elemento “inesgotável” da obra de Arte, que, conforme o tempo, ganha cada vez mais significados¹¹¹, assim como trata também da relação entre o rei Felipe IV e seu artista cortesão.

Para complementar essa relação entre comitente e artista e não se tornar algo tão distante temporalmente da teoria e do método do objeto artístico, o trabalho de Martín Warnke intitulado *O Artista de Corte* se torna essencial para compreender qual a posição que o pintor ocupava nas cortes europeias e sua relação com os diversos monarcas europeus, sejam eles Habsburgos ou Bourbons. Uma passagem ligada a Velázquez e Goya pode proporcionar algumas pistas de como os artistas se relacionavam com os monarcas espanhóis em momentos distintos entre o século XVII e XVIII e da situação das formulações para o retrato de grupo:

No século XVII, com o quadro *Meninas*, de Velázquez, surge um ramo mais específico do antigo quadro da família da corte, que também sobreviverá ao absolutismo, no qual não mais é reconhecida a forma antiga do quadro de conselheiros, mas sim a “família”, reduzida à família dinástica, e que será lembrado ainda no final do *Ancien Régime* juntamente com o quadro da família de Carlos IV, executado por Goya (WARNKE, 2001, p. 167).

Tendo em vista as diversas questões relacionadas aos modelos que Velázquez proporciona para a pintura *goyesca*, é importante pensar essa questão da corte espanhola como um “ambiente” do artista, que produz suas obras, mas que também convive e mantém contato com as figuras da corte. Uma teoria do retrato também se torna importante para a compreensão de aspectos gerais e específicos ligados a esse gênero pictórico, que perpassa desde modelos e referências para a sua composição até questões simbólicas que permeiam várias escolhas do artista e do comitente. Nesse ponto a obra *Testemunha Ocular*, de Peter Burke, e *Retrato e Sociedade na Arte Italiana*, de Enrico Castelnuovo, são instrumentos essenciais para compreender o retrato e suas diversas facetas, como a relação extremamente importante entre *semelhança* e *forma simbólica* apontado por Burke (2017) ou a definição intrigante que Castelnuovo (2006, p.93) reforça, de uma crítica mais radical que estaria presente na obra de Goya direcionada ao grupo social hegemônico do século XVIII, colocando o artista aragonês ao lado de outros

¹¹¹ “No fim das contas, como escreveu de maneira justa, ainda que um pouco vaga, um dos grandes Historiadores de Velázquez, o tempo não esgota *As meninas*, ele as “enriquece” (ARASSE, 2019, p. 134).

retratistas que o autor define como *Comic-History painters*. Este é um termo usado por Henry Fielding para definir o papel do pintor (com o qual, segundo o autor, o pintor William Hogarth se identificava), citado por Castelnovo: “expressar sobre a tela os sentimentos dos homens” (2016, p.92-93).

Por último, para alcançar o entendimento de um contexto histórico maior do retrato estudado, é necessário recorrer a uma bibliografia que permita compreender a um pouco mais da vida do artista e suas ideias, assim como o contexto europeu do século XVIII e XIX, em especial, o contexto espanhol. Para tanto, o trabalho de Pierre Gassier¹¹² é um norte para compreender um pouco mais do artista e como o contexto histórico no qual Goya vivia está interligado à sua obra, inclusive a questão de sua doença no final de 1792 que o deixou por muito tempo de cama e agonizando, o deixado com a sequela da surdez, assim como a questão da invasão napoleônica da Espanha em 1808 (GASSIER, 1955,p.39). Também se tornam necessários os seus escritos para compreender o lugar do retrato na obra *goyesca* e as várias facetas interpretativas que lhes são atribuídas, como é possível ler na interpretação de Gassier sobre um dos elementos do retrato de grupo:

Enquanto, em *Las Meninas*, somos atingidos pela perspectiva atmosférica do interior do palácio, tal perspectiva é expandida pela porta no plano de fundo que se abre para um mundo de luz, o que mais nos impressiona em *A Família de Carlos IV* é o efeito sutilmente transmitido de asfixia iminente (GASSIER, 1955, p. 72)¹¹³.

Essa questão ligada à característica aparentemente sufocante do espaço é um ponto relevante que deve ser levado em consideração ao interpretar a composição espacial do retrato. É necessário recorrer também a alguns historiadores que trabalharam com a questão da história espanhola do período ou da vida de Goya e como seu contexto histórico também teve um papel crucial em suas obras, entre estes historiadores estão Tzevetan Todorov, com a sua obra *Goya à sombra das luzes*, na qual o autor se dedica a compreender o artista também como um pensador que se baseia nos preceitos iluministas do período e desenvolve em suas obras sua própria interpretação de visões artísticas e filosóficas.

¹¹² Especialista de extrema importância para a compreensão da obra e vida do artista. Junto com Juliet Wilson-Bureau, é responsável pelo *Catalogue Raisonné* do artista.

¹¹³ A tradução do inglês é nossa: “Where as in *Las Meninas* we are struck by the atmospheric perspective of the palace interior, further extended to the rear by the door opening out on a world of light, what strikes us in *The Family of Charles IV* is the subtly conveyed effect of imminent suffocation”.

Outros dois historiadores relevantes para compreensão desse período da História da Espanha e do Absolutismo são Perry Anderson e seu *Linhagens do estado Absolutista*, e a obra *Edad Moderna: Crisis y recuperación, 1598-1808*, de John Lynch. Compreender o período Espanhol, em especial, o final do Absolutismo e a decadência do império espanhol pode esclarecer esse sentimento de “falência da monarquia” – apontado pelo Historiador da Arte, Robert Rosemblum (2004, p.158) – que se acaba capitando do retrato de grupo *goyesco*. Segundo Anderson, a Espanha entrava no século XIX não como um grande império reformado pela nova Dinastia Bourbônica sob as figuras de Felipe V e Carlos III, mas de um império extremamente limitado:

Mas o ímpeto político da nova ordem já estava se esgotando. Ao fim do século, a própria corte Bourbon se encontrava em uma decadência plena, que lembrava a de sua predecessora, sob o controle corrupto e negligente de Godoy, o último *privado*. Os limites do reflorescimento do século XVIII, cujo epílogo foi o ignominioso colapso da dinastia em 1808, sempre estiveram evidentes na estrutura administrativa da Espanha Bourbon. Pois, mesmo depois das reformas carolinas, a autoridade do Estado Absolutista se deteve no nível municipal, em vastas áreas do país. Até a invasão napoleônica, mais da metade das cidades espanholas não estavam sob jurisdição monárquica, mas sim senhorial ou clerical (ANDERSON, 2016, p. 90).

Apesar desse processo de decadência apontado por Anderson, não é possível deixar de lado as tentativas de recuperação empreendidas por Carlos III e como o sistema político espanhol se desdobra para implementar as reformas necessárias – muitas vezes inspirada pelo movimento da *Ilustración* e pelo Despotismo Esclarecido do monarca espanhol – como aponta Lynch:

Alguns governantes tentaram reformar o governo e a administração e durante o processo começaram a utilizar uma burocracia profissional, para possuir mais informações e para aperfeiçoar a máquina financeira. Até que ponto estavam influenciados pelas ideias da época? Era a *Ilustración* ou a conveniência o ponto de vista fundamental do novo absolutismo? A resposta parece ser que a filosofia era uma influência, mas não uma causa (LYNCH, 2005, p. 438).¹¹⁴

Não é de se surpreender que o declínio do império e as tentativas de reformas carlistas estariam de alguma forma afetando a produção dos retratos reais, ainda mais com

¹¹⁴A tradução do espanhol é nossa: “Algunos gobernantes intentaron reformar el gobierno y la administración y en el proceso comenzaron a utilizar a una burocracia profesional, para poseer más información y para perfeccionar la máquina financiera. ¿Hasta qué punto estaban influidos por las ideas de la época? ¿Era la Ilustración o la conveniencia el punto de mira fundamental del nuevo absolutismo? La respuesta parece ser que la filosofía era una influencia pero no una causa”.

a situação da Revolução Francesa, seguida da decapitação de Luís XVI na última década do século XVIII. A monarquia hispânica passaria pelo dilema de ter que reformular muitas de suas estratégias políticas para se manter relevante no jogo político europeu e ao mesmo tempo manter a tradição e o protocolo Bourbonico, em um governo Absolutista e imperialista. Essa “corda bamba” da dinastia é um ponto muito importante para a compreensão das escolhas no retrato *La família de Carlos IV*.

Considerações Finais

A compreensão desse retrato *goyesco* deve ser feita à luz de diversos elementos: a descrição da obra, as questões relacionadas à Maria Luísa de Parma e seu papel como comitente, a vida do artista e seu relacionamento com a corte e os acontecimentos que o marcaram em seu tempo, a tradição artística espanhola e europeia relacionadas a retratos de grupo, mas também a outros gêneros de pintura, como as cenas mitológicas pintadas por Cranach, Spranger, Rubens e Zurbarán e se apoiar na diversidade de fontes escritas sobre o assunto, como os escritos de Sófocles e Luciano de Samosáta sobre este mito. Com esses elementos em evidência e analisados, é possível promover o debate em torno da obra de Arte interpretar seus diversos significados sociais e históricos, assim como as intenções do artista com as suas escolhas e a de seus comitentes, como fica mais evidente no caso de Maria Luísa de Parma e sua relação com o mito de Hércules e Ônfale. É possível observar a posição de proeminência que a rainha da Espanha possuía dentro da família e da corte, que se torna mais evidente pelas escolhas que o artista fez no retrato de grupo, centralizando sua figura e a acomodando sem ferir o protocolo de precedência do seu marido e de outros membros, ao mesmo tempo que deixa evidente a posição de Maria Luísa para o espectador dentro da composição. O uso do mito também pode ser interpretado como outro fator da dominação da rainha, que liga a figura de Ônfale à sua própria imagem, reforçando o seu papel dominante na corte e no governo em contraste com seu marido, o “Hércules escravo”. Todos esses elementos são possíveis graças à apropriação e reinterpretação que o artista faz de modelos e referências tradicionais de retratos de corte, assim como de pinturas mitológicas do contexto espanhol e europeu.

Fonte

GOYA, Francisco de. **La familia de Carlos IV**. 1800. Óleo sobre tela. Disponível em: <www.museodelprado.es>. Acesso em 11 set. 2019.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. Tradução Renato Prelorentzou. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

ARASSE, Daniel. **Nada se vê**. Tradução Caminla Boldrini e Daniel Lühmann. São Paulo: Editora 34, 2019.

BAXANDALL, Michael. **Padrões de Intenção: A explicação histórica dos quadros**. Tradução Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. **O Olhar Renascente: Pintura e Experiência Social na Itália da Renascença**. Tradução de Maria Cecília Preto R. Almeida. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

BURKE, Peter. **A Fabricação do Rei: A construção da imagem pública de Luís XIV**. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. **Testemunha Ocular**. Tradução Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CASTELNUOVO, Enrico. **Retrato e Sociedade na Arte Italiana**. Tradução Franklin de Mattos. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

D'ALLEVA, Anne. **How to Write Art History**. London: Lawrence King, 2010.

GASSIER, Pierre. Goya: **Biographical and critical study**. Tradução para o inglês de James Emmons. Cleveland: Skira, 1955.

GOMBRICH, Ernst Hans. **A História da Arte**; tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora Ltda., 2012.

HUGHES, Robert. **Goya**. Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LUCIANO DE SAMOSÁTA. **Diálogos dos Deuses**. In Luciano vol. 1. Tradução Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 121.

LYNCH, John. **Edad Moderna: Crisis y recuperación, 1598.1808: Historia de España Volume 5**. Barcelona: Editorial Crítica, 2005.

MAURER, Gudrun. **La Família de Carlos IV**. In *Goya en tiempos de guerra*. Madrid: Museu Nacional del Prado, 2008. p. 191-193.

ROSEMBLUM, Robert. **Goya frente a David: la Muerte del retrato régio**. In *El Retrato*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2004. p. 145-164.

SÓFOCLES. **As Traquínias**. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

STOICHITA, Victor; CORDECH, Anna Maria. *Goya: the last carnival*. London: Reaktion Books Ltd, 1999.

TODOROV, Tzevetan. **Goya à sombra das luzes**. Tradução Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

WARNKE, Martín. **O Artista de Corte: os antecedentes do artista modernos**. Tradução Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

WILSON-BAREAU, Juliet. **Goya and France in Manet/Velázquez: The French Taste for Spanish Painting**. London: Yale University Press, 2003.

Anexos



Francisco de GOYA y Lucientes. *La familia de Carlos IV*, 1800. Óleo sobre tela, 280 x 336 cm. Museu Nacional do Prado, Madri.



Figura 1. Francisco de GOYA y Lucientes. *La Familia dell'infante don Luis*, 1783-84. Óleo sobre tela, 248 x 328 cm. Fondazioni Magnani-Rocca, Parma.



Figura 2. Detalhe de La Familia dell'infante don Luis.



Figura 3. Diego Rodríguez da Silva y VELÁZQUEZ. *Las Meninas*, 1656. Óleo sobre tela, 320,5 x 281,5 cm. Museo Nacional del Prado, Madrid.



Figura 4. Francisco de GOYA y Lucientes. *Carlos III, cazador*, 1786. Óleo sobre tela, 207 x 126 cm. Museo Nacional del Prado, Madrid.



Figura 5. Francisco de GOYA y Lucientes. *Carlos IV*, 1789. Óleo sobre tela, 127,3 x 94,3 cm. Museo Nacional del Prado, Madrid.



Figura 6. Francisco de GOYA y Lucientes (réplica de Agustín Esteve). *María Luisa de Parma, reina de España*, 1790. Óleo sobre tela, 127 x 94 cm. Museo Nacional del Prado, Madrid.



Figura 7. Francisco de GOYA y Lucientes. *Carlos IV, cazador*, 1799. Óleo sobre tela, 208 X 129 cm. Palácio Real, Madrid.



Figura 8. Francisco de GOYA y Lucientes. *María Luisa de Parma con mantilla*, 1799. Óleo sobre tela, 208 x 130 cm. Palácio Real, Madrid.



Figura 9. Detalhe de La Familia de Carlos IV.



Figura 10. Francisco de GOYA y Lucientes *La Infanta Maria Josefa de Bórbon y Sajonia*, 1800. Óleo sobre tela, 72 cm x 59 cm. Museo Nacional del Prado, Madrid.



Figura 11. Vecellio di Gregorio TIZIANO. *Carlos V en la Batalla de Mühlberg*, 1548. Óleo sobre tela, 335 x 283 cm. Museo Nacional del Prado, Madrid.



Figura 12. Detalhe de Las Meninas.



Figura 13. Detalhe de La Familia de Carlos IV.



Figura 14. Detalhe de La Familia de Carlos IV.



Figura 15. Lucas CRANACH, der Ältere. *Herkules bei Omphale*, 1537. Óleo sobre madeira, 82 x 118,9 cm. Herzog Anton Ulrich Museum, Braunschweig



Figura 16. Bartholomäus SPRANGER. *Herkules und Omphale*, 1585. Cúprico, 35,5 cm x 23,2 cm. Kunsthistorisches Museum, Wien.



Figura 17. Peter Paul RUBENS. *Hercule et Omphale*, 1602-05. Óleo sobre tela, 278 x 215 cm. Musée du Louvre, Paris.



Figura 18. Francisco de ZURBARÁN. *Hércules y el jabalí de Erimanto*, 1634. Óleo sobre lienzo, 132 x 153 cm. Museo Nacional del Prado, Madrid.

A HISTÓRIA DA FORMAÇÃO DO PROFESSOR-PESQUISADOR NA ANPUH-SP

GIAVARA, Ana Paula¹¹⁵

Resumo: Pertinente à proposta do Simpósio Temático “Fontes Históricas no Ensino de História como meio de aprendizagem: um desafio ao professor-pesquisador”, este trabalho apresenta a Associação Nacional de História – ANPUH, em especial o Núcleo Paulista, como entidade que buscou ao longo de sua trajetória estreitar relações entre produção acadêmica e prática escolar. A análise de exemplares do *Boletim do Historiador*, publicação periódica informativa da Associação revelou que, a partir de 1990, emergiram na ANPUH-SP projetos de formação continuada direcionados aos professores da rede pública de ensino com vistas à discussão sobre os rumos da disciplina de História nos novos tempos democráticos. Por iniciativa de alguns de seus membros, cujas pesquisas direcionavam-se ao ensino, foram criados o “Projeto de Formação Permanente do Professor” e o Grupo “Pesquisa em Ensino”, os quais potencialmente preencheriam as lacunas deixadas por uma formação docente deficitária decorrente da Reforma do Ensino Superior de 1968. No presente, o Grupo de Trabalho – GT “Ensino de História e Educação” é que se propõe ao estabelecimento de pontes de interseção entre universidade e escola, sobretudo quando promove as “Oficinas de Ensino de História” e as “Jornadas de Ensino”, eventos científicos que pretendem abordar o ensino de História como um campo de investigação que demanda aprofundamentos reflexivos por parte do “professor-pesquisador”. O resultado desse trabalho leva à compreensão de que existe na ANPUH-SP, representada pela ação de seus membros, um ideal de valorização da disciplina escolar e dos sujeitos do processo ensino-aprendizagem. Em um sentido mais amplo, percebe-se nessas ações o rompimento com as históricas dicotomias “ensino-pesquisa” e “licenciatura-bacharelado” presentes na formação do historiador, as quais se traduzem em hierarquização do conhecimento e consequente desvalorização dos saberes históricos escolares.

Palavras-chave: Associação Nacional de História – ANPUH; Grupo de Trabalho – GT “Ensino de História e Educação”; Ensino de História; Formação Continuada.

No início da década de 1960, a criação da Associação dos Professores Universitários de História – APUH possibilitou o agrupamento das discussões pertinentes à História enquanto curso de graduação, a articulação das ações do magistério superior, bem como a unificação do processo de formação do historiador brasileiro. Realizado na cidade de Marília, em 1961, o I Simpósio de Professores de História do Ensino Superior

¹¹⁵ Professora Adjunta do Departamento de Métodos e Técnicas de Ensino – DMTE da Faculdade de Educação – FaE da Universidade de Minas Geras – UFMG.

da APUH representou o fim do isolamento em que trabalhavam os professores de História do ensino superior pelo Brasil (LAPA, 1976).

Já em 1962, o processo de fortalecimento institucional da Associação perpassou a publicação do *Estatuto da Associação dos Professores Universitários de História*, com capítulos referentes a objetivos, associados, administração, reuniões, publicações, patrimônios, núcleos regionais, disposições gerais e disposições transitórias. Entre seus objetivos estavam: “a) o aperfeiçoamento do ensino de História em nível superior; b) o estudo, a pesquisa e a divulgação de assuntos de História e; c) a defesa das fontes e manifestações culturais de interesse dos estudos históricos” (APUH, 1962, p. 3).

Nesse mesmo contexto, a edição e a distribuição das publicações periódicas *Boletim Informativo* desempenhou um papel comunicativo entre os pares da recém-criada Associação. Complementando a ação dos Simpósios, a serem realizados bianualmente, o *Boletim* continha manifestos, avisos, atualizações bibliográficas e editais para concursos na área de História. Na capa do primeiro exemplar, impresso em 1962, o grupo editor, representado pela mesa diretora, destacou seu escopo “[...] divulgação do noticiário de interesse da Associação, bem como de tudo quanto se relacione com a atividade docente e de pesquisa dos professores universitários de História” (APUH, 1962, p. 1).

Uma das primeiras preocupações da APUH esteve relacionada à influência do modelo econômico taylorista nas reformas educacionais em curso nos anos 1960. Após o golpe de 1964, a entidade posicionou-se contrária à reestruturação do ensino de acordo com a lógica empresarial e atuou de maneira propositiva no debate que envolveu a Reforma Universitária de 1968, defendendo a expansão da universidade sobre os pilares do autogoverno e da qualidade. O curso de graduação em História carecia de incentivo à pesquisa, além de remodelações em seu padrão pedagógico, administrativo e curricular. Havia necessidade de uma formação universitária mais complexa e tonificada nos âmbitos profissional e docente.

Nos anos 1970, a então chamada Associação Nacional dos Professores Universitários de História – ANPUH, devido a sua expansão em Núcleos Regionais¹¹⁶

¹¹⁶ Órgãos da Associação nos Estados que teriam autonomia regimentada em legislação própria e diretoria individual. À semelhança da Associação Nacional, os Núcleos discutiriam questões próprias da História no ensino superior, sendo considerados os diferentes problemas e peculiaridades locais. O objetivo central

pelo país, expandiu suas preocupações para as questões próprias da História como disciplina dos 1º e 2º graus de ensino. Entre outros aspectos, a lei 5.692/71 (BRASIL, 1971) promoveu a fusão da História e da Geografia em outro componente curricular a ser ministrado nos dois níveis de ensino: os Estudos Sociais. As disciplinas de Filosofia, Psicologia e Sociologia foram excluídas dos currículos do 2º grau. Ao lado de disciplinas como Educação Moral e Cívica – EMC e Organização Social e Política do Brasil – OSPB, os Estudos Sociais serviram como instrumentos de normalização e controle das massas trabalhadoras (BITTENCOURT, 2009).

Sem abandonar sua problemática elementar, ou seja, a História como curso de graduação, a ANPUH acrescentou à pauta de discussão a disciplina de História nas escolas. Paulatinamente, o corpo de associados também se expandiu, passando a admitir estudantes e professores de 1º e 2º graus de ensino, além de catedráticos de outras áreas das Ciências Humanas, o que fez com que, até mesmo os desígnios de seu *Estatuto*¹¹⁷, fossem alterados anos mais tarde. De acordo com Canabrava, a Associação passou a desempenhar “[...] o papel de escola, no seu sentido legítimo, a congregar licenciados e graduandos para o convívio com métodos, técnicas e interpretações que germinam nas fronteiras avançadas do conhecimento histórico” (1981, p. 4).

Com o passar do tempo, as preocupações relacionadas ao ensino adentraram os Núcleos Regionais da Associação, passando a se constituir como temática de grupos de pesquisa e simpósios temáticos nos encontros bianuais. De maneira mais específica, interessa investigar a forma como o ensino de História foi abordado pelo Núcleo Paulista – ANPUH-SP a partir da década de 1990, período que representa o fortalecimento da entidade regional, devido à expansão de cursos de formação ofertados aos professores da rede pública de ensino e à criação de frentes de pesquisa em ensino de História.

seria criar as bases do debate a ser ampliado nos Simpósios, garantindo sua expansão e regular periodicidade.

¹¹⁷ Em 1993, na Assembleia Geral Ordinária, realizada no XVII Simpósio Nacional de História, houve a mudança de denominação da Associação, preservando-se, contudo, o acrônimo – ANPUH. Aprovada na Assembleia Geral Ordinária, realizada no XVII Simpósio Nacional de História, “[...] a ANPUH passa a ser chamada de Associação Nacional de História, denominação mais curta, porém mais abrangente que a anterior, pois considera o contingente de historiadores que não são professores universitários, mas que tem engrossado os quadros da Associação nos últimos anos” (ANPUH-SP, 1993b, p. 1).

A formação do professor-pesquisador na ANPUH-SP

As fontes utilizadas para compreensão das discussões sobre ensino de História na ANPUH-SP foram a edições do *Boletim do Historiador*, publicação periódica do Núcleo Paulista entre 1991 a 2002. Tendo caráter informativo, os exemplares eram endereçados ao público de associados pelo correio e objetivavam a divulgação de manifestos, avisos, eventos e pesquisas de interesse. Essa forma de apresentação é pertinente à própria acepção do conceito de “boletim”, designado como “breve texto informativo, destinado à circulação interna ou à divulgação pública; publicação periódica destinada à divulgação de atos oficiais e governamentais, ou de entidades de classe, instituições privadas etc.” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 308).

Importa observar que a análise das publicações do *O Boletim do Historiador* implica a percepção de que elas representam o ponto de vista de um grupo editorial encarnado pela mesa diretora da Associação, eleita bianualmente em assembleia pelos associados. Composta por um presidente e um vice-presidente, auxiliados por secretários, tesoureiros e conselho consultivo, a chapa eleitoral é espontaneamente formada por professores das universidades paulistas. A partir da sujeição do *Boletim do Historiador* à alteração da diretoria da ANPUH-SP, edificou-se um *corpus* documental heterogêneo.

Apesar dessa heterogeneidade, a análise dos exemplares fortaleceu a convicção de que a Associação Paulista, ao longo de sua trajetória, dedicou-se à emergência do ensino de História como um campo de investigação científica acessível, sobretudo, aos professores de História da Educação Básica. Mediante cursos de formação ofertados aos docentes da rede pública de ensino, a ANPUH-SP, representada pela ação de seus membros, contribuiu para a formação do professor-pesquisador.

Apresentado como proposta e aprovado pelo conselho do NRSP em 1990, o “Projeto de Formação Permanente do Professor” foi uma das primeiras iniciativas na área de ensino. A partir do estabelecimento de parcerias com a SEE-SP e com as universidades paulistas, os professores de História de 1º e 2º graus seriam conduzidos à atualização de seus conhecimentos e ao constante repensar de suas práticas pedagógicas. A professora Helenice Ciampi, idealizadora do projeto, detalhou seus desígnios:

Durante dois anos, os professores selecionados terão sua carga horária semanal reduzida, para poderem participar das atividades programadas, cursos e encontros para acompanhamento e orientação do trabalho escolar e elaboração do material didático. Nos primeiros três semestres letivos o Projeto possibilitará ao professor da rede pública a opção por disciplinas oferecidas na graduação pelos departamentos de História das universidades envolvidas no projeto, na qualidade de aluno especial. Paralelamente às aulas formais, haverá encontros, a cargo dos professores da Prática de Ensino, auxiliados por monitores (ANPUH-SP, 1991, p. 3).

Esse plano de trabalho possuiu um caráter intermitente, experimentando episódios de maior e menor abrangência e atuação. Isso se deveu, entre outros aspectos, aos rumos seguidos pelas diretorias que ascendiam à gestão do Núcleo em diferentes conjunturas. A proposta de oferecer uma formação continuada aos professores da rede pública nasceu em um contexto em que a ANPUH-SP esteve representada por professores diretamente engajados com as questões do ensino.

Entre os anos de 1990 a 1992, a então diretora Zilda Márcia Grícoli Iokoi, juntamente com Helenice Ciampi e John Monteiro, agiu em muitas frentes relacionadas à História como disciplina escolar, de modo que a formação docente foi uma prioridade. No contexto em que as licenciaturas e as escolas buscavam se reestabelecer das reformas de 1968 e 1971, a ANPUH-SP desempenhou importante papel formativo entre os professores da rede estadual paulista e municipal paulistana. Ainda nos informes referentes ao “Projeto de Formação Permanente do Professor”, foi verificado:

A ANPUH nasceu e se fortaleceu na luta pela escola pública e na defesa do professor de História, substituído pelos polivalentes e por aqueles que cursavam licenciaturas curtas de Estudos Sociais. Como entidade profissional é seu dever lutar pela salvaguarda da profissão, por seu aprimoramento e pela valorização da área. Nessa luta, a qualificação do professor e o acesso aos cidadãos do conhecimento histórico de forma crítica é o que move a Associação nessa tarefa de propor um caminho para a formação permanente do professor (ANPUH-SP, 1991, p. 2).

Além da importância atribuída à formação docente, uma das mais relevantes ações dessa diretoria foi o incentivo à realização de Seminários de Pesquisa mensais, os quais seriam organizados pelos diversos Grupos de Pesquisa – GP que congregavam a ANPUH-SP. Ao lado de outros, como “Questão Agrária e Movimentos Sociais”, “História Política”, “História Social da Arte” e “História Eclesiástica”, o Grupo “Pesquisa em Ensino” concentrou esforços para socialização de trabalhos realizados e em andamento.

Autônomos em suas ações e reuniões, os GPs representaram a possibilidade do avanço das discussões “anpuhanas” para além dos Encontros Estaduais e Simpósios Nacionais. Criados nos anos de 1990 e ainda atuantes, eles promoveram ininterruptas reflexões entre os historiadores e professores de História sobre temas preestabelecidos. No segundo exemplar do *Boletim do Historiador*, publicado em julho de 1991, a importância dos Seminários mensais coordenados pelos GPs foi reafirmada:

No segundo semestre de 1991, prosseguirão os Seminários de Pesquisa do Núcleo de São Paulo, sempre às sextas-feiras do mês. Os Seminários reúnem os Grupos de Pesquisa já constituídos, fornecendo um fórum público para a discussão de assuntos temáticos, metodológicos e teóricos. Em diversos casos, estes grupos também promovem encontros regulares com cronograma próprio (ANPUH-SP, 1991b, p. 1).

Nas páginas do *Boletim* encontra-se a atuação abrangente e duradoura do Grupo “Pesquisa em Ensino”. Na seção *Notícias do Núcleo*, publicada em maio de 1992, foi expressa a efetivação de um Seminário de Pesquisa, realizado na cidade de São Vicente-SP no ano anterior. A partir da presença massiva de professores dos 1º e 2º graus, foram debatidas as questões teórico-metodológicas que envolviam a disciplina.

O GP Pesquisa em Ensino informa que realizou um seminário em 27/09/91, contando com a presença de professores dos três graus de ensino, especialmente do 1º e 2º graus da rede pública da capital e de São Vicente. Relatou-se a formação prática do próprio grupo, objetivando conceituar pesquisa em ensino, explicitando seu objeto de estudo e questões prioritárias. Após o debate, distribuiu-se questionários para possibilitar, ao GP, mediar a formação de grupos de estudo, mapeando suas preferências temáticas e principais preocupações. Posteriormente ao seminário a coordenadora do GP recebeu da Delegacia de Ensino de Santos e São Vicente solicitação para realizar encontro com os professores de história das respectivas cidades, para debater questões teórico-metodológicas do ensino de história e a formação de grupos de estudo. Do encontro realizado em São Vicente em 8/11/91, foi organizado um núcleo de coordenação, com doze professores encarregados de elaborar um projeto de atividades e estudo e mediar a comunicação entre professores da rede, Delegacia e ANPUH. Este núcleo acompanha as atividades do mesmo grupo, assessorando-o quando solicitado (ANPUH-SP, 1992a, p. 2).

Entretanto, durante o XII Encontro Estadual de História “Cultura, memória e poder”, realizado na cidade de Campinas-SP em 1994, os professores escolares solicitaram à ANPUH-SP o oferecimento de outros cursos de atualização, como os do ano de 1991 (ANPUH-SP, 1994, p. 3). Essa referência pressupõe a interrupção das ações

do “Projeto de Formação Permanente do Professor” concebido e fortalecido pela gestão 1990-1992.

Possivelmente, as adversidades encontradas nessa iniciativa estiveram relacionadas à sua operacionalização. Uma das intenções dos idealizadores do “Projeto de Formação Permanente do Professor” era transformá-lo em um projeto de extensão, o que traria recursos financeiros para que as três universidades envolvidas – PUC-SP, USP e UNESP – pudessem executá-lo, sem onerar o público-alvo (ANPUH-SP, 1991b, p. 3). Contudo, não é possível saber se esse ideal se materializou efetivamente.

As dificuldades também estiveram relacionadas à falta de iniciativa das Secretarias de Educação em abonarem a falta dos professores participantes das reuniões da ANPUH-SP. Foi verificada, nas páginas do *Boletim do Historiador* de 1996, referência a este problema. “Os professores da rede pública foram prejudicados pela falta de apoio das Secretarias de Educação do Município e Estado de São Paulo que não possibilitaram a dispensa de ponto” (ANPUH-SP, 1996, p. 1).

As diretorias que sucederam a gestão 1990-1992 não publicaram nas páginas do *Boletim* a intenção em levar adiante o projeto de formação do professor existente, tampouco houve proposição de outras iniciativas de cunho semelhante. A partir de mudanças conjunturais e da composição de novas mesas diretoras, com engajamento político e acadêmico diverso, outras questões tornaram-se mais urgentes e necessárias de reflexões e ações.

John Monteiro, Circe Bittencourt e Marisa Saenz Leme, no biênio 1992-1994, por exemplo, atuaram na integração licenciatura-bacharelado e no fortalecimento da relação pesquisa-ensino. O texto publicado no *Boletim do Historiador* pelos diretores revelou a continuidade do ideal de oferecer cursos de formação contínua e a distância para professores. A intenção era articular um centro de referência para a pesquisa sobre o ensino de História no Estado, com a criação de um banco de dados e linhas de publicação (ANPUH-SP, 1992b, p. 1).

A materialização desse ideal foi verificada, em fevereiro de 1993, quando o diretor John Monteiro se pronunciou em uma seção intitulada *Um novo projeto para o núcleo*. Ante a falta de ações consistentes, contínuas e sistemáticas sobre ensino, houve a proposta

de criação do “Projeto Pesquisa e Ensino de História no Estado de São Paulo (Diagnóstico e Perspectivas para o Futuro)”, cujo objetivo seria

[...] estabelecer uma base material, administrativa e de informações para um trabalho permanente dentro do Núcleo, com o fito de atender efetivas necessidades da comunidade de historiadores e criar condições mínimas para uma atuação de real impacto sobre futuras políticas de ensino e pesquisa na área (ANPUH-SP, 1993a, p. 1).

Da mesma maneira, como ocorrido com o “Projeto de Formação Permanente do Professor”, as edições posteriores do *Boletim do Historiador* não apresentaram a continuidade do plano de trabalho assumido pela diretoria 1992-1994, fato que pressupõe seu abandono.

Apesar da descontinuidade desses projetos, as heranças deixadas pela diretoria 1990-1992 foram várias, a começar pela idealização do *Boletim do Historiador* (1991-2002), fonte documental desta investigação. Ademais, houve o incentivo à formação dos Grupos de Pesquisa e de seus respectivos Seminários. Entre outros, continua ativo o Grupo “Pesquisa em Ensino”, hoje denominado Grupo de Trabalho – GT “Ensino de História e Educação”. Na página eletrônica da Associação, podem ser verificados os atuais escopos dos pesquisadores que o compõem:

O Grupo de trabalho (GT) Ensino de História e Educação da ANPUH-SP foi criado no início da década de 90 do século XX e congrega pesquisadores de diferentes universidades paulistas, assim como docentes da educação básica, que se propõem a trabalhar certos eixos temáticos de forma contínua desenvolvendo discussões sobre a produção acadêmica e pesquisas referentes ao ensino da disciplina história. Alinhado à tradição da ANPUH de defesa da educação pública, o GT tem acompanhado e participado de importantes momentos do debate em torno da definição de políticas públicas explicitadas em diversas perspectivas, seja no campo da formação de professores, da atuação profissional docente, na definição de propostas curriculares em diferentes níveis, etc. O exercício da profissão professor de história em sua dimensão complexa é uma das principais preocupações, o que implica numa permanente busca de aproximação com as diferentes redes educacionais, fato que se materializa na realização de eventos como oficinas, jornadas, simpósios e encontros diversos, procurando dialogar criticamente sobre a produção sociocultural da escola contemporânea¹¹⁸.

Mediante um vínculo permanente com os professores da educação básica, a ideia de oferecer formação continuada renasce no atual GT. Isso se consubstancia ao analisar

¹¹⁸ Disponível em: <http://site.anpuh.org/index.php/gt-de-ensino-de-historia-e-educacao>. Acesso em 20 ago. 2019.

suas frentes de atuação, com destaque para as ‘Oficinas de Ensino de História’ e para as ‘Jornadas de Ensino’, reuniões periódicas e autônomas que se apresentam como uma extensão das próprias Oficinas. Como verificado nos informes eletrônicos,

O GT de Ensino de História e Educação da ANPUH – Seção São Paulo, realizará sua 5ª Jornada de Ensino de História com o tema Golpes na História e na Escola [...]. Essa Jornada dá continuidade às discussões pautadas na 26ª Oficina do GT de Ensino de História e Educação da ANPUH-SP, realizada em 23/setembro/2017 em parceria com o Instituto Vladimir Herzog, e que teve como tema Estado, Violência e Ensino de História: Guerras de Narrativas¹¹⁹.

Diferentemente dos projetos supracitados, há nas “Oficinas” e “Jornadas” do GT “Ensino de História e Educação” uma continuidade de ações. Ambas apresentam-se como espaço de reflexões sobre a História como disciplina escolar ao fortalecer as pontes de interseção entre a pesquisa científica em ensino e a prática pedagógica do professor de História em sala de aula.

Tendo em vista a trajetória da ANPUH, em especial do Núcleo Paulista, no que concerne ao ensino de História, destaca-se a importância da Associação como local de críticas e proposições para a História ensinada e para o avanço do ensino como campo de investigações, o que contribui para a formação do professor-pesquisador que reflete sobre suas práticas e busca ininterrupto aperfeiçoamento.

Referências Bibliográficas

ANPUH. **Boletim do Historiador**. n. 01, ano 01, São Paulo: ANPUH, 1991.

ANPUH. **Boletim do Historiador**. n. 07, ano 03, São Paulo: ANPUH, 1993a.

ANPUH. **Boletim do Historiador**. n. 08, ano 03, São Paulo: ANPUH, 1993b.

ANPUH. **Boletim do Historiador**. n. 16, ano 06, São Paulo: ANPUH, 1996.

APUH. **Boletim Informativo**. n. 01, ano 01, Marília: APUH, jan.-out., 1962.

BITTENCOURT, Circe. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

¹¹⁹ Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/noticias-sp/noticias-destaque-sp/item/4373-5-jornada-do-gt-ensino-de-historia-e-educacao-da-anpuh-sp>. Acesso em 20 ago. 2019.

BRASIL. Ministério da Educação e da Cultura. Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971. Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências.

CANABRAVA, Alice Piffer. A associação nacional dos professores universitários de História. **Revista Brasileira de História**. n. 01, mar. 1981.

LAPA, José Roberto do Amaral. **A História em questão**: historiografia brasileira contemporânea. Petrópolis: Vozes, 1976.

AS BATALHAS DO ÁLAMO DE 1836 E 1960: O filme *O Álamo* entre política e identidade norte-americana

GIROTTTO, Breno¹²⁰

Resumo: Nesta comunicação apresentaremos as conclusões e resultados da dissertação intitulada *A Vitória dos Vencidos: Política e identidade norte-americana no filme O Álamo*, de John Wayne, defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista, campus Assis. Pode-se dizer que o filme *O Álamo* (1960) trata de duas dimensões temporais. A primeira diz respeito a batalha representada na película, a *Batalha do Álamo*, conflito travado em 1836 entre colonos oriundos de diversas regiões, dentre elas do Estados Unidos, e o governo mexicano pelo controle da província de *Coahuila y Tejas*. A região pouco explorada desde a colonização espanhola atraiu milhares de colonos quando o governo mexicano decidiu abrir a província para colonização em 1833. Pouco identificados com a cultura e identidade mexicana, estes estrangeiros exigiram maior autonomia da província texana e em 1836 decidiram declarar a independência da região. Entrando em conflito com o governo mexicano, o período ficou conhecido como *Revolução do Texas*. O movimento destes colonos torna a história do Texas mais um capítulo do grande movimento de avanço sobre a região oeste e sul do continente em busca de supostas “terras livres” a fim de conseguir mais territórios para especulação e formação de grandes latifúndios. A segunda dimensão temporal de *O Álamo* é o período que o filme foi dirigido e lançado, entre os anos 1959 e 1960, um momento particular em termos políticos, sociais e culturais para o Estados Unidos. Os anos 1960 é o período em que a sociedade estadunidense é confrontada por ela mesma, onde os momentos de crescimento e consolidação da sua classe média, o *baby-boom* do pós-guerra e todo o desenvolvimento econômico e expansão do consumo contrasta com movimentos sociais que buscam seus direitos, como o movimento feminista, a busca dos negros por direitos civis, movimento de contracultura e sua bandeira antiguerra. Dirigido e protagonizado por John Wayne, *O Álamo* é uma manifestação do conservadorismo estadunidense, dialogando mais com os anos 1950 do que com a nova década que estaria por vir. Wayne, um dos atores mais populares de Hollywood, criou o estereótipo do homem estadunidense de classe média caucasiano através de seus filmes de guerra e *westerns*. Temas como patriotismo e masculinidade são comuns em seus filmes, nos quais seus personagens deveriam defender a donzela indefesa e os valores da sociedade ocidental de perigos trazidos por asiáticos, índios e mexicanos. Em *O Álamo*, primeiro filme dirigido por Wayne, um grupo de colonos se revolta contra o governo do General Santa Anna e precisam defender o forte Álamo a fim de ganhar tempo para as tropas texanas insurgentes. O tom que John Wayne dá para o conflito é da luta de colonos pela liberdade que desejam formar uma república contra um governo tirano e despótico. Neste sentido, percebe-se um discurso, mesmo que velado, que faz alusão ao conflito da Guerra Fria, onde os colonos representariam o Estados Unidos na luta pelo “mundo livre” e o governo mexicano na figura do General Santa Anna representaria a opressão do bloco soviético.

¹²⁰ Mestre em história pela Universidade Estadual Paulista, Campus Assis (UNESP/Assis). Agência financiadora CAPES.

Palavras-chave: História das Américas; História e Cinema; Batalha do Álamo; John Wayne.

Introdução

A versão do mito do Álamo filmada por John Wayne, ator muito lembrado pelas suas atuações em filmes *westerns*, no ano final dos anos 1950 diz respeito a dois conflitos: o primeiro sobre a Batalha do Álamo, um dos conflitos que levou a independência do Texas perante o México, travada em 1836, pano de fundo do filme. O segundo, principal enfoque deste trabalho, trata do conflito travado no período de filmagens e lançamento do filme, finais dos anos 1950 e início dos anos 1960, momento conturbado e de diversas mudanças para a sociedade estadunidense tanto em aspectos internos quanto de política externa. Este conflito travado no imbricado dessas décadas não foi travado em campos abertos e com armas de fogo, mas com armas ideológicas e no campo da representação. O filme *O Álamo*, muito além de tratar da batalha do dia 6 de março de 1836, diz respeito sobre o momento de seu lançamento e sobre as convicções de seu diretor, um influente ator estadunidense de tendência reconhecidamente conservadora em aspectos políticos e sociais. Mas o que chama atenção no filme de John Wayne, e mais, em praticamente todas as adaptações sobre a Batalha do Álamo, independentemente de seu período, é a apropriação estadunidense sobre este conflito. Representado em diversos filmes e outras produções culturais como um conflito entre norte-americanos e mexicanos constituidor da identidade anglo-texana e estadunidense, a Batalha do Álamo de 1836 vai muito além da dicotomia anglo-americanos x latinos. Essa dupla temporalidade é o que torna *O Álamo* uma ferramenta de estudo importante para compreensão de todo imaginário sobre a batalha, o período do qual o filme é produto e as posições políticas e visões de mundo de seu diretor. Por mais que Wayne defendesse que seu filme ia muito além de um choque entre forças antagônicas, a referência que faz ao conflito entre Estados Unidos e União Soviética não pode ser ignorada. Entendemos que filmes históricos dialogam muito mais com o período de sua produção e lançamento do que com o período que se propõe a representar.

Temporalmente, *O Álamo* é um produto da transição dos anos 1950 e 1960, sendo filmado em 1959 e lançado em outubro do ano seguinte. Sua inserção neste período faz o

filme dialogar com as mudanças e contradições que a sociedade americana se encontra no período. O crescimento econômico do pós-guerra, decorrência do aumento da produção interna durante a Segunda Guerra Mundial, elevou o Estados Unidos a status de potência global, rivalizando com a União Soviética, a hegemonia na política global. Isso foi o motor para as ações norte-americanas em diversas regiões, como o seu envolvimento na Guerra da Coreia e o auxílio econômico aos países europeus através do Plano Marshall. Internamente, os estadunidenses desfrutavam uma época de ouro com o crescimento do consumo interno de bens de serviços e produtos como eletrodomésticos e eletrônicos, aumento na taxa de natalidade depois de anos estagnada e surgimento de uma classe média pujante que dirigia seus grandes carros em estradas de rodagem que os levavam para suas casas no subúrbio. Os anos 1960, por outro lado, chegavam com uma força para contestar todos os valores construídos durante as décadas anteriores. Movimento sociais como o das mulheres, que nos anos de guerra saíram de casa para substituir seus maridos, agora não queriam retornar ao modelo patriarcal de sociedade; dos negros, que lutavam pelos seus direitos e cidadania; e o movimento *hippie*, que questionavam a sociedade de consumo e com seu lema *make love not war*, traziam novos e conturbados tempos para o Estados Unidos (TOTA, 2009). Neste sentido, percebemos que *O Álamo* é um produto cultural que dialoga mais com os anos 1950 do que uma preparação para os anos 1960, muito pela ideologia de seu diretor, que acreditava nos valores patrióticos do Estados Unidos.

Objetivos

Nosso objetivo nesta pesquisa foi entender quais as relações entre o filme *O Álamo* e o período de sua produção e lançamento. Ao analisar o filme percebemos que nele há elementos que dialogam com aspectos dos anos 1950, tanto da política internacional do período quanto de aspectos culturais e sociais estadunidenses. Isso não é de maneira gratuita, entendemos que os filmes são uma manifestação da temporalidade da qual são produtos, revelando suas nuances e contradições, na linha defendida pelo historiador Marc Ferro.

Apesar de sempre dizer em entrevistas que sua versão da batalha do Álamo era muito além de uma propaganda anticomunista, esse elemento se mostra presente por toda a película (MUNN, 2005. p. 216). Mas claramente seu filme trata de elementos além do conflito pela hegemonia internacional que marcou o período. Percebe-se a construção de um discurso de identidade nacional estadunidense na dicotomia anglo-americano x latino presente no filme. Além a construção do estereótipo de homem viril, muito característico em diversos outros papéis de Wayne; e a posição da mulher na sociedade, sendo retratada como mãe e submissa ao marido.

Referencial Teórico

Para esta pesquisa nos baseamos em trabalhos que analisavam o mito do Álamo e suas apropriações posteriores. Autores como Randy Roberts e James Olson examinam a batalha do Álamo questionando a historiografia tradicional sobre o conflito. Os autores propõem questões para entender o que é o mito do Álamo: O que se é lembrado sobre o conflito? Como este evento é lembrado? O que controla nossa memória de eventos históricos como este? Dessa forma, os autores entendem que a Batalha do Álamo, mais que uma batalha travada em campos e na velha missão, ainda é travada no campo da memória.

Phillip Thomas Tucker em *Exodus from the Alamo: the anatomy of the Last Stand myth* (TUCKER, 2010) segue a mesma linha ao questionar os mitos estabelecidos sobre o Álamo. O objetivo de Tucker é entender o *Álamo de fato*, ou seja, o que realmente aconteceu na manhã de 6 de março de 1836, e para isso utiliza fontes como o diário de José Enrique la Peña, um dos soldados de Santa Anna, além de outros documentos mexicanos. O autor questiona o apelo romântico do auto sacrifício sempre ligado ao Álamo e a polêmica envolvendo a morte de David Crockett, se ele teria sido morto na missão ou sido capturado e executado posteriormente.

Já Richard R. Flores, por outro lado, entende que a memória sobre a Batalha do Álamo é um encontro entre o que de fato ocorreu na missão e suas ressignificações posteriores. Em seu livro *Remember the Alamo: memory, modernity and master symbol*, Flores aborda a memória em torno da Batalha e classifica a missão do Álamo, onde hoje

é um museu em homenagem àqueles que lá morreram, como um *lugar de memória*, recorrendo ao conceito desenvolvido por Pierre Nora (FLORES, 2002). Flores também explora como o mito do Álamo foi importante para o estabelecimento do *status quo* dos anglo-americanos no Texas pós anexação aos Estados Unidos, em detrimento dos texanos de origem latina, que veem o mito como uma forma de estigma. Essa apropriação do mito do Álamo pelos anglo-americanos vai de encontro ao que Michel Foucault (1980) se refere como a *produção do outro*, quando um determinado grupo se define a partir de outro grupo culturalmente diferente.

As produções sobre a Batalha do Álamo em língua latina são escassas. O escritor Paco Ignacio Taibo II em seu livro *El Álamo: una historia no apta para Hollywood*, questiona a apropriação feita pelos Estados Unidos do mito do Álamo que, segundo ele, seria um mito texano e só por extensão estadunidense. O autor faz um levantamento das produções catalogadas na livraria virtual da empresa *Amazon* e atesta que há por volta de cinco mil títulos referentes a batalha de 6 de março de 1836 entre livros, material documental, quadrinhos e livros infantis. Por outro lado, Taibo II não encontra referências específicas sobre a batalha no México, apenas alguns estudos sobre a fronteira norte do país e ensaios sobre a Revolução do Texas (TAIBO II, 2012).

Metodologia

Como metodologia, nos baseamos em autores que refletem sobre a relação entre história e cinema, como Marc Ferro, um dos primeiros historiadores a se debruçar sobre a questão, Michelle Langy, Eduardo Morettin, Monica Kornis, Marcos Napolitano e Santiago Júnior.

Foi somente a partir de 1960 que a discussão propriamente metodológica sobre a relação cinema-história passou a existir, tendo como ponto central a questão da natureza da imagem cinematográfica. Essa nova perspectiva aparece juntamente com a corrente histórica conhecida como *Nova História*, ligada a terceira geração da escola dos *Annales*. Foi no âmbito da *Nova História* que a história das mentalidades ganhou impulso maior, enriquecendo os estudos e as explicações das sociedades através de representações feitas pelo homem em determinados momentos históricos. A *Nova História* ampliou também o

conteúdo do termo documento: há que tomar a palavra documento no sentido mais amplo, documento escrito, ilustrado, transmitido pelo som, a imagem ou qualquer outra maneira (KORNIS, 1992, p. 242).

Neste contexto de abertura da história para novos campos, o filme adquiriu de fato o estatuto de fonte preciosa para a compreensão dos comportamentos, das visões de mundo, dos valores, das identidades e das ideologias de uma sociedade ou de um momento histórico. O filme pode se tornar um documento para a pesquisa histórica na medida em que articula ao contexto histórico e social no qual é produzido um conjunto de elementos intrínsecos à própria expressão cinematográfica. A partir dessa definição, o filme passa a ser visto como uma construção que, como tal, altera a realidade através de uma articulação entre a imagem, a palavra, o som e o movimento.

As reflexões de Marc Ferro, historiador da terceira geração da escola dos *Annales* e pertencente à *Nova História*, sobre a relação cinema e história foram as pioneiras sobre o tema e inseriram definitivamente o cinema como fonte para a história. Em seu artigo *O Filme: uma contra análise da sociedade?*, o autor argumenta que o cinema é um testemunho singular de seu tempo, pois estaria livre de controle de qualquer instância de produção, até mesmo do Estado, no qual nem mesmo a censura conseguiria dominá-lo. O filme possuiria uma tensão própria, trazendo elementos que viabilizariam a análise da sociedade (FERRO, 1992).

No entanto, as reflexões de Ferro não são unânimes e devem ser criticadas. Eduardo Morettin, em seu artigo *O cinema como fonte histórica na obra de Marc Ferro*, reserva várias críticas à obra do historiador dos *Annales*. Morettin não acredita que a análise das relações entre cinema e história possa ser elucidada a partir das dicotomias "aparente" - "latente", "visível" - "não visível" e "história" - "contra história". Ele acredita que o filme apresenta tensões próprias. Mas estas não devem ser pensadas de maneira dicotômica, tal como faces opostas da mesma moeda. Por outro lado, afirmar a possibilidade de recuperar o "não visível" através do "visível" é contraditória, tendo em vista que essa análise entende a obra cinematográfica como portadora de dois níveis de significado independente, perdendo de vista o caráter polissêmico da imagem (MORETTIN, 2007, p.42). Para Morettin, as tensões internas de um filme vão além do jogo "história oficial" ou "contra história", da "manipulação" fílmica em oposição a uma

"verdade" por trás do filme, como coloca Ferro. O mais importante é perceber a ambiguidade de uma imagem que nem sempre consegue apresentar uma leitura coerente e unívoca do fato histórico, mesmo quando é desejo de seus realizadores, como nos filmes históricos patrocinados pelo Estado (NAPOLITANO, 2005, p. 244).

Francisco Santiago Júnior é outro historiador que se baseia na tradição de Ferro sobre a relação cinema e história. Segundo ele, o cinema despertou o interesse dos historiadores há muito tempo, mas foi com Ferro que o filme conquistou o status de fonte primária. A partir disso, formaram-se duas tradições: a história do cinema *stricto sensu*, que toma o filme como objeto principal e o cinema como fim em si mesmo; e a *história a partir do cinema*, na qual o cinema é tomado como fonte para analisar a sociedade (SANTIAGO JÚNIOR, 2012, p. 153).

Já Michèle Lagny propõe uma série de perguntas para os historiadores utilizarem efetivamente o cinema como fonte para pesquisa. "Quais são os objetivos que os historiadores podem se fixar em função das possibilidades que dissimulam esse tipo de fonte? O que testemunham o filme? O cinema pode servir para desenvolver uma história crítica?" (LAGNY, 2009, p. 101). E a pergunta inicial para o historiador que decide trabalhar com fontes fílmicas é: o que é que o cinema nos traz a mais do que os outros documentos? (LAGNY, 2009, p. 103).

Desenvolvimento

Por que o interesse tão grande em uma batalha que trata de uma derrota? Por que lembrar uma batalha onde aproximadamente 180 homens sem treinamento militar foram derrotados por um contingente muito maior de soldados? Se deparar com a Batalha do Álamo cria esse questionamento a primeiro momento. No entanto, a memória e imaginário estadunidenses se apropriaram do evento gerando um mito que se baseia em dois pilares: heroísmo e auto sacrifício. Para os norte-americanos, uma sociedade que cultua os vencedores e *self-made men*, o Álamo é um exemplo de que os derrotados também têm espaço em suas memórias se forem corajosos e se entregarem a uma causa maior. A frase *Remembering the Alamo*, ecoada pelos colonos rebeldes do Texas na

Batalha de San Jacinto em abril de 1836, ajuda a entender o lugar que o conflito na velha missão tem no imaginário americano.

Tratamos o mito do Álamo como apropriação porque é errôneo pensar que a Batalha do Álamo, ou toda a Revolução do Texas, tenha sido travada entre México e Estados Unidos. Nas duas últimas décadas surgiram estudos sobre o Álamo que desconstróem essa visão sobre o conflito. É mais correto entendê-lo como uma consequência de um período conturbado da história mexicana e do avanço predatório dos estadunidenses, movidos por uma ideia de *Destino Manifesto*¹²¹, sobre regiões supostamente livres, muitos buscando enriquecimento fácil através da especulação agrária e utilizando mão de obra escrava (JUNQUEIRA, 2018).

A produção cultural estadunidense sobre o Álamo é abundante. Entre livros de ficção, histórias em quadrinhos e músicas, a produção audiovisual, principalmente de filmes, chama a atenção. A pesquisa levantou um total de 12 filmes que tratam diretamente sobre a Batalha do Álamo ou sobre seus personagens, sendo o primeiro produzido em 1911 e o último em 2004, atestando a longevidade e interesse do cinema americano pelo conflito. Dentre as mais diversas abordagens e inseridos em sua própria temporalidade, as películas tem um denominador comum que é abordar o conflito em sua dicotomia anglo-americanos defensores da liberdade e mexicanos representantes de um governo despótico e autoritário.

Não é exagero dizer que a versão dirigida por John Wayne seja uma das mais conhecidas sobre a batalha. Em primeiro lugar, pela popularidade de John Wayne, como já foi elucidado anteriormente. Em segundo lugar pelo momento histórico que o filme foi produzido, na transição dos anos 1950 e 1960, representando aspectos profundos desse período. Por outro lado, a versão de John Wayne da Batalha do Álamo está longe de ser a melhor em termos cinematográficos. Passando por diversos problemas, desde convencer estúdios a aceitarem seu projeto, conseguir financiamento para as filmagens, até problemas com a produção, o filme apresenta um corte final caótico e que desagradou a

¹²¹ A Doutrina do Destino Manifesto pode ser entendida como um movimento norte-americano que pregava que o Estados Unidos e seu povo tinha o direito de reivindicar regiões supostamente livres e abertas, como uma forma de levar a civilização para estes lugares. O Destino Manifesto representava certa "predestinação geográfica" e mais que um direito um dever dos estadunidenses de civilizar regiões selvagens.

crítica. Veículos de imprensa como *The New York Times*, *The New Yorker* e *Newsweek* reprovaram completamente o filme de Wayne (ROBERTS; OLSON, 1995).

No entanto, os problemas quanto a montagem e recepção do filme não interferem no seu valor histórico. *O Álamo* diz muito sobre a forma que John Wayne entendia seu próprio país, em termos políticos, sociais e econômicos, e sobre seu papel na política internacional em meio aos embates pela hegemonia global. Três pontos são necessários para compreender o filme de Wayne: o que ele entendia que era o Álamo, o que isso representa para o Estados Unidos, e o papel de homens e mulheres nele.

John Wayne entendia que o mito do Álamo dizia respeito a pessoas que entregaram suas vidas e sacrificaram por uma causa maior que elas. Se tratava de coragem para fazer o que acredita e defender a liberdade. A história de Davy Crockett, William Travis e Jim Bowie e todos os 180 combatentes da velha missão deveria inspirar a todos os cidadãos estadunidenses, e mais, do *mundo livre*, a lutarem e defenderem os valores da liberdade:

Eu espero que ele transmita para todas as pessoas do *mundo livre* que eles têm um débito com todos os homens que deram suas vidas lutando pela liberdade. Eu acho que esta representação da batalha do Álamo irá lembrar as pessoas que o preço da liberdade não é barato (MUNN, 2005. p. 216)

Wayne queria que seu filme servisse como um modelo moral, pois era uma manifestação do que ele acreditava que era a América, a liberdade. Isso se torna mais evidente quando analisamos um trecho do filme, onde Davy Crockett, personagem interpretado pelo próprio John Wayne, conversa com William Travis quando este vai ao seu encontro em busca de ajuda para defender o Álamo. Neste trecho, Crockett, em uma demonstração de sagacidade e inteligência, antecipa a fala de Travis, demonstrando que já sabe o que está acontecendo no Texas e que os revoltosos pretendem buscar a independência. Neste momento, o personagem de Wayne faz um monólogo sobre os predicados da República:

República. Eu gosto dessa palavra. Significa que as pessoas podem ser livres, falar livremente, ir e vir, comprar e vender, estarem embriagadas ou sóbrias, assim como escolherem. Algumas palavras lhe tocam. República é uma dessas palavras que dá um nó na garganta. O mesmo quando um homem vê os primeiros passos de seu bebê... ou suas primeiras palavras... seu primeiro grito como um homem. Algumas

palavras deixam seu coração quente. República é uma dessas palavras (THE ALAMO, 1960, 30 min).

John Wayne sempre disse que seus filmes, acima de tudo, deveriam primeiramente entreter as famílias e público em geral. Mas ele também acreditava que o cinema era um poderoso veículo para transmitir ideias e valores que acreditava. E Wayne sabia da importância que seu filme poderia ter na construção de uma visão sobre o conflito entre União Soviética e Estados Unidos. Quando o diretor disse que seu filme era pra lembrar as pessoas do *mundo livre* o que aconteceu no Álamo e coloca o modelo republicano de governo como o único garantidor das liberdades fundamentais das pessoas, ele insere seu filme e o utiliza como uma representação da Guerra Fria. A dicotomia criada entre anglo-americanos e latinos faz parte do imaginário do conflito do Álamo, mas não tem uma base verídica¹²² (HARDIN, 1994).

Apesar dos esforços de Wayne de produzir um filme que fosse aceito também pelos mexicanos, tecendo elogios ao México, reconhecendo a bravura dos soldados de Santa Anna e representando o General de uma forma imponente, mesmo que rapidamente, estes são relacionados a um governo tirano e despótico. A introdução do filme se encarrega de situar o público quanto a crise entre colonos e o governo do México:

No ano de 1836, o Texas, que já esteve sobre várias bandeiras, estava sob domínio do México. Apesar de ser constituído por colonizadores de vários países e de todo os Estados Unidos, todos eram considerados cidadãos mexicanos. Generalíssimo Santa Anna, estava seguindo ao norte em sua direção, massacrando todos que se opusessem a seu reino tirânico. Eles enfrentaram a decisão que todos homens em todas as eras enfrentaram... a eterna escolha entre subjugar-se a opressão, ou resistir (THE ALAMO, 1960, 2 min).

Essa introdução funciona para preparar o público para o filme e já traz os elementos que guiam a película. Em primeiro lugar, o Texas é apresentado como uma região que já esteve sob vários governos e poderia ser conquistada, pois não possuía identidade com nenhuma e estar “sob o domínio do México” era apenas condicional. Essa ideia desconsidera o fato de que o Texas era uma região legitimamente mexicana, que conquistou sua independência frente a Espanha em 1821 (BETHEL, 1991). Não há uma

¹²² Dentre os 180 combatentes que defenderam o forte Álamo havia cidadãos *tejanos* de origem latina, europeus dos mais diversos países, judeus e negros. Aproximadamente um terço dos revoltosos presentes no Álamo não eram anglo-americanos e muitos tinham chegado a América pouco antes do conflito se iniciar.

explicação clara sobre os motivos da movimentação de Santa Anna ou de sua violência, apenas é falado vagamente que ele é um déspota, criando assim uma dicotomia “mal versus bem”. Definir Santa Anna como um tirano não é sem propósito, ele e seu exército funcionam como uma metáfora para o outro lado do conflito pela hegemonia global. A luta do Álamo era uma representação de todas as lutas pela liberdade, inclusive contra os soviéticos e todos os comunistas.

Em outro trecho do filme percebemos essa retórica do *bem versus mal*. Em um momento de descanso antes do derradeiro ataque das tropas mexicanas, os homens que defendem o Álamo se reúnem em um galpão e começam a refletir sobre a situação. A conversa parte para uma contemplação sobre a própria existência:

Beekeeper: Bem, fiz um monte de coisas que não devia. Pareciam importantes em seu momento. Tenho que responder por muitos pecados. Quem me dera não os ter cometido. Acho que São Pedro vai bater com a Porta do Paraíso na minha cara.

Soldado: Não existe Portão do Paraíso. Quando morrer, será comido pelos vermes. Não há mais nada.

Beekeeper: Não acredita na vida após a morte? Não há outra vida?

Soldado: Histórias de crianças! Tolices!

Jocko: Eu te digo. Eu acredito. Não sei como convencer quem não acredita, mas eu acredito no Senhor Todo Poderoso onipresente e indulgente. Eu acredito que o *bem prevalece sobre o mal* no final e que o mal será aniquilado. Eu acredito na vida após a morte (THE ALAMO, 1960, 137 min).

O trecho resume os motivos daqueles homens estarem defendendo o Álamo. Eles defendem a missão porque é o certo a se fazer, e mesmo sabendo de seu destino – a morte –, não o temem, pois isso é uma parte de todo um plano divino que os levará a vitória, mesmo que tenham perdido esta batalha. A derrota do Álamo e o sacrifício daqueles homens é o preço para a vitória maior que vem a seguir, no caso a Batalha de San Jacinto, não referenciada no filme, mas que foi o ponto de virada para as tropas texanas, que subjugara os homens de Santa Anna e o fizeram de prisioneiro.

O *Álamo* funciona como uma *propaganda sociológica*, conceito definido por Jacques Ellul como uma forma de difundir vontades, visões de mundo e ideologias, sendo um tipo de propaganda mais difundido pela sociedade e menos clara. No filme, são apresentados homens e mulheres que para Wayne são exemplos de bravura e conduta em meio a um conflito pelo que acredita ser certo.

Considerações Finais

Não é exclusividade do filme de John Wayne construir uma retórica de auto sacrifício e luta pela liberdade por parte dos anglo-americanos que defendiam o Álamo. Isso é recorrente em praticamente todos os outros filmes e está enraizado no imaginário sobre a batalha. Mas Wayne insere o Álamo no contexto da Guerra Fria, apresentando um Santa Anna sempre à espreita, com pouco tempo de tela, mas imponente. Em várias cenas, há elogios as tropas mexicanas, reconhecendo sua disciplina e elegância, mas que também deixam um rastro de destruição e terror por onde passam.

O Álamo foi um projeto muito pessoal para John Wayne, envolvendo amigos próximos e familiares, como sua filha que interpretou o papel da pequena Lisa, filha de Sue e do Capitão Dickinson. Expressa suas convicções mais concretas, sua visão sobre o que era o Estados Unidos, seu papel frente a União Soviética e o que o Álamo deveria significar para os estadunidenses e cidadãos do que ele chamava de *mundo livre*. *O Álamo* trata do que Wayne entende por patriotismo e o papel de homens e mulheres na construção da nação. É mais um produto dos anos 1950, representado pela família americana média de pai, mãe e filho, que acreditava nos valores da *América*, do que dos turbulentos anos 1960 que estavam por vir, demonstrando as contradições das décadas anteriores. Por conta disso, entendemos que o mito do Álamo era um campo de disputas nos anos 1960, não pela narrativa sobre o conflito em si, mas sobre a relação com o período de sua produção, sendo um documento para entender o imaginário da Guerra Fria e as convicções de seu diretor.

Referências Bibliográficas

BETHEL, Leslei. **Historia de America Latina [vol. 5]**. Barcelona, Espanha: Editorial Crítica. 1991.

ELLUL, Jacques. **Propaganda: the formation of men's attitude**. Nova Iorque: Vintage Books Edition, 1973.

FERRO, Marc. **Cinema e História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1992.

FLORES, R. **Remembering The Alamo**: Memory, modernity and master symbol. EUA: University of Texas Press. 2002.

FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality**. Volume I: An Introduction. New York: Vintage Books. 1980.

HARDIN, Stephen. **The Alamo 1836**: Santa Anna's campaign. EUA: Osprey Publishing. 2003.

JUNQUEIRA, Mary Anne. **Estados Unidos**: Estado Nacional e Narrativa da Nação (1776-1900). São Paulo: Edusp. 2018.

KORNIS, Monica. **História e Cinema**: Um debate metodológico. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.5, n.10, P. 237-250, 1992.

MORETTIN, E. O cinema como fonte histórica na obra de Marc Ferro. In. CAPELATO, M. H. [et. al.]. **História e cinema**. São Paulo: Alameda, 2007.

MUNN, M. John Wayne: **The man behind the myth**. EUA: New America Library. 2005.

NAPOLITANO, M. Fontes audiovisuais: a história depois do papel. In. PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo, Contexto, 2005.

ROBERTS, Randy; OLSON, James. **Jonh Wayne** - American. New York: The Free Press, 1995.

SANTIAGO JÚNIOR, F. C. F. Cinema e historiografia: trajetória de um objeto historiográfico (1971-2010). **História da Historiografia**. Ouro Preto, nº 8, abril, 2012.

TAIBO II, P. I. **El Álamo**: una historia no apta para Hollywood. México: Planeta Mexico. 2012.

TOTA, A. P. **Os Americanos**. São Paulo: Contexto, 2009.

TUCKER, P. T. **Exodus from the Alamo**. Havertown & Newbury: Casemate Publishers, 2010.

O NEOCLASSICISMO FRANCÊS NO BRASIL DE D. JOÃO VI

NUNES, Lucas de Araujo Barbosa ¹²³

Resumo: Tendo como ponto de partida a tese do crítico de arte Mário Pedrosa, *Da Missão Francesa – Seus Obstáculos Políticos*, escrita para o concurso da cadeira de História Geral e do Brasil do Colégio Pedro II (1957), o objetivo da comunicação é apresentar as singularidades do neoclassicismo da *Missão Artística Francesa* na arte brasileira do início do século XIX. Muitos estudiosos apontaram as mudanças formais que os pintores Jean-Baptiste Debret e Nicolas Antoine Taunay, além do arquiteto Grandjean de Montigny, membros da *missão francesa*, tiveram que empreender em seus trabalhos para dar conta das complexidades e contradições do Brasil de D. João VI. Entretanto, o processo de como se deu tais mudanças foram pouco exploradas. Diante disso, a tese de Pedrosa pode nos apresentar elementos preciosos para traçar novas discussões em torno da influência do neoclassicismo francês no campo artístico brasileiro, além de ser uma das primeiras tentativas de desenvolver uma história social da arte brasileira.

Palavras-chave: Mário Pedrosa (1900-1981); Brasil – História – D. João VI (1808-1821); Missão Artística Francesa; Arte brasileira do século XIX.

Uma das questões que chama a atenção para quem se dedica a estudar a cultura brasileira, além de suas contradições, é a sua singularidade. Muitos intelectuais procuraram, cada um na sua especialidade, dar conta deste enigma da esfinge. Em seu livro *Cinema: Trajetória no Subdesenvolvimento*, Paulo Emílio Salles Gomes resumiu muito bem esse dilema: “Não somos europeus nem americanos do norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro” (GOMES, 1996, p.90). No campo das artes brasileiras isso não foi diferente, como bem definiu Alambert:

A história da arte brasileira sempre pareceu uma dificuldade ou um projeto incompleto. Afinal, o que significa dizer “cidade”, “ideias”, “artes” ou “cultura” no Brasil? A pergunta é pertinente porque, qualquer que seja a resposta, ela terá muitas consequências. Se as cidades no Brasil confundem-se com nossa história tanto quanto com a história de nossa “cultura” (com todos os seus significados possíveis), então qual o lugar das populações indígenas que aqui viviam muito antes de os colonizadores portugueses chegarem com suas cidades e com suas artes? Por outro lado, se a história das cidades brasileiras remonta à época da chegada do colonizador, somos uma extensão da história de Portugal e de suas cidades, tanto quanto somos parte de seu processo de expansão pelo mundo. A origem das cidades no Brasil (tanto quanto a origem das “ideias”) confunde-se com a história do próprio colonizador e sua *empresa colonial*, que é parte de nossa história como

¹²³ Doutorando em História – UNESP/Assis. Bolsista CAPES.

brasileiros – na verdade, é sua *forma* básica. Do ponto de vista da cultura – quer dizer, os hábitos, a sociabilidade, a produção e reprodução de ideias, as imagens, as obras etc. – e da urbanidade (a vida social civil marcada pela cidadania e pelas relações urbanas modernas), essas questões são muito importantes. São mesmo decisivas, porque desde que a máquina colonizadora portuguesa instalou-se nestas terras, elas sempre estiveram presentes em nosso debate cultural. Essas questões vinham desde o período colonial, mas só se tornaram decisivas quando as condições (ou as necessidades) históricas da “independência” ou da “emancipação” foram sendo de fato configuradas a partir do início do século XIX. Também no terreno da cultura e da vida urbana, a transferência da Corte portuguesa para o Brasil, em 1808, foi um marco decisivo. A arte e a cultura produzidas ao longo do século XIX foram amplamente marcadas pelas mudanças trazidas pela necessidade da Corte de adequar nossa vida cultural a seus padrões de exigência (2014, p.14-15).

Foi exatamente esse processo de adequação da cultura europeia em terras brasileiras que atraiu a atenção de um dos maiores críticos de arte brasileiro. Conhecido por sua militância política de esquerda, Mário Pedrosa foi uma referência na crítica de arte, sendo considerado o “primeiro crítico profissional, *stricto sensu*, a acompanhar de perto a produção artística do seu tempo do ponto de vista de um especialista, fazendo coincidir de forma feliz a crítica jornalística e a crítica culta” (ARANTES, 2004, p.20).

Como crítico de arte, ele analisou “os mais diversificados assuntos dentro do âmbito da crítica, da história da arte, da teoria da arte, da sociologia da arte, e da educação artística” (BARROS, 2008, p.46). Dentre eles, podemos citar os seus artigos sobre abstracionismo, bienais, arquitetura moderna, arte engajada, entre outros. Apesar de sua atenção ser a produção artística do século XX, ele não deixou de lado a arte produzida nos séculos anteriores:

Sua crítica e ensaios históricos abordaram todo o espectro da arte brasileira a partir do final do século XIX e até a arte da década de 1970, quando escreve seus últimos textos. Sobre a arte de períodos anteriores escreve menos, mas pode-se citar o ensaio bastante consistente sobre “A Missão Francesa...” (1955), apresentado como tese de concurso para uma Cátedra no Colégio Pedro II (BARROS, 2008, p. 46).

Com a tese *Da Missão Francesa – Seus Obstáculos Políticos*¹²⁴, Pedrosa procurou desmistificar a lenda em torno da história da *missão francesa*:

Nas grandes como nas pequenas coisas da vida ou da história, dificilmente iluminadas em todos os seus aspectos, há partes que ficam obscuras ou vagas, e ali, como um mofo, a lenda surge e entumece. Há hoje, uma lenda para o que

¹²⁴ A tese foi publicada em 1998 no livro organizado por Otilia Arantes. Ver: PEDROSA, Mário. “Da Missão Francesa – Seus Obstáculos Políticos”. In: Arantes, Otilia Beatriz Fiori (org.). **Acadêmicos e Modernos III**. São Paulo: EDUSP, 1998, pp. 41-114.

se convencionou designar de “missão francesa”, ou aquele punhado de artistas e cidadãos da França napoleônica que embarcaram para o Brasil em janeiro de 1816, depois de tratos com o encarregado de negócio de Portugal em Paris e trazendo cartas de recomendação do mesmo diplomata para ministros do rei (PEDROSA, 1998, p.41).

O grande responsável pela difusão da lenda em torno da *missão francesa* foi o historiador Afonso E. Taunay. Segundo Pedrosa, “levado por seus laços de sangue com os principais emigrados de então”, era bisneto de Nicolas Antoine Taunay, um dos membros da *missão francesa*, ele “fez não só a obra de historiador, o que não era de admirar no formidável investigador das Bandeiras, como ato de tributo sentimental aos seus maiores aqui chegados nas difíceis condições que conhecemos” (PEDROSA, 1998, p. 42).

A obra que Pedrosa se referiu foi *A Missão Artística de 1816*, publicado em 1912 e depois reeditado no ano de 1956 pela Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. No início do livro, o autor já dá o tom do que pretende escrever: “[...] nada mais desejamos do que escrever um exórdio aos modestos e incompletos ensaios biográficos dos artistas que compunham a missão artística de 1816 [...]” (TAUNAY, 1956, p.02). Segundo Taunay, a vinda dos artistas franceses ao Brasil se deve a duas pessoas: D. João VI e o Conde da Barca. Sobre isso, ele disse:

Tinha D. João VI pendor artístico. Não há quem desconheça o apurado senso musical atávico dos Braganças, tão pronunciado em muitos príncipes desta casa, sobretudo em D. João IV, autor de inspiradas composições sacras cada vez mais apreciadas. Dentre os estabelecimentos com que dotou o Brasil, quis compreender uma Escola de Belas Artes, inspirado pelos conselhos do homem superior que era Antônio de Araújo Azevedo, conde da Barca, inteligência de escol servida por cultura geral e erudição rara entre os homens de Estado de sua época. Daí a idéia da organização dessa missão artística de 1816, escolhida muito graças às indicações de Humboldt e ao interêsse de Lebreton (TAUNAY, 1956, p.04).

As tratativas ficaram sob a responsabilidade do “Marquês de Marialva, embaixador extraordinário de Portugal junto à Côrte de Luís XVIII e Estribeiro-mor do Reino”. Para atender o pedido do monarca, ele consultou “Alexandre de Humboldt, que já conhecia a América, a respeito dos propósitos do Conde da Barca”. Humboldt recomendou “Joachim Lebreton, secretário recém-demitido da Classe ou Academia de Belas Artes do Instituto de França, do qual também se vira excluído” (TAUNAY, 1956, p.09). Entretanto, foi o encarregado de negócio, Francisco José Maria de Brito, conhecido como Cavaleiro Brito,

que negociou com Lebreton as condições para que eles viessem para o Brasil. Após as negociações, os artistas da *missão francesa*¹²⁵ embarcaram no dia 22 de janeiro de 1816 rumo ao Brasil.

Ao desembarcarem no porto do Rio de Janeiro, 26 de março de 1816, eles foram bem recebidos pelos membros do governo português:

Com a maior benevolência viram-se acolhidos. Chegados ao Rio de Janeiro, ocuparam os cômodos que já lhes haviam sido preparados por ordem do monarca. Tiveram a aposentadoria régia desde que desembarcaram, na qualidade de pensionistas de Sua Majestade Fidelíssima (TAUNAY, 1956, p.27).

Em 12 de agosto de 1816, D. João VI assinou o decreto que criou a *Escola Real das Ciências, Artes e Ofícios*, garantindo Lebreton como diretor da instituição e os vencimentos para cada membro da *missão francesa*. Apesar da benevolência do governo português, vários problemas apareceram para atrapalhar o trabalho da *missão francesa*. Segundo Taunay, os motivos do atraso entre a chegada desses artistas ao Brasil até a assinatura do decreto de 12 de agosto de 1816, se deve ao cônsul-geral francês Jean-Baptiste Maler:

Não foi a inércia colonial que impediu o aproveitamento imediato dos membros da missão artística pelo governo de D. João e sim exclusivamente a atitude hostil, violenta, a guerra sem trégua movida contra Lebreton pelo diplomata que então representava a França, na corte de D. João VI, o cônsul geral Maler (TAUNAY, 1956, p.20).

Como cônsul-geral francês no Brasil, Maler tentou de todas as maneiras inviabilizar a nomeação de Lebreton como diretor da instituição artística. Para ele, Lebreton era um “republicano energúmeno, servidor fidelíssimo de Napoleão I, e correligionário daqueles que haviam forçado a Sua Majestade Fidelíssima a embarcar para a América” (TAUNAY, 1956, p.22). Além disso, outros problemas apareceram para atrapalhar ainda mais a vida dos artistas franceses no Brasil:

Em junho de 1817 falecia o Conde da Barca e Lebreton percebeu logo que, apesar da amizade do Barão de S. Lourenço, tão cedo não se converteria em realidade o projeto de instalação da Academia. [...] Irritou-se e irritou os ministros com as reclamações e recriminações, viu-se alvo da perseguição de Maler, de intrigas e calúnias e, afinal desanimado, retirou-se para uma chácara

¹²⁵ Entre os artistas estavam os pintores Jean-Baptiste Debret; Nicolas-Antoine Taunay e o arquiteto Grandjean de Montigny.

que alugara na praia do Flamengo. Ali passou a viver, meio misantropicamente, ocupando-se, segundo dizia, em trabalhar numa grande obra de literatura, até hoje inédita, quiçá perdida. Aí veio a falecer, aos cinquenta e nove anos de idade, a 9 de junho de 1819. Os companheiros de exílio voluntário sentiram-lhe bastante a morte, sobretudo quando, dali um ano, lhe deram como substituto o deplorável Henrique José da Silva (TAUNAY, 1956, p. 71-72).

Com a confirmação da escolha de Henrique José da Silva como novo diretor da instituição, garantida pelo decreto de 23 de novembro de 1820, “não tardou que entre ele e a congregação da Academia rompessem as maiores desavenças nascidas de sua inépcia, indolência, inércia, obstinação” (TAUNAY, 1956, p. 28). Tais desavenças resultaram em um artigo publicado no jornal *Diário Fluminense*, de 12 de janeiro de 1828, que tinha como objetivo “provar que os mestres franceses vieram ao Brasil sem ser convidados”. O artigo, segundo Taunay, foi “insuflado por Henrique José da Silva senão por ele próprio redigido” (1956, p.30). Tempos mais tarde, essa versão foi recuperada por Laudelino Freire em seu livro *Um século de pintura*, publicado em 1916.

Ao longo do seu livro, Afonso Taunay se esforçou em desacreditar a hipótese da não oficialidade da *missão francesa* difundida por Henrique José da Silva e, posteriormente, por Laudelino Freire. Para isso, ele recorreu aos documentos diplomáticos presentes nos arquivos portugueses e franceses:

Quisemos, porém, deslindar a questão por miúdo. Só havia um meio de dirimi-la, a consulta às fontes documentaes. Foi o que fizemos, para obedecer às injunções da crítica histórica quando, estribados em tantas autoridades, poderíamos considerar as acusações de Silva, como não podendo ser tomadas em consideração. Não seria recomendável, contudo, desprezar este *argumento negativo*, por menos valioso que se apresentasse. Foi o que nos levou a rebuscar nos arquivos portugueses e franceses, a deslindar a dúvida. Do que nos forneceu o servçalismo do Ministro Figueira de Melo pesquisando nos arquivos portugueses e o de Alberto Rangel examinando a correspondência arquivada no Quai d’Orsay já tem os leitores conhecimento. Também a pública adução de tão considerável documentação fêz com que o Dr. Laudelino Freire não insistisse em rebater tão vultuosa massa de papeis concordantes aniquiladoras das ineptas alegações de Henrique Silva (TAUNAY, 1956, p. 44).

Como vimos, foi Afonso Taunay o responsável pela história da oficialidade da *missão francesa*. Além disso, ele culpou Jean-Baptiste Maler, chefe da diplomacia francesa no Brasil, e o artista português Henrique José da Silva pelos problemas na fundação da Escola de Belas Artes.

Com o objetivo de “desmistificar” a história da *missão francesa*, Pedrosa criticou a maneira como Taunay analisou a questão. Segundo ele, “no seu afã de defender a situação

de seus maiores”, Taunay “isola a sua pesquisa de tudo o que se passa diretamente relacionado ao caso. Isola-a do contexto ambiente e das complicações e preocupações da política internacional” (PEDROSA, 1998, p. 105). O motivo que os convenceram a aceitarem o convite de Lebreton para embarcarem rumo ao Brasil de D. João VI foi a difícil situação política que a França estava passando após a derrota definitiva de Bonaparte:

A queda de Napoleão, Waterloo – eis o motivo determinante que impeliu esses nomes brilhantes e já feitos em França a procurar emigrar para tão longe. Sem Waterloo não teria havido a Missão Artística de 1816, pelo menos com as personalidades que a compuseram. Os acontecimentos em Paris precipitam-se. A crise de fanatismo do passado e de perseguições aos homens da revolução e suas inovações atingia o auge (PEDROSA, 1998, p. 100).

Pedrosa revelou que a reação contra os bonapartistas foi implacável. Em muitas cidades francesas eles “foram massacrados, como em Marselha, em Nimes, Avignon, Toulouse etc. Era a hora de desforra” (PEDROSA, 1998, p. 94). Vários generais de Napoleão, entre eles “Ney, uma das glórias da França napoleônica, é fuzilado em Paris, depois de um processo retumbante na Câmara dos Pares”. Um dos principais artistas napoleônicos, Jacques-Louis David “exila-se para a Bélgica” (PEDROSA, 1998, p. 95). Foi nesse contexto político difícil que muitos bonapartistas procuraram exilar-se, entre eles os membros da *missão francesa*, como bem demonstrou Pedrosa:

Nesse ambiente, era natural que procurassem, por todos os modos, afastar-se da pátria, exilar-se, os bonapartistas tradicionais, como Le Breton, como os Taunay, como Grandjean de Montigny, que consumira até então grande parte de suas atividades artísticas em cortes da família de Bonaparte, principalmente junto à princesa Elisa, irmã de Napoleão, em Florença, e depois como arquiteto oficial do rei Jerônimo, em Westfália, e como Debret, discípulo de David, que pelo menos desde 1806 foi um dos vários pintores de história encarregados de exaltar pelo pincel as glórias imperiais. Informa Brito no seu segundo ofício a Aguiar, de 9 de outubro, que a família Taunay, “com ou sem chamado do governo”, “está disposta a partir”, “reunindo ela um pintor e um escultor de nome, um químico metalúrgico, um farmacêutico, além de um oficial instruído”. Por isso mesmo, um dos seus biógrafos, Roujon, pôde dizer que *Le Breton s'exila (op. cit., p. 96) (1998. p. 96)*.

Para reforçar a hipótese da não oficialidade do convite, Pedrosa analisou os mesmos documentos diplomáticos utilizados por Taunay:

Repisando a sua não responsabilidade na viagem projetada, insistia Brito em salientar que a viagem ao Brasil era plano assentado entre os artistas que tinham Le Breton como mentor. Brito aplaudia essas intenções, mas não como

oficial, como representante do governo português, e sim em caráter *particular*. Então, em lugar da ajuda de custas pedidas por Le Breton na primeira entrevista de outubro, o encarregado de negócio se prontificava a dar, de seu bolso, uma determinada quantia para as passagens de Pradier, Grandjean e o engenheiro Ovide, com suas famílias, importando em dez mil francos, e para que também o seu correspondente pudesse levar consigo dois moinhos, em movido a roda hidráulica, de ferro, e um de outro sistema, além de uma serra mecânica (*O Jornal*, 9 de novembro de 1923). Valemo-nos para esses dados do próprio Taunay (*Missão*, p.15), que ainda põe, entre aspas, na boca do Cavaleiro Brito, o seguinte: “Assim, Senhor, nesta empresa, que é toda vossa, espero reconheçais que nada vos dei: nem promessas *assim como nenhum compromisso tomei em nome do meu governo*” (PEDROSA, 1998, p. 102).

Diante disso, Pedrosa chegou à conclusão que os artistas franceses vieram para o Brasil por conta própria:

Esses artistas não chegaram aqui “convidados” formalmente pelo governo de Sua Majestade. Vieram por conta própria, precipitados pelos acontecimentos políticos que envolveram, com a complacência neutral da embaixada em Paris. Não eram intrusos, entretanto. Havia no ar a idéia de constituir por aqui uma colônia de personalidades eminentes, artistas, engenheiros etc. para ajudar no “desenvolvimento industrial e cultural” do novo país. O governo foi avisado da vinda deles. Esperou-os com a benevolência costumeira do próprio D. João nesses casos e a solicitude de um fidalgo de largas vistas como o Conde da Barca (1998, p. 104).

Sobre os problemas apontados por Taunay que justificaram os insucessos da *missão francesa*, Pedrosa afirmou que eles foram de natureza política e social e não motivados por intrigas ou perseguições políticas:

[...] a despeito da verdade que possam ter as acusações que se levantam contra um cônsul francês, como Maler, ou contra um pintor português como Henrique José da Silva, para apontá-los como os principais fautores do melancólico desfecho da brilhante colônia de artistas franceses que para cá vieram, deduz-se que causas mais profundas de ordem social e sobretudo de ordem política atuaram para esse desenlace. Le Breton não pôde ser efetivamente diretor de nenhuma Escola ou Academia de Belas-Artes, pois nenhum estabelecimento desta ordem funcionou, apesar dos decretos reais, nem enquanto aqui viveu, nem ainda muito tempo depois de sua morte. Para que uma Escola de Belas-Artes viesse a estabelecer-se e funcionar, de modo mais ou menos normal, à maneira das instituições francesas contemporâneas, foi necessário que toda uma época política, toda uma época de transição transcorresse até o fim, e as amarras políticas e os laços culturais com Portugal afrouxassem. O Brasil teria antes de passar da fase regencial, da fase de “reino unido”, não para a fase imperial luso-brasileira, mas para a fase imperial pura, em que o ritmo pendular sob que vivia Pedro I descambou definitivamente para o outro lado do Atlântico (PEDROSA, 1998, p. 59).

As notícias de uma possível fuga de Bonaparte alarmavam constantemente Maler. Ele não “intrigava e inventava alarmes para impressionar o rei e o Marques de Aguiar”.

Pelas informações que recebia dos círculos diplomáticos ou das “notícias e jornais da época vindo pelos vapores que por aqui aportavam”, ele “tinha bastante matéria para inquietar-se e envenenar-se” (PEDROSA, 1998, p.106). Por isso que a sua intolerância contra os artistas franceses foi constante. Principalmente na figura de Lebreton, um bonapartista assumido.

Além disso, foi a própria burocracia portuguesa uma das responsáveis não só pelo atraso, mas também pelas constantes modificações no plano artístico proposto por Lebreton¹²⁶. Temendo perder sua influência no novo governo que estava se formando, os portugueses inviabilizavam qualquer iniciativa que pudesse levar a sua principal e lucrativa colônia rumo a independência:

Os portugueses passaram a ter cada vez menos vontade de ver o processo de amadurecimento e autonomia política, moral e econômica do Brasil prosseguir. Pois eles sabiam para onde. O monopólio do saber, o monopólio das influências intelectuais era ciosamente guardado por eles. Henrique José da Silva não é mero produto da intriga e de uma mesquinha inerente ao seu ego. Veio de Portugal, como tantos e tantos outros patricios, instalar-se no país e assumir uma parte das alavancas burocráticas (PEDROSA, 1998, pp.76-77).

Foi por isso que, “os portugueses, como Henrique José da Silva, viviam, às garras com os pioneiros da cultura francesa no Brasil, os últimos momentos da hegemonia intelectual e cultural lusa em nosso país” (PEDROSA, 1998, p.83). Com isso tudo, Pedrosa chegou a uma conclusão:

De tudo resulta, entretanto, que a Missão Artística de 1816 não podia vingar. E se não vingou, não se deve ao reacionário legitimista Maler, que cumpria o seu dever antipático, mas dever na defesa da causa de seu rei e de sua grei. Le Breton era um produto da era revolucionária francesa, e se com Napoleão se fez, com este devia acabar. Ao vir para o Brasil, sua carreira estava finda. Os obstáculos que encontrou, que tinha de encontrar a “missão”, se mostraram intransponíveis (1998, p.113).

Segundo Arantes, o que mais interessa na tese “é a discussão paralela, conduzida nas entrelinhas” (PEDROSA, 1998, p.17). Principalmente no que diz respeito aos efeitos que as importações de modelos culturais europeus causaram no campo artístico brasileiro.

¹²⁶No ano de 1959, Mário Barata publicou o plano de ensino proposto por Lebreton. Ver: BARATA, Mário. **“Manuscritos inéditos de Lebreton sobre o estabelecimento de dupla escola de arte no Rio de Janeiro, em 1816”**. Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1959. nº.14, pp. 283-307.

Essa questão foi uma das grandes preocupações de Pedrosa ao longo de seu trabalho como crítico de arte:

Era em parte esse o mote básico da crítica de Mário Pedrosa naquele período, inclusive ao recapitular a maneira pela qual chegaram ao Brasil o Barroco, o Neoclassicismo, as lições da Escola de Paris ou o Expressionismo e, mais recentemente, a Abstração ou a Arte *pop* (pós-moderna, como ele já a denominava) (1998, p.13).

Para Pedrosa, o neoclassicismo trazido pela *missão francesa* frustrou não só “a consolidação de um processo pelo qual a civilização portuguesa começava a ganhar contornos de cultura local”, como foi o caso do barroco brasileiro, como também interrompeu “uma atualização que possivelmente nos seria melhor assegurada via Portugal, que então (justamente por ter ficado para trás) se aproximava do Romantismo inglês, que depois triunfaria em todo o Continente” (1998, p.16).

Apesar disso, “não significa que o resultado do processo tenha sido infrutífero”. Segundo Alambert, “ele foi tão contraditório quanto as condições que o geraram, o que lhe deu uma força bastante peculiar. Nesse sentido, um olhar mais próximo das condições propriamente artística é revelador” (2007, p.161). Principalmente no que diz respeito aos trabalhos que os mais destacados artistas da *missão francesa*, Jean-Baptiste Debret, Nicolas-Antoine Taunay e Grandjean de Montigny, produziram no Brasil.

Muitos estudiosos apontaram as mudanças formais que estes três artistas tiveram que empreender em seus trabalhos para dar conta das complexidades e contradições do Brasil de D. João VI. Entretanto, o processo de como se deram tais mudanças foi pouco explorado, como bem apontou Naves ao tratar da obra de Debret:

[...] Debret acabou por ter sua obra avaliada mais pelos supostos resultados da academia do que pelos seus trabalhos individuais. Embora um número significativo de historiadores, críticos de arte e outros estudiosos reconheça que o trabalho brasileiro de Debret se diferencia de sua produção neoclássica francesa, pouquíssimos foram os que se detiveram sobre a razão e o significado dessa mudança (1996, p.45).

Em um ambiente totalmente diferente da França, artistas como Debret, Nicolas Taunay e Grandjean de Montigny tiveram que adaptar a sua arte. O pintor de história Jean-Baptiste Debret procurou “encontrar uma forma artística que dê conta de um tipo de existência em tudo diverso da França revolucionária” (NAVES, 1996, p.35). Foi por essa

razão que ele abandonou a postura neoclássica, fundada na “aplicação irrefletida de regras e padrões fixos” (NAVES, 1996, p.117) a fim de dar conta da realidade brasileira:

São sobretudo os desenhos realizados para compor futuramente a *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* – ao menos parte significativa deles – que revelam o esforço de Debret para ultrapassar seu dilema brasileiro, fazendo uma arte que mantivesse um vínculo com a realidade do país, sem perder de vista a dimensão crítica da postura ética neoclássica. Lidando agora com um meio menos sisudo e ortodoxo do que a pintura a óleo, Debret parece encontrar na aquarela uma técnica mais adequada a seu objeto (NAVES, 1996, p.72).

Segundo Naves, Debret “foi o primeiro estrangeiro a se dar conta do que havia de postigo e enganoso em simplesmente aplicar um sistema formal preestabelecido – o neoclassicismo, por exemplo – à representação da realidade brasileira” (1996, p.44). Quem também constatou essa impossibilidade foi Nicolas-Antoine Taunay. Em suas obras, ele procurou um equilíbrio, ainda que precário, entre os ditames do neoclassicismo e a realidade brasileira:

Assim, embora os quadros mais famosos de Taunay versem sobre a cidade do Rio de Janeiro, nosso pintor dedicou-se com mais afinho e intimidade a esses “trópicos difíceis”. O artista francês chegava ao país com a complicada tarefa de “traduzir” para suas telas acadêmicas a estranha realidade de uma corte emigrada às pressas. Mas o diálogo era maior: Nicolas parecia lamentar que as cores do Brasil não encontrassem nenhum referencial acadêmico e, sobretudo, que o tempo dos trópicos insistisse em não se deixar captar. Aí estava outro tempo: o tempo ao sul do equador, o tempo da viagem e da situação passageira. O tempo da Revolução, que perpetua na tela as virtudes do governante, não cabia na nova pintura de Taunay, que fez questão de expor um certo mal-estar entre modelo e realidade: de um lado, a tentativa de engrandecer a corte exilada; de outro, o esforço de obscurecer a escravidão. De um lado, um repertório cultural europeu; de outro, a realidade que se deixava ver, a partir de então, e apreender (SCHWARCZ, 2008, p.19).

Grandjean de Montigny também precisou aclimatar a sua arquitetura neoclássica a realidade nos trópicos. Um exemplo disso foi o projeto de sua casa, localizada na Gávea:

De todas as adaptações feitas por Grandjean ao ambiente brasileiro nessa casa, a mais feliz, funcional e esteticamente a mais *regionalista* é, sem dúvida, a criação dos avarandados. Por certo ele deve ter conhecido algumas das casas rurais ou de engenho da região do fluminense, do tipo de entrada por um avarandado e por uma grande sala, como a do Viegas, do Capão do Bispo, da Penha, do Engenho d'Água em Jacarepaguá, da Estrela, do Porto Velho, de Neves, do Colubandê e da Rua Rocha Miranda da Tijuca. Todas elas possuem um avarandado, para o qual se abre uma grande sala [...] e pelo qual se faz a entrada, por meio de uma escada; é certo que de tipo diferente do qual usou Grandjean, sem que, no entanto, esse pormenor invalide a hipótese de uma provável influência da tradição local (TORRES, 1979, p.86-87).

As obras que eles produziram no Brasil de D. João VI diferem totalmente das produzidas na França napoleônica. Nesse sentido, é importante analisarmos não só o processo de como se deram tais mudanças, mas também até de ponto o neoclassicismo da *missão francesa* influenciou a arte brasileira do século XIX:

Mas vieram também, com a Missão, muitos artesãos, mais que artistas, pondo em prática um *métier* mecanicista e frio, com seu caráter “de repercussão tardia da pior fase da arte do Império”, segundo avaliação de Lourival Gomes Machado, feita em 1946. Não se tratava, nesse primeiro momento, de influência da arte francesa sobre a brasileira, porque “influência é a modificação espontânea que um organismo vivo provoca em outro, postos ambos num campo normal de relações com outras entidades da mesma espécie”. A Missão, tão cara aos propósitos civilizadores da corte portuguesa, fez a academismo prosperar, com a tradução, para nossa língua do artificialismo palaciano, das pinturas de encomenda, das cenas gloriosas de batalha, esquecendo que, em momentos anteriores do período colonial, no chamado Barroco brasileiro, chegaram a nascer algumas manifestações autênticas desse encontro do conquistador com a terra conquistada. Não havia, à época da Missão, “influência francesa na arte brasileira, mas um ramo brasileiro da arte francesa”, sublinhou o mesmo Lourival (D’HORTA, 2006, p.494).

A tese de Pedrosa pode nos apresentar elementos preciosos para “compreender que o processo de recepção dos padrões estéticos franceses no Brasil não se deu de forma simples e passiva, e sim, de forma complexa e repleta de disputas” (FILHA, 2004, p.10). Além disso, ela pode ser considerada como uma das primeiras tentativas no Brasil de fazer uma história social da arte.

Referências Bibliográficas

ALAMBERT, Francisco. “Portugal e Brasil na crise das artes: da Abertura dos Portos à Missão Francesa”. In: OLIVEIRA, Luís Valente; RICUPERO, Rubens (org.). **A Abertura dos Portos**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007, p. 149-165.

_____. Para uma História (Social) da Arte Brasileira. In: BARCINSKI, Fabiana Wernack (org.) **Sobre a arte brasileira: da Pré-história aos anos 1960**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes: Edições SESC São Paulo, 2014, p. 06-19.

ARANTES, Otilia Beatriz Fiori. **Mário Pedrosa: itinerário crítico**. 2ª. ed. – São Paulo: Cosac Naif, 2004.

BARATA, Mário. “**Manuscritos inéditos de Lebreton sobre o estabelecimento de dupla escola de arte no Rio de Janeiro, em 1816**”. Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1959. nº.14, p. 283-307.

BARROS, José D'Assunção. **“Mário Pedrosa e a crítica de arte no Brasil”**. In: Ars: Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais (ECA) da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (USP). Ano 6, vol. 11, p. 40 – 61. São Paulo: USP, 2008.

D'HORTA, Vera. A matriz de um desejo: Influência Francesa na Arte Brasileira. In: MARTINS, Benedito Carlos (org.) **Diálogos entre o Brasil e a França: formação e cooperação acadêmica = Dialogues entre le Brésil et la France: formation et coopération académique**. Recife: FJN, Ed. Massangana, 2006, 2v, p. 493-505.

FILHA, Vera Rozane Araujo Aguiar. **A historiografia sobre a vinda da Missão Francesa e a institucionalização da arte no Brasil**. In: RANGEL, Marcelo de Mello; ABREU, Marcelo Santos de; SILVA, Rodrigo Machado da. (org.) ANAIS DO 8º SEMINÁRIO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA – VARIEDADES DO DISCURSO HISTÓRICO: POSSIBILIDADES PARA ALÉM DO TEXTO. Ouro Preto: EDUFOP, 2014. p. 01-11.

FREIRE, Laudelino. **Um Século de pintura** – Apontamentos para a história da pintura no Brasil: de 1816 a 1916. R.J.: Tip. Rohe, t.01.

GOMES, Paulo Emílio Salles. **Cinema: Trajetória no Subdesenvolvimento**. 2ª edição, São Paulo: Paz e Terra, 1996.

NAVES, Rodrigo. “Debret, o neoclassicismo e a escravidão”. In: **A forma difícil – ensaios sobre arte brasileira**. 2ª ed., Editora Ática, 1996, p. 41-130.

PEDROSA, Mário. “Da Missão Francesa – Seus Obstáculos Políticos”. In: Arantes, Otília Beatriz Fiori (org.). **Acadêmicos e Modernos III**. São Paulo: EDUSP, 1998, p. 41-114.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Sol do Brasil**: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de d. João, São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. **A Missão Artística de 1816**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1956.

TORRES, Mário H. G. A Casa de Grandjean de Montigny na Gávea. In: **Uma cidade em questão I: Grandjean de Montigny e o Rio de Janeiro**/ realização do Departamento de Artes da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro: PUC: FUNARTE: Fundação Roberto Marinho, 1979, p.82-114.

DISCUSSÕES ACERCA DA TEORIA DA HISTÓRIA E SUA IMPORTÂNCIA PARA A HISTORIOGRAFIA

OLIVEIRA, Ana Carolina¹²⁷

Resumo: A presente apresentação tem por finalidade expor uma discussão acerca da Teoria da História e sua importância para a historiografia a partir do historiador brasileiro José Assunção D' Barros, assim como também pontuar as diferenças com a Filosofia da História. Durante o tempo, o próprio conceito de história se modificou inúmeras vezes, principalmente em relação com os debates historiográficos, que significa formas de escrever a história, e as teorias da história, que são paradigmas que apontam uma visão histórica de mundo diferente. Na historiografia do século XIX, surge a Teoria da História, por conta da constituição da história como ciência neste período. Nesta concepção de história como ciência estão inseridos os paradigmas historiográficos, que são formas diversas de se escrever a história, como o historicismo, positivismo e o materialismo histórico, entre outros. Segundo Barros, se inicialmente uma Teoria significa uma “visão de mundo”, em qualquer área do conhecimento, uma Teoria da História ou paradigma historiográfico é uma “visão histórica do mundo”, é uma visão do que poderia ser a própria história, ou seja, é uma maneira de propor “determinada concepção sobre o que é história e sobre o que deve ser a historiografia”. Portanto, é partir do método e da Teoria da História que a historiografia terá seus alicerces para conseguir construir uma historiografia que problematize, afastando-se de uma história que apenas descreve e narra os fatos históricos.

Palavras- chave: Teoria da História; Historiografia; Filosofia da História.

Introdução

A história como discurso surgiu da separação do gênero literário, foi com Heródoto que a história teve suas origens no século V a. C. na Grécia Antiga. Heródoto inovou por trazer deslocamentos que resultaram no gênero histórico. O acontecimento não era celebrado somente na lembrança, mas tinha como objetivo a preservação da memória dos acontecimentos realizados pelos homens. A glória não era aquela apenas proporcionada apenas pelos heróis, mas também por coletivos de homens nos espaços das cidades (DOSSE, 2012, p. 7-8).

Assim como a transformação da história em discurso, seu conceito sofreu inúmeras modificações no decorrer do tempo, como aponta Koselleck em sua obra *O*

¹²⁷ Mestranda na Pós-Graduação em História da UNESP de Assis – SP. Orientador: Hélio Rebello Cardoso Jr. Atualmente é bolsista CAPES. E-mail para contato: anacarolinaoliveira1234@gmail.com

Conceito de História. Koselleck mostra em seu livro como o conceito de história era na antiguidade, na Idade Média e Idade Moderna.

No entanto, é no século XIX que a história se constituiu como ciência, resultando em uma série de transformações, como a metodologia a ser seguida, como deveria ser realizada a análise de um documento histórico, o que caracterizava uma fonte histórica, houve também o surgimento da Teoria da História, ou seja, os paradigmas historiográficos como o positivismo, o historicismo, o marxismo entre outros.

Uma teoria é uma *visão de mundo*. É através de teorias que os cientistas e os estudiosos de qualquer área de saber conseguem enxergar a realidade, ou os seus objetos de estudo, de formas específicas, seja qual for o seu campo de conhecimento ou de atuação. É particularmente interessante constatar que a noção de “teoria” sempre esteve ligada, desde a Antiguidade, à ideia de “ver” – ou de “conceber” – o que prossegue sendo válido até os dias de hoje. Todavia, quando dizemos que a Teoria é uma “visão de mundo”, podemos discutir esta afirmação em três níveis (BARROS, 2014, p. 41-42).

Se teoria é uma “visão de mundo”, a Teoria da História é uma “visão histórica do mundo”, da qual o historiador utiliza para poder pesquisar seu objeto e escrever sua narrativa, formando as obras historiográficas. É com o historiador brasileiro José D’ Assunção Barros que será traçada uma explicação uma discussão acerca da Teoria da História e a sua importância para o historiador e para se escrever uma historiografia.

Objetivos

Os objetivos partem de uma forma geral sobre a discussão da definição e importância da Teoria da História. Em uma esfera específica o objetivo engloba a análise das definições, pontuando as visões diferentes que os historiadores têm sobre o significado da Teoria da História. Expor as definições da Filosofia da História é considerável por conta de fazer parte das discussões que permeiam a Teoria da História, por fim mostrar as diferenças entre ambas.

Referencial Teórico

Em relação à Teoria da História, é interessante ressaltar a análise que Ricardo Marques de Mello fez em seu escrito *O que é Teoria da História? Três Significados*

Possíveis, o autor procura demonstrar e organizar um artigo com três significados diferentes relacionados com o termo Teoria da História.

O primeiro significado de Teoria da História, segundo Mello, é como uma teoria do conhecimento produzida pelos historiadores, como por exemplo, Hayden White, Jörn Rüsen e Michel de Certeau. Nesta definição, o estudo é voltado para analisar e pesquisar a área do “conhecimento investiga as ações dos homens no tempo”, sendo assim, procura compreender como o historiador investiga e analisa o documento histórico, como os “efeitos se tornam fatos”, e como o historiador transforma sua pesquisa em uma narração escrevendo um livro. O objetivo desta forma de Teoria é de entender a elaboração e legitimação do conhecimento histórico acadêmico (MELLO, 2012, p. 372).

No segundo significado, a Teoria da História é apontada como sendo uma Filosofia da História, com os seguintes autores: Karl Marx, Friedrich Hegel e Marquês de Condorcet. Nesta definição, a Filosofia da História envolve o empreendimento de explicar o processo histórico pelo viés universal, por meio da procura de um sentido e de algo que coordene os acontecimentos, como um fio condutor que dirige os fatos históricos. Em comum com as filosofias da história que são compostas por “unidade, universalidade e padrões de continuidade e mudança, independentemente se consideram o fluxo da história linear, cíclico, em espiral ou caótico” (MELLO, 2012, p. 378).

A última definição apontada por Mello significa que a Teoria da História é relativa, ou seja, são teorias pontuais da história. Fazem parte desta definição os autores Reinhart Koselleck, Michel Foucault e Carlo Ginzburg. Nesta concepção de Teoria, a história não tem como finalidade explicar o fluxo da história e nem de procurar um suposto padrão universal, o historiador busca aspectos particularidade, individuais, que em sua maioria é circunscrito em determinado tempo de espaço.

Esta é uma das pesquisas realizadas com o propósito de discutir a Teoria da História e a Filosofia da História, trazendo uma visão diferente através de uma discussão que é interessante, por ser diferente e por pensar o papel do historiador.

Metodologia

A metodologia a ser seguida é primeiramente realizar os fichamentos das possíveis definições sobre a Teoria da História, partindo do historiador brasileiro José D' Assunção Barros e indo para outros autores que procuram discutir a mesma questão; como Agnes Heller e Jörn Rüsen, entre outros. Portanto, a metodologia da pesquisa será constituída por leituras da bibliografia e da fonte, reuniões com o orientador para o debate do conteúdo pesquisado e analisado.

Segundo a metodologia, o paradigma teórico a ser seguido é denominado “paradigma de Descontinuidade Histórica¹²⁸”, é uma via teórica alternativa que surgiu no próprio século XIX, seu objetivo é empenhar críticas radicais sobre a historiografia do período. Segundo Barros, o paradigma;

[...] foi de fato introduzido a partir da segunda metade do século XIX, embora só no decurso do século XX esse novo filão teórico comece a ser enriquecido mais sistematicamente por contribuições como a de Michel Foucault, Paul Veyne, Hayden White, e ainda toda uma série de historiadores do final do milênio que frequentemente são abrigados sob a designação de “pós- modernos” (2013, p. 158).

Em suma, a metodologia consiste em leituras e fichamentos das obras teóricas e filosóficas, no caso da análise sobre filosofia da história e o aporte teórico a ser seguido será a descontinuidade história, paradigma apontado por Barros.

Desenvolvimento

Segundo Barros, existem três níveis de discussão sobre a teoria: o primeiro nível é o campo de estudo, que é composto por um espaço que contém todas as realizações e contribuições teóricas dos estudantes de determinado campo do saber, neste nível encontramos os conceitos, as linguagens, o modo de ver a realidade. Em um segundo nível a teoria apresenta “modelos” ou “sistemas” “explicativos criados para compreender um determinado fenômeno, aspecto da realidade ou objeto de estudos”. E por último, em seu terceiro nível a teoria é compreendida como um “Modo de apreender o Mundo”

¹²⁸ O “paradigma de Descontinuidade Histórica” é apontado por José D' Assunção de Barros no Volume III de Teoria da História no capítulo que Nietzsche está inserido.

(BARROS, 2014, p. 43-44). Portanto, para se teorizar é necessário seguir os mediadores teóricos que são; os conceitos, as hipóteses, os procedimentos argumentativos, as comprovações empíricas, as demonstrações, como por meio de procedimentos analíticos, a verbalização dos resultados e a linguagem de observação. Pois a teoria se desenrola a partir de uma discussão argumentativa, é por este meio que encontra formas de comprovar as informações seja por meio de algo concreto como matérias e impressões ou por inferências que são estabelecidas por tais matérias ou por resultado dos pensamentos que foram formulados anteriormente (BARROS, 2014, p.53-54).

Inicialmente, em qualquer área do conhecimento uma “teoria” significa uma “visão de mundo”, então, Teoria da História ou paradigma historiográfico é uma “visão histórica do mundo”, sendo definida também como “uma determinada visão sobre o que vem a ser a própria história”, portanto, é uma maneira de preconizar “determinada concepção sobre o que é história e sobre o que deve ser a historiografia” (BARROS, 2014, p. 88). É a partir da constituição da história como ciência que a Teoria da História emerge para tornar-se em conjunto com a metodologia os alicerces para a construção de uma história problematizada, afastando da escrita historiográfica uma história simplesmente composta por descrição e narração. Pois, é por meio da utilização e associação entre a teoria e o método que é possível conceber um conhecimento que será aceito pela ciência.

Portanto, qualquer Teoria da história infere um tipo de concepção sobre o que é a história e sobre o que deveria ser a historiografia, isto em um sentido mais abrangente. Em um sentido mais específico, segundo a filósofa Agner Heller, a Teoria da História pode ter dois sentidos, um que remete os objetos historiográficos específicos, como por exemplo; o nazismo, a Revolução Francesa, entre outros, em segundo lugar é referente a algo mais amplo, como por exemplo; em vez de ser um estudo de um acontecimento sobre a Revolução Francesa aqui é analisado em um panorama geral sobre o conceito de “Revoluções” (BARROS, 2014, p.88). Segundo Heller;

Há tipos diversos de teorias: umas mais particularísticas e outras mais genéricas. Os historiadores podem fornecer uma teoria que diga respeito a um determinado evento, a uma série de eventos, a um período, ao desenvolvimento de instituições segundo um entrecruzamento cultural e assim por diante. Não se pode distinguir as teorias em boas ou melhores com base no fato de serem “específicas” ou “genéricas”, nem pela quantidade de fatos que abrangem. (HELLER, 1993, p. 176).

Sendo assim, as Teorias da História não devem ser colocadas e separadas em “boas” ou “ruins”, o historiador além de tudo deve ter a liberdade de poder usar se necessário mais de uma teoria em sua pesquisa, desde que sejam compatíveis entre si.

No entanto, é importante frisar a diferença entre Teoria da História e Filosofia da História, ambas podem até dialogar entre si, mas são bem diferentes levando em conta, neste caso, algumas características particulares, como aponta Barros:

o teórico da história está sempre particularmente preocupado com a historiografia, com a escrita da História a ser levada a cabo pelos que a ela se dedicam, enquanto o “filósofo da história” muitas vezes está apenas ou principalmente preocupado de uma maneira muito específica com a história – processo: em decifrar o seu sentido ou, como Hegel, descobrir o propósito que se esconde a história [...] (2014, p. 108-109).

Quando abordamos sobre a Teoria da História é pertinente adentrar também nas diferenças com a Filosofia da História. Segundo Barros, até mesmo dentro da Filosofia da História existem diferenças; como o filósofo que concentra sua atenção na história, como uma forma de conhecimento produzida pelos historiadores, aqui é um pensamento teórico sobre a história. Por outro lado, tem os filósofos, como Hegel, que estão pensando filosoficamente sobre a história, trata de se pensar sobre a história como objeto e não sobre a disciplina de história, neste caso estão produzindo as filosofias da história, que é marcada pelas perspectivas ou até mesmo expectativas pessoais em relação ao sentido da história (BARROS, 2014, p. 110-111).

Por conseguinte, notamos que a Teoria da História é essencial para que a escrita da história seja realizada, o historiador parte das teorias e conceitos em conjunto com a metodologia para construir sua análise e suas pesquisas, para finalmente resultar na escrita deste processo, que é a historiografia. Pela historiografia tanto as gerações atuais quanto as gerações posteriores terão acesso as pesquisas, são saberes importantes que são transferidos para outros historiadores pela narrativa histórica.

Considerações Finais

Vemos que a Teoria da História pode ter diversos significados dependendo da definição de alguns pesquisadores. No caso de Barros, Teoria da História significa uma “visão histórica do mundo”, essa visão seria através do paradigma histórico escolhido

pelo historiador, como qual forma de mundo o historiador escolheria para ter como alicerce em sua pesquisa, podendo ser uma visão marxista ou positivista, por exemplo. Então, quais condições tornam possível a Teoria da História? Segundo Barros:

Devemos desde já reconhecer que a idéia de uma Teoria da História está intimamente relacionada ao surgimento das pretensões de cientificidade da História, seja naqueles autores que definem a História como Ciência – e teremos aqui um extenso arco que partirá dos primeiros historicistas e positivistas e que segue adiante pelo mundo contemporâneo – até outros que, se não definem na história como “ciência”, ao menos entendem a história como um conhecimento cientificamente produzido. Também existirão autores que, mesmo rejeitando o estatuto de cientificidade da história, não deixam de transitar em uma reflexão sobre a Teoria da História, pelo simples fato de que já se permitem fazer a pergunta epistemológica fundamental: aquela que indaga sobre as condições que tornam possível o conhecimento historiográfico [...] pode-se mesmo encontrar autores que, embora concebam a historiografia como uma forma de arte, nem por isso deixarão de abordar uma sistemática reflexão sobre o que consideram ser uma Teoria da História. De qualquer modo, de uma maneira ou de outra, o contexto de cientificidade que se abre para as ciências humanas na passagem do século XVIII para o século XIX pode de fato ser considerado um momento fundamental para a emergência da Teoria da História (2014, p. 101-102).

Ou seja, os autores independentemente de concordarem ou não que a história é uma ciência, ambos fazem algo essencial que é pensar pelo viés de uma pergunta epistemológica sobre o que torna possível um conhecimento historiográfico, não deixando de abordar através de um processo reflexivo e sistemático o que é uma Teoria da História.

Em suma, a Teoria da História tem um papel muito importante na escrita da história e para a formação do historiador, por proporcionar uma mudança na escrita, na narração da história. Se antes a história poderia ser escrita apenas por narração e descrição, atualmente, com a Teoria da História o historiador terá as suas bases mais sólidas para construir uma história problematizada através da utilização do método e da Teoria da História resultando na escrita da historiografia. Deste modo, a teoria nas Teorias da História implica para o historiador a tentativa de atingir a explicação dos fatos históricos, dos processos, das estruturas e das sociedades que podem ser estudadas e compreendidas pelas análises realizadas nas fontes.

Referências Bibliográficas

BARROS, José D`Assunção. **Teoria da História:** Princípios e Conceitos Fundamentais. Vol. I. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

DOSSE, François. **A história.** São Paulo: Editora Unesp, 2012.

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

MELLO, Ricardo Marques. O que é Teoria da História? Três Significados Possíveis. In: **Revista História e Perspectivas.** Uberlândia. Jan/ jun, 2012. p. 365-399.

O IDEAL DE PRÍNCIPE VIRTUOSO NA PENÍNSULA IBÉRICA

PEREIRA, Amanda Malheiros (autor)¹²⁹
ALMEIDA, Anna Paula de Jesus (coautor)¹³⁰

Resumo: O presente estudo tem como objetivo analisar o ideal de governante em três obras escritas por autores medievais e dedicadas a realeza ibérica que se enquadram no gênero Espelhos de Príncipe. São elas: “*Speculum regum*” – escrita no período de 1341 a 1344 pelo Frei Álvaro Pais e dedicada a Afonso IX de Castela, “O Tratado moral de louvores e perigos de alguns estados seculares e das obrigações que neles há com exortação em cada estado de que se trata” de Dom Sancho de Noronha, publicado em Portugal no ano de 1549 e dedicada a D. João, filho do rei lusitano D. João III, e a obra escrita por D. Jerónimo Osório, “*De regis institutione et disciplina*”, dedicada em 1572 a D. Sebastião. Ao estudar a natureza e o contexto histórico em que essas obras foram concebidas, examinando também o gênero literário que trata dos Espelhos de Príncipes, propõe-se compreender como esses escritos contribuíram para realçar a importância de instruir o governante nas virtudes morais e religiosas apoiadas nas bases de um governo monárquico.

Palavras-chaves: História Ibérica; Monarquia portuguesa; Idade Média

Introdução

O presente estudo tem como objetivo analisar o ideal de governante em três obras escritas por autores medievais e dedicadas à realeza ibérica que se enquadram no gênero Espelhos de Príncipe. São elas: “*Speculum regum*” – escrita no período de 1341 a 1344 pelo Frei Álvaro Pais e dedicada a Afonso IX de Castela, “O Tratado moral de louvores e perigos de alguns estados seculares e das obrigações que neles há com exortação em cada estado de que se trata” de Dom Sancho de Noronha, publicado em Portugal no ano de 1549 e dedicada a D. João, filho do rei lusitano D. João III, e a obra escrita por D. Jerónimo Osório, “*De regis institutione et disciplina*”, dedicada em 1572 a D. Sebastião.

Os Espelhos de Príncipe são gêneros literários que têm por objetivo a formação de príncipes/reis virtuosos, tendo em vista que, por meio de uma formação virtuosa, o governante venha a exercer seu papel, enquanto dirigente de um povo que age de forma assertiva e correta.

¹²⁹ Graduada em História, mestranda em Educação UEM/LEIP.

¹³⁰ Graduada em Pedagogia UEM/GTSEAM.

Esses tratados começaram a ser feitos por clérigos na Alta Idade Média, com isso, a princípio, esse gênero literário visava explicitar e validar o poder real, ensinando ao rei prerrogativas embasadas na religião, observando que o governo do rei na terra seria uma espécie de reflexo do reino celeste. Com isso “[...] esses tratados forneceriam argumentos para a legitimação teórica do poder e atribuições do rei [...]” (DIEHL, 2013, p. 72).

As instruções contidas nos Espelhos de Príncipe manifestam um ensinamento político que recolhem um conjunto de valores morais sob os quais o príncipe deve estabelecer para si mesmo, e tomar como fonte de aprendizagem e referencial condutor no ato de governar, tanto de si próprio, quanto na arte de governar seus súditos. Levando em conta sua tradição medieval, os tratados são escritos numa perspectiva cristã, no entanto, os que foram escritos a partir do século XV, combinam elementos culturais de inspiração bíblica e modelos da antiguidade clássica, como reis e filósofos.

Antônio Jota da Cruz Figueiredo, autor da tradução utilizada para a leitura do “*De regis institutione et disciplina*” mostra-se um grande estudioso do gênero dos Espelhos no prefácio do livro, e relembra o primeiro português, seria ele o *Speculum Regum* de Alvaro Pais, e daí segue uma série de tratados do gênero que tocaram Portugal.

O Regimento de Príncipes, de Gil de Roma, escrito para educação de Filipe o Belo, assim como o Livro da Virtuosa Benfeitoria, traduzidos para a biblioteca de Dom João I. As mesmas preocupações a respeito do educar para o governo e si próprio dizem respeito a Dom Duarte, nos capítulos LI e LII do Leal Conselheiro, onde escreve que ao rei cabe “trabalhar de espírito e corpo mais que todos”. Vasco Fernandes de Lucena compôs para Afonso V o *Tratado das Virtudes pertencentes a um príncipe*, e traduziu do latim para o português a pedido do Rei a Instrução de Príncipes, de Paulo Vergério. Ofereceu Diogo Lopes Rebêlo, a seu rei Dom Manuel o *Liber de Republica Magna Doctrina et Eruditione*. Há também uma obra publicada sem registro de autoria em 1550, intitulada de *Doutrina e Estímulos de Príncipes*. Lourenço de Cáceres escreveu para o Infante Dom Luís Condições e partes que há de ter um bom príncipe. Frei Antônio de Breja escreveu *uma Breve doutrina e ensinança de príncipes* (Lisboa, 1525). Francisco de Monção, a Dom João III, escreveu o *Espejo del príncipe Christiano* e Bartolomeu Filipe elaborou para o Cardeal Alberto o *Tractado del consejo y de los consejeros de los*

príncipes (Coimbra, 1584, e Turim, 1589), entre demasiados outros (FIGUEIREDO, 1994, p.XXXII-XXXVII).

A justiça, a clemência, a prudência, o perigo da adulação e da ira, as vantagens da paz, a moderação nos tributos, são temas recorrentes em cada um desses tratados que servem da educação para os reis e servem de proveito para os povos. Segundo Figueiredo, a tese de Osório sobre as diferentes formas de Estado é ainda melhor aproveitada nos séculos que sucedem sua escrita, pois as descrições detalhadas e um olhar atento das diversas espécies de regime permitem através da crítica ao rei, à nobreza e ao povo, a percepção de como os regimes são vulneráveis quando os governos faltam com a natureza das instituições que servem ou pretendem incarnar (FIGUEIREDO, 1994).

Objetivos

Este trabalho teve como objetivo analisar três obras que se encaixam no gênero literário dos Espelhos de Príncipe na Península Ibérica, são elas: *Speculum Regum*, escrita por Alvaro Pais (1275-1349), durante os anos de 1341 e 1344 e dedicada a Afonso XI de Castela (1312-1350), o “Tratado moral de louvores e perigos de alguns estados seculares e das obrigações que neles há com exortação em cada estado de que se trata”, escrito por D. Sancho de Noronha e dedicado ao infante português João Manuel (1537-1554), filho de D. João III (1502-1557, rei desde 1521), e “*De regis institutione et disciplina*”, dedicado ao Rei D. Sebastião (1554-1578), escrita por D. Jerônimo de Osório em 1572.

Objetivamos analisar nessas obras como os autores concebem e idealizam um monarca em suas funções políticas. Constatado isso, procuramos estabelecer quais as principais ideias dos escritores pagãos e cristãos do passado que o autor resgata para idealizar o governante perfeito na Península Ibérica ao longo da Idade Média. Prestando atenção às virtudes recorrentes, nas diferenciações entre Rei e Tirano, outro ponto importante foi identificar quais as conexões que os autores estabelecem entre o governante e a sociedade política de seu tempo.

Referencial Teórico

Para a compreensão da fonte, se fez necessário um estudo a respeito do gênero literário dos Espelhos de Príncipes. Escrito na maioria das vezes por pessoas ligadas à Igreja católica, essa expressão literária é uma espécie de manual que busca, de maneira didática, instruir o príncipe nas artes de governar. Também conhecidos como “tratados”, esse tipo de literatura objetivava orientar o príncipe como se comportar em relação às mais variadas situações quando este estivesse no comando do reino. Sejam elas, em relação aos seus súditos, aos conselheiros do governante, à guerra, à cidade, à *coisa pública*, ou a outros ofícios do Estado real.

Nesses escritos, apesar de variarem de acordo com o local e o contexto político em que foram elaborados, buscavam, na maioria das vezes, exemplos de príncipes, virtudes e experiências nos clássicos antigos, como filósofos da Grécia antiga, intelectuais do império romano ou até mesmo através de exemplos de reis e conquistadores, que obtiveram grande prestígio em seu governo. Aparecem também nos manuais, passagens bíblicas e seus personagens como referência de conduta e modo de vida, além de figuras relevantes do clero com passagens inspiradoras e virtuosas.

Segundo Le Goff, Santo Agostinho (354-430), em “A cidade de Deus”, foi quem escreveu o que viria a ser considerado o primeiro espelho de príncipe cristão. Nessa obra, ele exalta as virtudes como um espelho da doutrina cristã. Daí a ideia de espelho, como a pretensão de fazer acontecer na terra o reflexo que busca a perfeição divina (Referencias de LE G). Foi com os carolíngios, no século IX, que os ideais de justiça, sabedoria, fortaleza, prudência, misericórdia e clemência foram introduzidos definitivamente no caráter político-pedagógico dos tratados, colocando o rei como um dirigente inspirador e instrutor de seu povo (COSTA, 2003).

Costa destaca ainda, que no século XII, fazendo referência a marcos das incorporações nesse tipo de literatura, “*Policratus*”, do pensador inglês João de Salisbury, que tece sua obra no intuito de inspirar Henrique II com propósitos de convivência pacífica entre os poderes temporal e espiritual. Essa obra do pensador católico de ideias humanistas que procura transmitir ensinamentos éticos que harmonizem a coexistência de política, sociedade e religião é considerada o primeiro tratado político da Idade Média.

A esse modelo segue o tratado de Tomás de Aquino “*De regimine principum ad regem Cypri*” (1265-1267), onde ele, influenciado principalmente pela Sagrada Escritura, escreveu sobre política e tirania, exaltando a importância do poder espiritual (COSTA, 2012).

Na conjuntura da Cristandade do século XIII, durante o processo de centralização político das monarquias ocidentais sob bases mais fortificadas, a difusão dos espelhos se dá num modelo que procurava responder a essa necessidade de inovação do ofício real, ao instruir o rei nas características úteis ao jogo político, mas sem abandonar o apoio à Igreja católica. Ainda segundo Costa, é pertinente o ideal do rei virtuoso, principalmente na Península Ibérica após a Revolução de Avis, e com ela, o processo de intensificação da autonomia portuguesa em relação às demais regiões (COSTA, 2003).

David Nogales Rincon em seu texto “*Los espejos de príncipes en castilla (Siglos XIII-XV): Un modelo literario de la realeza bajomedieval*” faz uma divisão entre os modelos de Espelhos de Príncipes ao classificá-los em orientais e ocidentais. Segundo esse autor, é entre os finais do século XIII e XIV que se adota nos escritos ocidentais uma influência de autores como Cícero, Sêneca, Casiodoro e Aristóteles. Temos a presença do mundo clássico e da Bíblia.. É, portanto, a partir do século XV que é incorporada de forma massiva essas referências literárias clássicas juntamente ao aporte da literatura cristã, desde caráter poético como a dos freis Iñigo de Mendonza e Gomez Manrique, até dialógico pedagógico, além de consolidar novas fórmulas e campos de ética externa como a educação física do príncipe, destacando-se respectivamente nesses pontos Alonso Ortiz e Rodrigo Sanchez (RINCON, 2006, p. 16-17).

De acordo com Fábio André Hahn, a partir do século XV, foram escritas obras no sentido de instruir não só príncipes, mas também conselheiros e juízes, como é o caso do Tratado de Louvores que pretendemos abordar neste trabalho. Destacam-se também deste modelo obras como “O Perfeito Cortesão” de Diomedes Carafa, considerada como uma das precursoras da peculiaridade. Outro escrito de 1513-1518 bastante considerável é “O Cortesão” de Baldassare Castiglione (HAHN, 2006)

Entre outros traços gerais dessas obras encontram-se à incorporação do Direito Romano, a fortificação das monarquias sob bases religiosas, e um discurso a favor da imagem de um rei guerreiro, justiceiro, legislador e temente à ordem divina.

Reconhecendo a política como o jogo das aparências e uma disputa por glória e legitimidade, somente um soberano beneficiado pela ajuda de Deus seria digno de governar a si e, por conseguinte, seu povo. Os espelhos objetivavam, dessa forma, garantir a salvação do rei (RINCON, 2006).

Márcio Ricardo Coelho Muniz, em “O leal conselheiro e a tradição do espelho de príncipe: considerações sobre o gênero”, faz uma discussão sobre esse tema com Nair de Nazaré Castro Soares, o período correspondente a essa tipologia de escrita é bastante vasto, tendo no século XVI o seu ápice:

[...] desde o séc. IV a. C. até o séc. XVI aparece realmente uma ininterrupta série de *specula principum*, dirigida a imperadores, reis, príncipes, detentores do poder senhorial ou citadino em que, à parte o elogio e louvor dos dedicandos, se contém toda uma ética de funcionalismo laico, com a exaltação dos fundamentos e das relações do poder, enfim toda uma teorização política. Esta debruça-se sobre o ideal do governante, suas responsabilidades e deveres, sobre o bom governo e a melhor forma de constituição, os conselheiros e familiares do príncipe, as normas de uma boa administração, a formação e educação do príncipe, exemplo vivo de uma comunidade (1994, p.13-14, apud MUNIZ, 2003, p.2).

Ainda para Muniz, nessa época destaca-se o caráter laico dos escritos, e a ampliação do público-alvo, uma vez que neles são incluídos além dos príncipes, nobres, detentores de algum poder senhorial ou citadino. Outros pontos característicos permanecerão comuns aos espelhos de príncipe como arquétipo de um governante comprometido com seus deveres e responsabilidades, nomeadamente “a melhor maneira de constituição” de um bom governo, o zelar dos “conselheiros e familiares”, as “normas de uma boa administração”, e a preocupação com “a formação e educação do príncipe” (MUNIZ, 2003).

Claudine Haroche em seu texto “Da palavra ao gesto”, também traz algumas interpretações a respeito dos espelhos de príncipes, e nos mostra como aspecto principal dessa literatura é o governo de si enquanto elemento essencial para o poder. Essa autora afirma ainda que o tema é abraçado pela antropologia de Norbert Elias, quando ele considerou que o autocontrole é uma questão muito mais que psicológica ou sociológica, uma vez que se enquadra no campo do político. A autora ressalta que o governo de si é o componente essencial do poder e, inclusive, na sua ausência; chave para a desordem no controle de governar os outros:

A mobilidade descontrolada, a excitação, o rebuliço aparece, então, como signos de uma desposseção, de uma posição de inferioridade, ao passo que domínio de si representa a posição de uma superioridade, um elemento central na dominação (HAROCHE 1998).

No desenvolvimento do texto, a autora também sublinha outra divisão possível a respeito dos manuais comportamentais dos príncipes entre os escritos humanistas do renascimento e os escritos puritanos. O primeiro diz respeito a uma transformação que atinge de maneira generalizada os costumes na Europa a partir do Renascimento. Fenômeno global que se relaciona com a centralização do poder, e impõe ao Estado o monopólio da violência e lhe encarrega constranger os homens a viver em paz. As relações sociais se tornam mais discretas e moderadas. Tal porte de retenção nas condutas acarreta em grandes efeitos nos costumes e nas estruturas sociais. Já os escritos e sermões puritanos fazem menção constante à maneira de conduzir uma família ou “às maneiras da aristocracia, às maneiras de se comportar em sociedade, à arte de ser fidalgo” (HAROCHE, 1998, s/p).

A grande diferenciação entre os escritos humanistas e puritanos é que os segundos não se restringem a instruir o rei e unicamente ele, mas sim abranger toda a casta que acompanha a convivência real. Os manuais puritanos referem-se, várias vezes, à maneira de administração familiar, aristocrata, e o comportamento em sociedade. Nesse sentido serve como um guia de regimento das atividades dentro e fora da esfera pública, mas tendo consciência de que uma influência a outra. Aqui, a vocação é vista como um dom divino, por isso a preocupação é destinada a todas as camadas de governo. Assim, a orientação do manual se faz digna a conduzir todo o corpo de uma sociedade, cada um no seu devido âmbito, esfera ou cotidiano:

Os escritos puritanos – conjugando norma moral, preceito social e regra política – pretendem estender a todos e a cada um o aprendizado do domínio de si para dele fazer uma “conduta de vida”, a “vocação” do príncipe, do súdito, do magistrado, tanto quanto do chefe de família: “Por exemplo, a vocação (*calling*) do rei é passar seu tempo a governar seus súditos; e da do súdito consiste em obedecer aos magistrados. O estado e a condição de pastor (*minister*) é conduzir sua vida na predicação do Evangelho e da palavra de Deus. A do chefe (máster) de família, a de governar a casa. Eis suas respectivas vocações (HAROCHE, 1998, s/p).

É importante destacar que mesmo apresentando contextos diferentes e, devido a isso, múltiplas maneiras e variadas influências da cultura religiosa, e divergência da

localidade, os manuais apresentam semelhanças por vezes idênticas no que diz respeito ao governo de si. O autodomínio, se fazer essencial para que jamais esqueçamos que os tratados são caros no que diz respeito à imposição da razão frente a qualquer atitude passional. Seguindo esse modelo, é a vigilância e o controle constante que instrui corretamente às artes de governar.

Metodologia

A escolha das obras se deu por diversos motivos. O primeiro deles foi a afinidade com o material. Ao longo da graduação em História, o primeiro contato com o gênero de Espelhos de Príncipes, (além do famoso Maquiavel) foi o tratado de Dom Sancho de Noronha, escrito no século XVI. No desejo de conhecer um pouco mais da Península Ibérica por gosto e familiaridade da língua, foi desenvolvido um PIC nos últimos anos de curso juntamente com meu professor de História Medieval, José Carlos Gimenez. Analisando o grande acervo digitalizado da Biblioteca Nacional de Portugal, encontramos a obra e naquele momento após mais buscas, nos demos conta que o material ainda não havia sido objeto de estudo, ao menos publicado. Graças a nosso professor, conseguimos contribuir de alguma forma para esse processo de aprendizagem da fonte “Tratado moral de louvores e perigos de alguns estados seculares e das obrigações que neles há com exortação em cada estado de que se trata”.

Para além da fonte, foi nesse período que realizamos uma revisão bibliográfica priorizando abordagens sobre os princípios e as atividades de governo na Idade Média, outros exemplos de espelhos medievais e leituras de obras sobre o contexto estudado.

No entanto, meu estudo carecia de obras que dissessem a respeito daquela região onde vivera Dom Sancho e o Rei D. João III (1502-1557), monarca vigente durante a dedicatória do tratado, já que seu filho, D. João, objetivo de instrução do autor, não chegou a assumir o poder. O enfoque anterior havia sido destacar os principais espelhos escritos ao longo da Idade Média, independente de local. Com mais clareza em organizar as ideias agora, alguns anos depois, o amadurecimento do mestrado mostra a necessidade do diálogo, entre autores do mesmo contexto.

Alvaro Pais e seu “*Speculum Regum*”, escrito no século XIII, e dedicado a Afonso XI de Castela (1312-1350), vêm como escolha por serem justamente o primeiro caso escrito na Península Ibérica. E D. Jerônimo de Osório, com “*De regis institutione et disciplina*” dedicado ao Rei D. Sebastião (1554-1578), e escrito assim como o de D. Sancho no século XVI, foi selecionado pela figura ilustre e relevância. O autor é conhecido por muitos como o “Cícero português” devido à quantidade de obras que traduziu do latim, e também como o grande opositor de Maquiavel em Portugal. Sem um estudo muito aprofundado, é clara a diferença entre o príncipe ideal religioso e o príncipe centralizador como fim último e incontestável do renascentista italiano.

Desenvolvimento

Os medievais observavam os espelhos de príncipe como uma metáfora, a utilização do termo espelho denotava a configuração de um meio que serviria para atribuir a ideia de reflexo, no sentido de que, ao olharmos para um espelho, vemos a projeção de nossa própria imagem refletida. Diante disso, é pertinente significar o termo espelho, empregado nesse trabalho.

Espelho, do latim *speculum*: reprodução fiel da imagem, representação, reflexo. Em seu sentido figurado, um modelo, exemplo a ser seguido, imitado. Deriva do verbo deponente latino *specular*, cuja primeira acepção é observar (COSTA, 2004, p. 186 – grifos do autor).

Os espelhos de príncipe são portanto a constituição de um exemplo para alguém, nesse caso, de um soberano para seu povo. Além disso, na Idade Média, o espelho era o espaço no qual os reis conseguiriam observar o agir divino. Percebe-se, dessa forma, que, há uma ligação entre o agir terreno e o agir divino, diante da observância de Deus, no reflexo que se enxerga no ‘espelho’. Não é que o rei havia se tornado Deus, é que o poder atribuído ao rei era concedido por Deus e isso implicava na legitimidade de seu governo.

O espelho é o lugar da contemplação da própria imagem. Dessa forma, quando o rei olhava para o espelho, olharia a si mesmo e, portanto, para seu interior. Ao ver sua imagem refletida no espelho, o rei pode refletir sobre seus ‘pecados’ e se aprimorar por meio de uma educação ética, que deveria se pautar nas virtudes. Com isso, se o rei se

purifica por meio dessa educação, conseqüentemente, ele conseguirá purificar o reino que dirige, pois ambos deveriam ser compreendidos como uma unidade (COSTA, 2004).

O Espelho dos Reis (*Speculum Regum*) de Álvaro Pais

Essa exposição tem por objeto de estudo três obras que podem ser consideradas pertencentes ao gênero literário espelhos de príncipe, com isso, nesse item, será tratado a respeito da obra de Álvaro Pais, Espelho dos Reis.

Álvaro Pais, ou Pelayo, é oriundo da paróquia de Salves, também conhecida como Salnés, sendo esse lugar próximo ao povoado de Cambados, que ficava localizado na Província de Pontevedra, na Galícia. Seu pai se chamava Paio Gomez Chariño e sua mãe Fernández Sotomayor, tendo crescido em meio a corte de Sancho IV de Castela (1284-1295). Tornou-se presbítero por volta de 1293/1296 e frade menor capuchinho em 1304. Veio a falecer no ano de 1390 (DIEHL, 2013).

Sua obra *Speculum Regum* foi escrita entre os anos 1341 a 1344, tendo sido destinada ao rei Afonso XI de Castela. O objetivo dessa obra era traçar um perfil e um modelo de conduta real pautado em uma interpretação cristã das virtudes (DIEHL, 2013, p.73).

Percebe-se com isso que, tal obra se caracteriza em meio ao gênero literário espelho de príncipe, que visava a formação de virtudes no rei, com o intuito do desenvolvimento de um bom governo. No caso do espelho escrito por Álvaro Pais, o propósito era formar o rei, tendo por base virtudes cristãs.

Dessa forma, o conceito de espelho que intitula a obra, é entendido nessa exposição como uma ‘metáfora’ para o ato de refletir, que se realizaria por meio da observância do eu interior, que permite ao governante se purificar. A presença da reflexão enquanto peça chave para o desenvolvimento da compreensão da ‘metáfora’ do espelho, presente na obra de Álvaro Pais, o relaciona ao entendimento filosófico que os medievais apresentavam a respeito da reflexão.

Sendo um escolástico, Pais, assim como os mestres de seu tempo, compreendiam a reflexão como especulação. É pertinente dessa forma, retomar o significado da palavra Espelho, “[...] *Speculum* (Espelho): *spectare* (olhar, contemplar, observar), *specto* (olhar,

estar voltado para), *specula* (lugar de observação, lugar elevado), *specularia* (vidro), *speculatione* (especulação)” (COSTA, 2004, p. 188).

Compreendermos dessa forma que, espelho e especulação estão ligados etimologicamente, o que exemplificaria o emprego da ‘metáfora’ espelho, por Álvaro. Feitas essas considerações, discorreremos a respeito de outro conceito apresentado por Álvaro Pais no Espelho de Reis, a tirania.

Enquanto um dos conceitos propostos por Álvaro Pais em sua obra Espelho de Reis, é possível perceber que a tirania seria causada pelo poder em demasia que é destinado a um governante. Com isso, o governo será tirânico de acordo com a maneira pela qual um rei chegou ao poder. Dessa forma, Pais compreende o tirano como sendo aquele que:

É dono da força, o que oprime, o que não rege pela justiça, aquele que não possui justamente o poder, mas o usurpa, aquele que quer ser temido e busca os interesses pessoais, aquele que domina com a paixão da ambição, aquele que rouba os bens dos súditos (COSTA, 2004, p. 190).

Para que um rei, ou futuro governante, não venha a tornar-se tirano, é preciso que seu poder seja moderado e moldado de acordo com as virtudes da prudência, fortaleza, temperança e justiça, que, auxiliaram o governante a encaminhar seu povo por retos caminhos, tendo em vista que a constituição de um reino perfeito, tal qual o reino celeste.

O governo exercido pelo rei não estaria desligado do autogoverno que o rei deveria exercer sobre si mesmo. As virtudes e os vícios nesse sentido, corroboram para a compreensão de uma demonstração do entendimento da totalidade que é o governante e suas ações, enquanto indivíduo que detém o comando de um reino, assim, “[...] o rei deveria ser um espelho ou exemplo de virtudes para seus súditos [...]” (DIEHL, 2013, p. 98).

O Espelho alvarino tem características pedagógicas, pois pontua objetivamente o desenvolvimento virtuoso do rei que, ao seu educar embasando-se nas virtudes propostas, teria condições de construir um governo com vistas ao bem comum. O rei alvarino deveria ser um Espelho de virtudes cristãs, que através de seu exercício poderia conduzir seus súditos a salvação – finalidade última da função régia (COSTA, 2004, p. 188).

Observamos, dessa forma, que há o emprego do neoplatonismo nessa obra, em primeiro lugar ao utilizar o conceito de espelho e em segundo lugar ao utilizar as quatro

virtudes cardeais que são descritas por Platão (429-347 a.C.). O conceito de espelho nesse sentido, para Platão, estaria atrelado a ideia de alma. O neoplatônico Plotino (204/205-270 d. C.), por sua vez, descreveu que a configuração de um indivíduo adotaria a atuação de um exemplo, tal qual o Espelho (COSTA, 2004).

Evidencia-se, com isto, que o espelho pode ser compreendido com um modelo de educação virtuosa para o rei, que por sua vez deve empregar as quatro virtudes cardeais concebidas por Platão. Essas virtudes, por sua vez, auxiliariam o rei a observar suas atitudes com o intuito de ser um exemplo e um bom governante para seu povo, sem esquecer que, por meio da aprendizagem dessas virtudes, o mesmo refletiria a respeito de suas ações, com vistas a aprimorar-se.

Bazuchi (2011) pontua, dessa maneira, que as virtudes cardeais são o amparo de todas as outras e, por isso, são essenciais para a formação de hábitos corretos, no caso desse estudo, dos hábitos do rei, que são prescritos em tratados como o Espelho dos Reis.

O Tratado Moral de Louvores de D. Sancho de Noronha.

É, sobretudo, num ambiente de transformações políticas e culturais que devemos compreender o texto de D. Sancho Noronha. Ainda que em cada texto e contexto a trajetória dos espelhos de príncipes sofram gradação, traçando suas principais características e variações, e o contexto vivenciado por Portugal no qual a nossa fonte, de caráter puritano, se insere, nos atentamos em analisar o documento de D. Sancho de Noronha.

Já no primeiro capítulo da obra, Noronha deixa claro que o ideal almejado é o de um príncipe virtuoso. O conde apresenta um prefácio em louvor das virtudes justificando que nelas consiste a felicidade da vida. Usa de autores como Ambrósio, Aristóteles e Santo Agostinho para mostrar que a felicidade não consta de bens exteriores, e sim em realizar obras segundo a virtude, uma vez que elas possuem uma força maior. “as virtudes são os meios por onde os homens vem a ser bem-aventurados nesta vida por esperança e na outra por obra” (NORONHA, 1549, p.9).

Recorrendo a Sêneca, Noronha nos mostra que o filósofo já aconselhava aos governantes que mais feliz e bem-aventurado era aquele que possuísse virtudes para ser

rei. Inclusive, segundo sua perspectiva, para julgar alguém não devemos levar em conta a aparência e bens exteriores e temporais, mas sim os próprios e verdadeiros, que são as virtudes. Porque se não fosse dessa a forma, a felicidade do homem não seria medida corretamente no âmbito principal em que consiste. Nessa ótica: “bem-aventurados são os justos que a felicidade desta vida põe nos bens exteriores que duram para sempre” (NORONHA, 1549, p.13).

Ao longo do texto, Noronha continua expondo que as pessoas próximas ao rei, julgadores e conselheiros, por exemplo, devem ser escolhidas sempre levando em consideração seus atributos virtuosos. Aí entra a virtude da Prudência para que essa seleção seja feita de maneira correta. E que quanto maior o cargo estabelecido por alguém, maior sua carga de responsabilidade, tendo em vista também o pecado, já que a importância da vocação é algo que vem dos céus. Outro ponto colocado pelo autor é que o governo ocorre melhor quando concentrado nas mãos de uma pessoa só, já que os homens estão sempre susceptíveis a mudanças e mais difícil seria estarem unidos de um mesmo desejo (NORONHA, 1549).

Após refletir sobre os atributos virtuosos de um bom príncipe, Noronha estabelece qual seria a virtude mais importante dentro de todas. Ele chega em duas extremamente importantes que seriam a fortaleza e a justiça. Segundo o autor, a da justiça se sobressai, pois se todos fossemos justos a fortaleza não teria ocasião nem oportunidade em ser demonstrada. Dessa forma, para o conde, a justiça é a mãe de todas as virtudes, inclusive é a única que não pode coexistir com vícios, pois onde há justiça o bem maior está estabelecido.

O autor finaliza o tratado comentando sobre como é árdua a passagem dos seres humanos pela terra, e que os homens geralmente estão ou sofrendo pelo que não conquistaram, ou na constante preocupação de perder algo. Numa espécie de reflexão, Noronha quer deixar claro que as atenções e esforços das pessoas como um todo, nas mais diversas camadas, deveriam estar voltadas para Deus e suas obras: “Não ponhamos logo nossa felicidade e fim nos bens e estados desta vida, que para outros melhores e mais seguros fomos criados” (NORONHA, 1549).

O *De regis institutione et disciplina* de D. Jerônimo de Osório

O cenário do livro são as sombras do jardim de Belém. Segundo Figueiredo, a água, o verde, o céu, servirão de inspirações para uma mente lúcida que transmitirá os mais preciosos conselhos acompanhados das mais sábias virtudes. Logo de início, Osório encontra-se com os outros três personagens que o acompanharão no livro, Lourenço Pedroso Távora e Francisco Sala Menezes, ambos extraordinariamente eruditos e voltados às artes, e também Francisco Portugal, outro artista emérito, “lustre de sua família” (OSÓRIO, 1994).

A primeira referência ao Tirano aparece logo no início de seu texto, no contraste do rei digno. Osório tece uma série de antagonismos ao rei virtuoso, evidenciando as paixões desenfreadas, causadas pela irracionalidade, a ausência da moderação, a má orientação e a desobediência. E alerta, quanto mais poderoso for aquele que manda, maior é o perigo, pois a sensatez compete ao rei antes de todos. “*Não poderá ser um Rei quem for temerário e insensato: será um Tirano.*” Alega também, tamanhos serem os males que o próprio será capaz de remediar (OSÓRIO, 1994, p.9).

Para Osório, Rei é aquele que obedece à inspiração divina, seguindo sua razão e promovendo a justiça, reprimindo crimes e fraudes. O Rei consegue impor-se a toda a nação pelos merecimentos de suas virtudes, despreza a morte para alcançar a imortalidade e afasta da pátria todos os perigos que a afrontam, aspirando à posse da eterna glória. O Tirano, pelo contrário, é aquele que não atende a Deus e dá lugar à impureza e ao prazer, viola as leis divinas e humanas e recorre à simulação, troca a verdadeira dignidade pela falsa aparência, julga-se desempenhar cabalmente sua função até quando dominado pela força, aterra e pilha todo o povo para aumentar seus cabedais recorrendo a violências e fraudes (OSÓRIO, 1944, p.10).

Percorrendo o caminho da importância das virtudes com as quais se combate a perdição dos vícios, Osório sugere que a educação na moral e nos bons costumes deve ser instruída logo cedo no príncipe: “quando está tenro ainda o seu espírito, quando maleável e dócil, é esse o momento em que se deve cuidar que nada ouça de contrário ao seu dever” (OSÓRIO, 1994, p.19). Vemos aqui, como também um padrão nos Espelhos, a importância daqueles que cercam o rei e sua educação régia.

Quando questionado por Portugal como concretamente deveria instruir-se o Rei, Osório explica a necessidade de compreensão das coisas sobre as quais este exerce a sua realeza, tentando colocar, de maneira breve, o rei de Osório é aquele que governa e dirige ininterruptamente a república, usando de justiça e equidade para todos, sempre amparado pela virtude (OSÓRIO, 1994, p.21).

Podemos notar aqui mais uma vez a justiça como virtude mestra, a primeira a ser citada quando se pretende resumir as características do rei. O príncipe de Osório é certamente o príncipe glorioso em Deus, pois daí vem a verdadeira justiça, a única capaz de governar algo para seu devido fim, que consiste na prosperidade do reino.

Osório coloca o estudo da religião acima de todas as outras artes ou filosofia, que também devem ser ensinadas, juntamente da luta, que seria o desenvolvimento do físico do rei. Há algumas controvérsias então, no diálogo, sobre a importância da filosofia para o crescimento do rei. Távora é um dos que intervém, duvidando da utilidade desse estudo, colocando a história acima da filosofia, e conta os desfeitos realizados por Arquimedes, Péricles, Anaxágoras, Alcibíades, Critias, Sócrates, Demostenes, Platão. Cita também oradores e a ruína de cidades guiadas pela filosofia: Carnéades, Critolau, Diógenes, Catão – Atenas, Tebas, Argos, Cartago, Rodes (OSÓRIO, 1994).

São sem dúvida um dos temas mais recorrentes na obra os adutores e os maus conselheiros, e os perigos que estes acarretam ao reino. Alerta também para que o cortesão que rodeia o príncipe não seja eloquente, pois isso demonstra superficialidade, de nada adianta o agito, ele apenas camufla o que deveria ser a real preocupação e a maneira certa de conduzir, resolver e lidar com os problemas.

Osório lembra que os maus conselheiros desviam os reis das artes, das letras, e da religião. Cercam o príncipe de estorvos e de maquinações para governarem: “verdadeiramente, eles não amam o Monarca: pretendem, apenas, salvaguardar a sua própria tirania” (OSÓRIO, 1944, p.169).

A fortaleza, é outra virtude que aparece também no tratado de Osório. Ele a descreve como a ausência do furor insensato, escravo dos apetites. Pelo contrário, ela está na excelência de um espírito que pugna pela santidade da justiça. Horroriza o estrépito das armas, como os simples rumores de guerra, por mais tênues, tudo de valor nulo é

desprezível. Assim o autor explicará melhor sobre o que chama de tríptico da justiça régia: Temperança, sabedoria e fortaleza.

Na perspectiva de Osório, não é possível fazer justiça sem magnanimidade e moderação. A sabedoria vê e investiga tudo que é corretor, verdadeiro e simples; e a fortaleza leva o ânimo a pôr de parte, sem vacilações, os ímpetos da tirania. A temperança tem por missão, evitar que o espírito se perturbe e se deixe arrastar pela concupiscência, sujeitando-o ao domínio da razão. Por consequência, se são a temeridade, a insensatez, a concupiscência quem administram a república, quando deveriam ser a sabedoria, fortaleza e temperança, então não haverá espaço para sequer um vestígio da verdadeira justiça (OSÓRIO, 1944, p.176).

Partindo da pergunta de Portugal, Osório faz uma explanação a respeito das vantagens do regime republicano. Tendo conhecimento de todas as desgraças possíveis que originam-se da má educação dos príncipes, julga-se que melhor sorte tem-se os que nasceram em cidade livre. Afinal, não pode negar-se que o desmedido poder de um único Príncipe é contrário à liberdade de todos. Num estado monárquico, não se torna fácil ver-se elevado às honras do mando; numa república livre, porém, todos de boa mente tudo fazem e tudo suportam por amor dela, porque de tal, de certo modo, participam (OSÓRIO, 1944, p.201).

Os prêmios concedidos nas repúblicas livres, aos homens de valor e ativos, são plenos de honra. E ninguém carece de inveja ou dúvida de ilegitimidade de quem alcança situação honrosa, ao contrário do que acontece com os bajuladores que gozam da presença do Rei. Osório desenvolve o argumento de que no reino, muitos ascendem a seus cargos de maneira ilegítima, já na República, como é direito de todos concorrer devido à liberdade, estes aprimoram suas virtudes cada vez mais para que sejam merecedores de suas funções.

Ao contrário do Rei, que desde pequenino aprende que deve governar e mandar em todos, nos regimes republicanos o poder supremo está na lei, que não se toma de ira, inveja ou ódio, nem se volve de misericórdia. Nas monarquias, como as leis se situam no arbítrio de um só homem, necessariamente há de se haver muita injustiça, não ponderando os legisladores o que convenha ou seja razoável, mas atendendo à vontade do Rei (OSÓRIO, 1944, p.204).

Considerações Finais

A formação do governante, pautada nas virtudes propostas desde Álvaro Pais, o auxiliaria a se autogovernar, afastando-o dos vícios, a fim de ser um exemplo para aqueles que governa. A metáfora utilizada em torno do termo espelho denota aquilo que o rei faz ao observar seu reflexo, sua imagem refletida.

Tendo em vista que olhar para o reflexo é o mesmo que olhar para dentro de si mesmo, ou ainda, para sua própria alma, o que possibilitaria ao rei se observar por meio do reflexo do espelho e analisar suas atitudes, corrigindo seus erros, ou ‘pecados’, como entenderiam medievais como Álvaro Pais.

A maior diferença que pudemos relatar entre os espelhos encontra-se entre o pensamento de D. Sancho e D. Jerônimo de Osório, frutos de um desejo em comum no mesmo século, a concepção de um manual que possa instruir o príncipe nos bons costumes. O primeiro acredita na monarquia como solúvel de todos os males e resposta única para guiar os homens pela salvação das almas através do comando do Rei, inclusive cita em seus escritos a dificuldade em se exercer o governo por mais de uma cabeça pensante, pois muito diferente são os homens. Já Osório, pelo viés da república, também aporta bem suas justificativas.

Para Sancho, Deus designou aos reis o poder, pois é melhor o governo de um do que de muitos. Porque para muitos quererem uma coisa sem discordar, é necessário estarem unidos no desejo dela, o que é muito duvidoso de acontecer entre os homens que tão diferentes vontades têm e estão tão sujeitos a mudanças (NORONHA, 1549, p.16).

No entanto, Osório também defende o governo do Rei acima das outras instâncias da República. Embora numa cidade livre muitas qualidades virtuosas possam se encontrar em um cidadão, ou em vários, tais qualidades não trarão tão grande fruto para o bem comum como trazem para o reino quanto estão reunidas na figura do Príncipe. É com o mando dele que todos se conformam, é com os desejos dele que todos se inflamam, é com a ambição dele que todos se empenham. E de tal modo que tiram o maior fruto de seu governo (OSÓRIO, 1944. p.233).

De fato, são pouco mais de vinte anos que diferem um tratado de outro, porém, do ponto de vista histórico e levando em conta a maneira com que se davam as

transformações na Idade Média, é interessante observar a influência com que o pensamento humanista tocara até mesmo o conservadorismo religioso português, fazendo com que de fato, de maneira mais rápida penetre as mentalidades.

Para Osório, numa república livre é mais completa a liberdade pública, mais elevado o culto da inteligência, mais notável a prática da virtude; pois é maior a esperança da honra e da dignidade, mais acendrado o amor da pátria e mais santa a autoridade real, tomando-se assim mais precauções contra a tirania (OSÓRIO, 1944, p.205).

Analisando nossas fontes e o retrospecto do gênero, temos a percepção de que o controle de si mesmo inclui restrições, e também a necessidade de pensar no outro, no próximo, como um ato de atenção e estima. O excesso de sentimentos deve ser refreado, é preciso raciocinar. O princípio básico do governo é primeiramente a contenção e domínio de si mesmo para guiar a família e posteriormente o povo. A visão da compaixão aparece em alta, é preciso usar a benevolência e não abusar da força. A exigência ética vem acompanhada de afeição e reconhecimento. O príncipe como um pastor que guia docilmente suas ovelhas, família, povo.

O ideal de príncipe português seria aquele que tem zelo e comprometimento com a fé católica e com a justiça, a maior de todas as virtudes segundo Noronha. Seguindo uma perspectiva dos manuais puritanos, onde a vocação se estende a todas as camadas da sociedade, a fonte indica o caminho da salvação e bons costumes dentro da doutrina católica.

Referências Bibliográficas

BAZUCHI, Kathia Regina Vieira. **As virtudes cardeais em Tomás de Aquino**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. **A estética do corpo na filosofia e na arte da Idade Média**: texto e imagem. Trans/Form/Ação, Marília, v.35, n.spe, p. 161-178, 2012.

COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. O Espelho de Reis (1341-1344) do galego Álvaro Pais. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). **Estudos galegos 4**. Niterói: EdUFF, 2004. p. 185-198.

COSTA, Sabrina dos Santos. **“Os espelhos de príncipes como padrão para as narrativas biográficas dos reis – O exemplo de D. Álvaro”**. João Pessoa: Universidade Federal Fluminense, 2003.

DIEHL, Rafael de Mesquita. **O Poder Régio e suas atribuições no Speculum Regum (1341-1344) do franciscano Álvaro Pelayo, bispo de Silves (1333-1350)**. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013

HAROCHE, Claudine. **“Da palavra ao gesto”**. Campinas: Editora Papiru, 1998.

HAHN, F.A. Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelhos de príncipe na Idade Moderna. **Varia Scientia**, Paraná, v.6, n.12, p. 115-157, dez. 2006.

NORONHA, Sancho de. **Tratado moral de louvores e perigos de alguns estados seculares e das obrigações que neles há com exortação em cada estado de que se trata**. Coimbra: 1549.

OSORIO, Jeronimo de. **Da instituição real e sua disciplina**. Lisboa: 1944. Tradução de Antônio Jota da Cruz Figueiredo.

RINCON, David Nogales. **“Los espejos de príncipes em Castilla (Siglos XIII-XV): Um modelo literário de la realeza bajomedieval”**. Madrid: Universidad Complutense, 2006.

RUCQUOI, Adeline. **“História medieval da península ibérica”**. Lisboa: Editora Estampa, 2007.

SOUSA, Manuel De. **Reis e Rainhas de Portugal**. Lisboa: Sporpress, 2002.

O MARTELO DAS FEITICEIRAS:

Como o “*Malleus Maleficarum*” estimulou a cultura da Caça às Bruxas

RANTIN, Cristiano¹³¹

Resumo: Em 1486, na Alemanha, era publicado pela primeira vez o livro *Malleus Maleficarum*, também conhecido como “O Martelo das Feiticeiras”. Escrito por Heinrich Kraemer e James Sprenger, o livro rapidamente alcançou uma imensa popularidade, sendo reimpresso diversas vezes e servindo como um manual popular utilizado na inquisição contra os hereges. Fazendo diversas críticas contra as “bruxas diabólicas”, os autores apontaram que feiticeiras supostamente faziam sacrifícios de crianças e cultuavam o próprio Diabo, além de profanar ritos cristãos, criando uma relação bem definida entre bruxaria e demonolatria que até então não era tão comum. Este estudo tem como objetivo analisar como o *Malleus Maleficarum* pode ter afetado a sociedade e influenciado sua visão em relação às bruxas nos séculos que sucederam sua publicação, utilizando como metodologia a pesquisa bibliográfica. Como resultado encontramos diversos autores que concordam que o livro teve um grande impacto na população, servindo inclusive para desencadear a “Caça às Bruxas”.

Palavras-chave: Bruxa; *Malleus Maleficarum*; Caça às Bruxas; Imaginário Social.

Introdução

A Caça às Bruxas é considerada “o maior assassinato em massa [europeu] do povo pelo povo, não causado pela guerra” (SCHORMANN apud. BARSTOW, 1994, p.19) matando milhares de pessoas sob diversas acusações. Mas esse processo não começou da noite para o dia.

Para fazer uma análise sobre esse período nefasto na história da humanidade, é preciso contextualizar esse momento histórico, um período bastante sombrio em que as bruxas receberam uma propaganda extremamente negativa, tendo alguns elementos dessa publicidade perdurado até hoje.

Segundo Thomas (1971), o conceito da magia sempre esteve presente no período medieval, ganhando uma importância maior no cotidiano popular e entre os mais pobres, mas também sendo relevante na igreja católica e nas figuras do clero. Entretanto, conforme Reginald Scot escreveu, em uma crítica ao comportamento do papa (e da

¹³¹ Bacharel em Comunicação Social pela Universidade Estadual de Londrina (UEL).

igreja), “ele canoniza os ricos como santos, e excomunga os pobres como bruxos” (SCOT apud. THOMAS, 1971, p.53).

Além dos aspectos fantásticos da época, Thomas ressalta o moralismo que era perpetuado nos mais diversos núcleos da sociedade, o que inclusive era um fator importante na hora em que eram feitas as acusações por feitiçaria ou outros crimes relacionados. Em um período em que era comum a existência de grandes pestes, não era raro que algumas pessoas acabassem sendo acusadas de serem as causadoras deste mal, por exemplo. O clero, em um nível local, tinha um papel importante ao apontar esses *bodes-expiatórios* que, na maioria das vezes, possuía alguma falha moral.

A proibição à magia se tornou mais ferrenha após a chegada da Igreja Cristã na Inglaterra, onde se proibia “as adivinhações, o encantamento e os filtros de amor, bem como resquícios do paganismo, tais como a adoração de fontes e de árvores e os sacrifícios à divindade pagãs” (Idem, ibidem p. 215). No século XIII era bastante comum a excomunhão das bruxas e feiticeiros pelo clero, sendo bastante estimulado que os párocos obrigassem os fiéis a se afastarem da magia, enquanto que nos séculos XVI e XVII já não havia mais qualquer tolerância para magia popular ou curandeiros.

Apesar da crença nas bruxas estar presente na Europa, e ser tão antiga que fica difícil de definir quando começou, foi só na Idade Média que ela adquiriu um aspecto ainda mais terrível, que era também o que diferenciava a crença nas bruxas dos outros povos: a heresia. Pois mais do que causar mal aos outros por meios escusos, a crença medieval era de que esses poderes sobrenaturais eram presentes do próprio Diabo, figura com a qual as bruxas supostamente faziam um pacto. Assim, o ponto principal do culto dessas bruxas não era machucar os outros ou se vingar de alguma ofensa, mas sim adorar o Diabo - o pior dos crimes.

Thomas argumenta que essa heresia havia se tornado o maior de todos os pecados da bruxa, pois não só ela renunciava a Deus como também se aliava, de maneira intencional, com seu maior inimigo. Sendo assim, na opinião de uma parte da sociedade: “prejudicando ou não os demais, a bruxa merecia morrer pela sua deslealdade a Deus” (THOMAS, 1971, p. 357).

Mesmo assim essa nova corrente de pensamento acerca das bruxas não aconteceu da noite para o dia. Foi necessário algum tempo até que a população geral da Europa

passasse a ver as bruxas não como simples causadoras do *maleficium*, mas sim as hereges que se aliaram com o Diabo, como pensavam os mais intelectuais. E isso passou a acontecer com o auxílio da literatura, uma vez que diversos livros e panfletos sobre o assunto começaram a ser divulgados para a população, além das pregações em praça pública sobre o assunto.

Um dos principais livros que ajudou a moldar a população na crença da bruxaria diabólica foi o *Malleus Maleficarum*, também conhecido como *O Martelo das Feiticeiras*, que rapidamente se tornou um popular manual utilizado na inquisição contra os hereges. Este artigo tem como objetivo investigar o papel de tal livro na estimulação de uma cultura de Caça às Bruxas, moldando a visão da população sobre as bruxas - que agora, após sua publicação, ganhava um enfoque mais diabólico e demoníatra.

Para isso, será utilizada a metodologia de pesquisa bibliográfica definida por Stumpf (2005) como uma ferramenta de extrema importância por ser a identificação, localização e obtenção da bibliografia que será relevante para o assunto, visando estabelecer onde o pesquisador irá avançar no assunto, mostrando o que precisa conhecer sobre o assunto, assim “evitando desperdiçar esforços em problemas cuja solução já tenha sido encontrada” (STUMPF, 2005, p. 52).

Thomas (1971) argumenta que a visão da bruxa herege e diabólica começa com a bula papal de 1484, a *Summis desiderantes affectibus*, decretada pelo papa Inocêncio VIII. Mais conhecida como *A Bula das Bruxas*, ali eram detalhados todos os males que uma bruxa poderia causar (o *maleficium*). Foi sob influência desta bula que Heinrich Kraemer e James Sprenger, publicaram pela primeira vez, em 1486, na Alemanha, o *Malleus Maleficarum*.

A bula de Inocêncio VII não só concedia autoridade para Kramer e Sprenger, como também era o prefácio do livro escrito por eles, conforme apontam Alexander e Russell (2019). Em pouquíssimo tempo o *Malleus*, conquistou uma grande popularidade, algo que mudou a maneira que a sociedade via a figura da bruxa:

Em 1520, o manual já contava com 14 reedições. Bem organizado, inflamado e desfrutando a anuência papal, o *Malleus* tornou-se um dos mais influentes livros dentre os primeiros que foram impressos. Sua influência esmagou a tradição moderada que dominava a Igreja Católica até então. [...] Com o *Malleus Maleficarum*, a teoria sobre a bruxaria alcançou e suplantou a prática dos tribunais (Idem, Ibidem, p.102).

Mas o que era uma bruxa? Thomas explica que a crença na bruxaria era definida como a atribuição de que algo de ruim era causado por um agente humano. Assim, uma bruxa era qualquer pessoa (ainda que, na maioria das vezes, uma mulher) que causavam o mal por meios escusos, machucando e matando pessoas e animais. “Na europa continental, suspeitava-se que as bruxas também interferiam com o clima e frustravam as relações sexuais entre seres humanos” (THOMAS, 1971, p. 355).

Já sobre as bruxas hereges, segundo o próprio *Malleus*, haviam quatro pontos essenciais que as definiam: a renúncia da fé católica, a devoção de corpo e alma ao mal, o sacrifício de crianças e orgias que contavam com relações sexuais com o próprio Diabo. “Além disso, declarava ser típico das bruxas mudar de forma física, voar, profanar os sacramentos cristãos e fabricar unguentos mágicos” (ALEXANDER; RUSSELL, 2019, p.102).

Dividido em três partes, o *Malleus Maleficarum* fala sobre a Figura do Diabo, com seus poderes obscuros e sua ligação com a bruxaria “Das três condições necessárias para a bruxaria: O diabo, a bruxa e a permissão de Deus todo-poderoso”; Na segunda parte “Dos métodos pelos quais se infligem os malefícios e de que modo podem ser curados”, é abordado como os inquisidores podem reconhecer a bruxaria no cotidiano, dando enfoque na doença de crianças, problemas nas colheitas e impotência sexual masculina; A terceira parte “Que trata das medidas judiciais no tribunal eclesiástico e no civil a serem tomadas contra as bruxas e também contra todos os hereges” discorre sobre os métodos dos julgamentos e as sentenças que foram dadas às feiticeiras.

Ao falar sobre o impacto que o *Malleus* teve na sociedade, Broedel (2003, p.6) afirma que os teólogos tinham muito espaço para moldar uma nova categoria de bruxas, algo que, graças ao livro, permitiu que eles fizessem uma ligação entre as feiticeiras e o Diabo. Com essas narrativas, eles misturaram diversos conceitos para definir o que era uma bruxa, criando uma concepção sobre o assunto um pouco mais sofisticada, mas que funcionava justamente por permitir que os leitores validassem suas próprias crenças sobre o assunto.

O autor continua dizendo que no *Malleus* havia um compilado das diversas noções sobre o que eram as bruxas, mas que dentro de cinco anos após a publicação do livro, a definição dada por Heinrich Kraemer e James Sprenger sobre o que era uma feiticeira já

havia se estabilizado, sendo largamente aceita pela população. Broedel afirma acreditar que isso aconteceu graças a um consenso entre o que estava no livro e o que as pessoas viam nas acusadas, no entanto, acontece que as bruxas vistas no “mundo real” eram parecidas com as que apareciam no *Malleus*, uma vez que a obra já havia moldado a percepção dessa figura pela sociedade.

A simples presença de um guia compreensível e autoritário criou uma certa uniformidade de discurso no subsequente debate sobre bruxaria. Quase imediatamente, autores de dissertações sobre bruxas começaram a fazer referências a Institoris e Sprenger como autoridades aceitas no assunto” (Idem, Ibidem, p.8, tradução nossa).

Além disso, a popularização dos livros ajudou a reforçar a crença de que as mulheres eram mais propícias a praticarem bruxaria: “O sexismo era explícito. As mulheres, declara o *Malleus* com a pretensão de o demonstrar e justificar plenamente, tem maiores possibilidades de praticar a bruxaria porque são mais frágeis, mais estúpidas, supersticiosas e sensuais” (ALEXANDER; RUSSELL, 2019, p. 88). Sendo a misoginia da época, inclusive, um dos fatores para o sucesso do livro: “A poderosa influência do *Malleus* foi devida, em grande parte à sua ressonância com a tradição dualista e misógina, profundamente arraigada ao cristianismo” (Idem, Ibidem, p.146).

Essa diabolização da mulher está presente o tempo todo no *Malleus*, que se sustenta em diversas passagens da Bíblia para apontar a predisposição das mulheres para com a bruxaria, argumentando até mesmo que a criação de Eva através da costela de Adão era um indício da natureza imperfeita e fraca das mulheres.

Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela curva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é um animal imperfeito, sempre decepçiona e mente (KRAMER; SPRENGER 2015, p 42).

A relação entre o mito criação de Eva e o suposto desvio de caráter das mulheres não era a única argumentação dos autores da obra que também tinham uma visão extremamente negativa sobre a sexualidade das mulheres. Como Barstow (1995, p.32) diz: "Tidas em toda parte como sexualmente insaciáveis e fracas de caráter, as mulheres eram consideradas vulneráveis às seduções do Demônio".

Assim sendo, como Nogueira (1995, p.19) defende, a construção da iconografia da bruxa aconteceu através de três pontos: A elaboração clerical da demonologia, a demonização da mulher, e o pânico da ameaça do Diabo e do Juízo Final que estava presente desde o final da Idade Média.

O impacto do *Malleus* na população foi tão grande que ele chegou até mesmo a influenciar os processos judiciais de casos de bruxaria, servindo como uma espécie de guia, aconselhando como o inquisidor poderia e deveria agir, conforme aponta Clark, ao falar um pouco mais sobre as torturas empregadas na busca por uma confissão:

A aplicação de ferros em brasa, os testes para ver se as bruxas conseguiam dizer o Pai Nosso ou o Credo corretamente ou se vertiam lágrimas, inclusive espetá-las com agulhas para ver se elas sangravam, foram todas outras formas de suplício e indicam o 'reencantamento' da justiça em casos de bruxaria. Mas a tortura também poderia assumir esse caráter. Nalgumas áreas católicas da Alemanha, a tomada de decisões judiciais em casos de bruxaria dependia, em parte, da visão de que a tortura era uma ocasião para revelações da vontade divina. Interrogatórios de bruxas submetidas à tortura assumiam, frequentemente, a forma de duelos judiciais entre o magistrado devoto e satã, em que, seguindo o conselho dado no *Malleus Maleficarum*, objetos sagrados eram usados como armas de exorcismo e os suspeitos (como os endemoninhados contemporâneos) bebiam água benta para se fortificar (2006, p.734).

Alexander e Russell (2019, p. 105) ressaltam que após a publicação do *Malleus Maleficarum*, os crentes conseguiram vencer os céticos no debate erudito sobre a existência das bruxas - uma visão que continuou sendo válida por até dois séculos após o lançamento do livro -, mas que outras publicações ajudaram nisso, como os folhetos que falavam especificamente de bruxaria diabólica, alimentando o medo da população. Os autores, no então, são diretos ao afirmar que foi a obra que deflagrou a caça às bruxas: “publicado originalmente em 1486, o *Malleus* foi reimpresso com frequência, granjeou imensa popularidade e ajudou a desencadear a caça às bruxas” (Idem, Ibidem, p. 147).

Le Goff, concorda com isso, definindo o livro como o principal orquestrador da caça às bruxas, especialmente por descrever a figura de bruxa em cenários facilmente de serem imaginados na iconografia, como era o caso dos Sabás:

A obra que orquestraria essa perseguição das bruxas foi o *Malleus Maleficarum*, isto é, o Martelo das Feiticeiras, de dois inquisidores dominicanos [...]. Os dois autores situam o combate contra as feiticeiras numa visão dramática e apaixonada de sua época. Eles veem tomadas de desordens de todo o tipo, em particular de desordens sexuais, e em posse de um diabo desacorrentado. O martelo das bruxas é um produto e um instrumento do que

Jean Delumeau chamou de “cristianismo do medo”. No interior dessa nova intolerância, a crença aterrorizada numa alucinante prática de bruxaria, o Sabat, introduziu uma nota tão espetacular porque inspirava facilmente a iconografia. Uma Europa da perseguição às bruxas, uma Europa do Sabat tinha nascido (LE GOFF, 2006, p. 235).

Como ressalta Broedel, ainda que outros materiais literários sobre o tema tivessem sido publicados, como os panfletos apontados anteriormente, todas essas discussões acerca da bruxa diabólica começaram com a publicação do *Malleus*:

O *Malleus* foi um ponto de partida para o discurso sobre bruxaria, uma posição graficamente ilustrada por coleções de texto demonológicos que começaram a ser produzidas em 1580. Esses textos eram normalmente coleções de diversas fontes oriundas de uma variedade de períodos, mas tudo começou com o *Malleus* (BROEDEL, 2003, p.9, tradução nossa).

Considerações Finais

Mesmo que a crença nas bruxas já existisse na Europa, havendo inclusive debates e pregações contra essas práticas, foi só após o século XV que a figura das feiticeiras adquiriu um teor herético, com sua associação ao Diabo. Por mais que a luta contra as bruxas comece com a bula papal de Inocêncio VIII, foi o *Malleus Maleficarum* que popularizou essa ideia ao apresentar um manual inflamado mostrando um perfil grotesco das feiticeiras e seus perigos para a sociedade.

Dessa forma, como diversos autores afirmam, o livro teve um grande impacto na sociedade, influenciando o debate entre as autoridades e os intelectuais, servindo de manual a ser seguido pelos inquisidores - com dicas e técnicas que eles poderiam seguir na identificação de bruxas e na busca da confissão -, e ajudando a disseminar o medo das feiticeiras na população.

É preciso reconhecer que o livro não esteve sozinho neste processo. Afinal, a crença nas bruxas e todo o sexismo já eram vigentes na época, mas é impossível negar a importância que ele teve nesse ponto. Afinal, mesmo que houvessem outras publicações sobre o assunto, como os panfletos que eram distribuídos em pregações - ora aconselhando a população a tomar cuidado com pessoas que poderiam ser bruxas, ora reforçando a ideia de bruxaria diabólica e o medo da sociedade -, foi o *Malleus* que se

tornou extremamente popular e relevante, ganhando diversas reimpressões e continuando relevante nas discussões sobre bruxas mesmo séculos depois de sua publicação.

Portanto, levando em conta como o *Malleus Maleficarum* moldou a visão da população sobre as bruxas, agora heréticas, grotescas, diabólicas e ainda mais perigosas, é possível apontar que o livro foi essencial para estimular a cultura da Caça às Bruxas, com alguns autores como Le Goff, Broedel e Alexander e Russel, apontando inclusive que o livro foi o principal responsável para deflagrar esse período tão sombrio da história da humanidade.

Referências Bibliográficas

ALEXANDER, Brooks; RUSSELL, Jeffrey B. **História da Bruxaria**. 2º edição. São Paulo, Aleph, 2019.

BARSTOW, Anne Llewcllyn. **Chacina de Feiticeiras: A Revisão Histórica da Caça às Bruxas na Europa**. 1º edição. Rio de Janeiro, José Olympio, 1995.

BROEDEL, Hans Peter. **The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief**. 1º edição, Manchester, Reino Unido, 2003.

CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios: A Idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna**. 1º Edição. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras**. 1º edição. Rio de Janeiro, Best Bolso, 2015.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. 4º edição. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 235

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Nascimento da bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes**. São Paulo: Imaginário, 1995

STUMPF, Ida Regina C. Pesquisa bibliográfica. In: DUARTE, Jorge, BARROS, Antonio. **Método e Técnicas de Pesquisa em Comunicação** 2º Edição. São Paulo, Atlas, 2012. p 51-61.

THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**. 1º Edição. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

QUANDO UM VOCÁBULO É SINÔNIMO DE *IDENTIDADE NACIONAL*:

Primeiros estudos para a história do conceito de *brasilidade*

RUOCCO, Andrea Ramon¹³²

Resumo: A proveniência da palavra *brasilidade* parece remeter à primeira metade do século XX e não são poucos os trabalhos acadêmicos, incluindo trabalhos em história, que perpassam o vocábulo ao se debruçarem sobre produções culturais do período. Em grande parte dos casos, essa *brasilidade* apresenta emaranhados de significados, em outras, opera como um termo alternativo para “identidade brasileira” ou “identidade nacional”. Mas o que seria essa *brasilidade*? Pouquíssimas pesquisas admitem que sua significação não é alva. Se partirmos da ideia de “identidade brasileira”, caímos em outras grandes questões: de que identidade e de que brasileiro estamos falando? Assim, o objetivo principal desta comunicação é expor algumas considerações derivadas de minha pesquisa de doutorado em andamento, denominada *Os usos de “brasilidade” ou a história de um conceito identitário*, que se propõe a perscrutar os diversos usos, significações do vocábulo (que contribuem ou contribuíram para o engendramento do conceito de *brasilidade* em tempos distintos), mapeando, portando, os “tecidos” que se propuseram a distinguir o sentido de *brasilidade*, identificando a existência de estereótipos e de formas discursivas e a existência de narrativas identitárias específicas intrínsecas a esses usos para, então, reconhecer quais as formulações e/ou figurações de Brasil operantes. Nesses primeiros estudos, trago alguns usos atuais do termo – comprovando a urgência de uma história do conceito – e algumas hipóteses diante de um corpus documental imbricado com sua emergência, a saber: periódicos paulistas e cariocas publicados entre as décadas de 1920 e 1940.

Palavras-chave: Brasilidade; Identidade; Nacionalismo; Modernismo; História dos Conceitos.

Introdução

Cabe aqui iniciarmos atentando o leitor para o título deste trabalho, “Quando um vocábulo é sinônimo de *identidade nacional*: primeiros estudos para a história do conceito de *brasilidade*”, pois ele revela, de antemão, a natureza deste texto e da comunicação realizada na XXXV Semana de História da UNESP/Assis, ou melhor, revela o estado em que a pesquisa, com a qual relaciona-se, encontra-se: uma pesquisa de doutorado inconclusa e com mais questões que respostas.

¹³² Doutoranda em História e Cultura Social pelo Programa de Pós-graduação em História da UNESP/Campus Franca e mestre pela mesma instituição.

Neste texto, apresentamos alguns apontamentos acerca do “problema” da pesquisa e sua pertinência, bem como algumas elucidações do que denominamos como “os usos de *brasilidade* ou a história de um conceito identitário”.

Objetivos

O objetivo geral da pesquisa de doutorado, em sua totalidade, é perscrutar os diversos usos, significações e tramas, na construção do conceito de *brasilidade* em tempos distintos. Para tanto, desdobram-se alguns objetivos específicos como: realizar o levantamento de fontes (primárias) que colocaram em pauta a criação do vocábulo, almejando identificar o debate, as tramas relativas à sua construção semântica; mapear os “tecidos” que discutem o sentido de *brasilidade*; e selecionar aqueles mais significativos para análise, considerando a pluralidade de usos como um dos principais fatores de seleção. Abrangemos aqui parte destes objetivos específicos, lançando ao leitor as primeiras hipóteses que guiarão a futura tese.

Referencial Teórico

Em *Brasilidade Revolucionária: um século de cultura e política*, publicado em 2010, Marcelo Ridenti dedica o primeiro parágrafo da introdução a uma tentativa de dispor esta *brasilidade*. Expõe ao leitor que sua significação é difícil de ser verbalizada e recorre ao dicionário *Aurélio* para uma melhor definição: “a propriedade distintiva do brasileiro e do Brasil” (RIDENTI, 2010, p. 9). Adentrando o texto, comenta que seria possível, inclusive, encontrar “elementos de brasilidade ao menos desde o século XIX” (RIDENTI, 2010, p. 9), mas, que teria sido a partir dos anos 1930 que ela teria se desenvolvido no pensamento social brasileiro, nas artes, em políticas de estado e na vida cotidiana.

Por meio da análise da atuação do jornalista Everardo Dias (1883-1966)¹³³, e depois partindo para produções de artistas e intelectuais comunistas no auge da Guerra Fria, é possível verificar que o uso efetivo do termo nesta obra pode ser condensado em:

¹³³ Importante nome do movimento operário e da greve geral de 1917.

figurações de Brasil sob o viés de um grupo específico – intelectuais e artistas ditos “de esquerda”.

No livro *Em busca da brasilidade: teatro brasileiro na Primeira República* (BRAGA, 2003), Cláudia Braga recupera a discussão do início de século XX que buscava responder o que poderia ser considerado um teatro “genuinamente” brasileiro, independente dos modelos europeus, que, para a pesquisadora, emerge como uma necessidade na e com a República. *Brasilidade*, nessa pesquisa, é senão a questão nacional – uma medida de “nacionalismo” nas construções estéticas e linguagens artísticas.

Do mesmo modo, em *A brasilidade modernista: sua dimensão filosófica*¹³⁴ de Eduardo Jardim (2016), o vocábulo liga-se a uma produção cultural e artística específica, no entanto, uma produção pouco posterior: a produção dita modernista. Para análise destes artistas modernistas, Jardim divide o movimento em dois grandes momentos, o primeiro – de 1917 a 1924 – cuja preocupação, sobretudo, dava-se com uma questão formal das artes, e, após este período, o momento em que a “questão da brasilidade”¹³⁵ estaria propriamente colocada. Para Jardim,

[...] a **vocação nacionalista** do modernismo que se manifesta *grosso modo* a partir de 1924 é o ponto de chegada de uma linha de indagações sobre o ingresso da produção artística brasileira na ordem da modernidade. E que, ao ser colocada em toda a sua complexidade, a **questão da brasilidade** possibilitou, da parte daqueles que defendiam o projeto modernizador, a própria definição do conceito de modernidade para o caso brasileiro (JARDIM, 1988, p. 222. Grifo nosso).

Desta maneira, a *brasilidade* prefigura em paralelo com termos como *modernidade*, *nacionalismo*, e uma proposta de universalismo dotado de preocupações relativas ao papel que o Brasil deveria ocupar no cenário internacional.

O último exemplo intitula-se *A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade, e políticas de imigração* (LESSER, 2015), onde *brasilidade* mais uma vez é equiparada à ideia de identidade nacional ou identidade brasileira. Lesser apresenta a

¹³⁴ O livro citado é uma versão revisada e atualizada de 2016 da dissertação de Eduardo Jardim defendida em 1976 e que foi publicada pela primeira vez em livro em 1978. O artigo citado a seguir deriva-se do mesmo trabalho.

¹³⁵ Sentença repetida por inúmeras vezes no decorrer do livro juntamente com “problemática da brasilidade”.

construção da identidade do brasileiro contemporâneo, do que seria este “ser brasileiro”, como uma construção forjada na relação com a imigração e os sujeitos imigrantes. Fator significativo é que o vocábulo *brasilidade* não opera propriamente no estudo deste autor, mas foi uma escolha da tradução, portanto, uma demanda da publicação brasileira.

Em suma, estas quatro publicações, que escolhemos justamente como exemplos por trazerem o termo *brasilidade* prontamente em seus títulos, demonstram que cada obra trouxe esta *brasilidade* em um emaranhado de significados. Entretanto, estas obras apresentam pontos de encontro para além da simples adoção de um termo “nebuloso”: todas as obras, de alguma maneira, versam sobre a identidade nacional; todas condensam seus estudos em um recorte temporal aproximado, e ainda, com exceção de Jeffrey Lesser, todas as obras trazem, como objetos de estudo, produções culturais, em especial, artísticas e, por fim, é possível enxergarmos o uso de *brasilidade* como termo alternativo para *nacionalismo* e para *identidade nacional*. Como atenta Koselleck:

Um conceito [...] para poder ser um conceito, deve manter-se polissêmico. Embora o conceito seja também associado à palavra, ele é mais do que uma palavra: uma palavra se torna um conceito se a totalidade das circunstâncias político-sociais e empíricas, nas quais e para as quais esta palavra é usada, se agrega a ela (2006, p. 109).

Assim, por meio desta pequena amostragem, podemos concluir que o vocábulo é um conceito operante nas ciências humanas, e se ainda considerarmos que estes não são os únicos livros que trazem a palavra *brasilidade* em seus títulos, e, contabilizarmos as inúmeras teses, dissertações e artigos que destacam o termo, podemos afirmar que é um termo operante e amplamente assimilado nas ciências humanas. Entretanto, não há trabalho específico, de fôlego, acerca do conceito e pouquíssimas pesquisas admitem que sua significação não é alva.

Tal afirmação não parte somente do levantamento realizado neste primeiro ano de pesquisa, mas, de uma pesquisa anterior, como explicitaremos a seguir.

Metodologia e Desenvolvimento

José Pereira da Graça Aranha nasceu em Recife e viveu entre 1868 e 1931; foi um homem de letras, diplomata, que perpassou propostas estéticas diferentes para

expressar e experimentar formulações de Brasil e é comumente reconhecido como um pré-modernista. Ao realizarmos a pesquisa *As formulações de nação na trajetória de Graça Aranha* (RUOCCO, 2017) constatamos que a presença de *brasilidade* nos estudos sobre as obras de Aranha, em grande parte das vezes, servia como um fator para legitimar o autor como um precursor de um movimento “maior”. Em outras palavras, recorrentemente, as análises da historiografia literária mediam a aproximação e o distanciamento de Graça Aranha dos modernistas por um “grau de *brasilidade*”; em alguns casos, este “grau de *brasilidade*” operava como medida qualitativa, como no caso do artigo de José Fortunado Fernandes (2011): *Ópera Malazarte: a brasilidade no pensamento modernista de Graça Aranha e Lorenzo Fernández*.

Na contramão da bibliografia, para falar daquilo que identificamos como a terceira formulação de Brasil, optamos por um vocábulo do próprio autor: “nacionalismo”. Isto porque José Pereira da Graça Aranha ensaiava sobre estética e arte, e, ao tematizar o papel da arte e do artista, sobretudo na construção da nação, referindo-se a suas próprias produções ou de outros que lhe eram contemporâneos, utilizava-se dos termos *nacionalismo*, *criações brasileiras*, *criações nacionais*, e não *brasilidade*. Além disso, em outra formulação presente na trajetória do autor, a *latinidade*, havíamos adotado a mesma dinâmica.

No caso deste outro conceito, além de Graça Aranha adotar o próprio termo, o autor chegou a proferir conferências e escrever artigos em defesa da *latinidade*, como uma forma da nação brasileira superar e destacar-se no mundo pós-guerra.

Sendo uma preocupação do autor em conceituar a *latinidade* para seus leitores, era extremamente necessário que compreendêssemos o conceito e os usos do termo operados por Aranha. Os estudos de Pierre Rivas (2005) como “Gênese da idéia geopolítica moderna de latinidade e função no campo das relações intelectuais entre a França e mundo luso-brasileiro” e “História da idéia geopolítica de latinidade” e, especialmente, o artigo “Variação lexical e performance semântica de um conceito político: latinidade, ideia latina e romanidade” de Virgínia Camilotti¹³⁶ (2012), alinhados com os escritos de Koselleck, foram importantíssimos para um primeiro exercício em

¹³⁶ A Profa. Dra. Virgínia Célia Camilotti é orientadora da pesquisa supracitada de doutorado que se encontra em andamento.

direção a uma História dos Conceitos, pois forneceram ferramentas, por exemplo, para a compreensão de que a ideia de “romanidade” podia alinhar-se à “latinidade” e mesmo ferramentas para contestar a ideia de “lusso-brasilidade” que a pesquisadora Lúcia Guimarães entendia como a proposta principal da *Revista Atlantida*, revista em que Aranha trabalhou como diretor/editor e publicou artigos.

Deste exercício, duas conclusões em relação a *latinidade* foram transpostas como conjecturas para este início da investigação acerca da *brasilidade*: primeiramente, que significados podem ser forjados antes mesmos da existência de seus léxicos correspondentes, ou seja, léxicos e significados podem separar-se no tempo, ou ainda, um conceito pode emergir antes mesmo do vocábulo, e em segundo lugar, que alguns conceitos podem apresentar variações lexicais, ou seja, um mesmo conceito para vocábulos diferentes.

Além disso, já na pesquisa de mestrado pudemos perceber que o problema do conceito *brasilidade* abarcaria dois agrupamentos documentais distintos que não poderiam ser negligenciados, e que foram, por conseguinte, assimilados desde o pré-projeto de pesquisa: textos recentes com usos deste vocábulo, sobretudo das ciências humanas que se ocupam de uma produção cultural na qual Aranha se inseria (neste sentido, as referências bibliográficas que tocam a *brasilidade* têm se configurado por sua dupla faceta, exercendo dupla função na pesquisa: aporte teórico e fonte/documento para análise futura) e, por meio dos próprios escritos do Aranha e de outros homens de letra com os quais dialogava, focalizando a emergência do vocábulo.

Quanto àquilo que referimos como um segundo grande grupo de documentos, sobre a tal proveniência do termo, optamos por explorar, primeiramente, os periódicos da primeira metade do século XX, sobretudo de 1920 a 1940. Isto porque, ao pesquisarmos o verbete *brasilidade* por década entre os periódicos da *Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional*, encontramos o seguinte panorama: entre os anos de 1900 a 1909 não há nenhuma ocorrência, ou seja, nenhuma aparição da palavra; o mesmo acontece entre 1910 e 1919. Entre 1920 e 1929 encontramos 1539 ocorrências; entre 1930 e 1939 este número subiu para 11.607, e, entre 1940 e 1949 este número se manteve em mais de onze mil citações, decaindo para pouco mais de três mil ocorrências na década

seguinte¹³⁷.

Entre os jornais que mais citaram a palavra *brasilidade* estão o *Correio Paulistano* (SP, 1920-1942¹³⁸), *O Paiz* (RJ, 1920-1934) e *O Jornal* (RJ, 1919-1974)¹³⁹. Destes jornais, é importante destacarmos o *Correio Paulistano*, por ser o primeiro a ter a *brasilidade* como um termo constante em seus artigos.

Estes dados nos levam a outras hipóteses: a primazia de jornais cariocas, provavelmente, devido a uma imprensa mais ativa neste período no Rio – com mais jornais em circulação; é possível dizer que o vocábulo emerge na imprensa no início da década de 1920¹⁴⁰; e que o conceito foi lançado na imprensa, enquanto uma pauta necessária à discussão, sob uma movimentação: deslocando-se primeiramente de São Paulo para o Rio de Janeiro.

Um dos fatores que colaboram para esta consideração preliminar é o fato do termo ter sido adotado por vários artistas que reivindicavam o movimento modernista como um movimento de “brilhantismo” paulista, mas que também pregavam uma proposta modernizadora pela valorização do nacional e propunham a recriação deste “nacional” apontando São Paulo como um modelo de nação (VELLOSO, 1993).

Dois textos de Cassiano Ricardo Leite, que trazem algumas das primeiras citações do termo *brasilidade* no *Correio Paulistano* seguem neste sentido, chamando os paulistas à “brasilidade”: “O individualismo dos ‘novos’” e “O espírito do momento e da pátria, na poesia brasileira”, respectivamente, publicados em 11 de agosto e 5 de setembro de

¹³⁷ Para dizermos ao certo a porcentagem do aumento da recorrência destas menções ao termo *brasilidade*, é necessário considerar outras variáveis. Se colocarmos o número de páginas digitalizadas em relação às ocorrências, embora o maior número de citações se concentre na década de 1930, sendo o acervo da década de 1940 menor, temos na verdade uma assiduidade maior da palavra nas publicações da década de 1940. Enquanto na década de 1930 temos a cada 416,74 páginas uma menção à *brasilidade*, na década de 1940 temos uma citação a cada 382,37 páginas. O *Correio Paulistano*, que encerra suas atividades em 1942, proporcionalmente, tem uma assiduidade maior da palavra nas publicações dos dois anos em que se manteve aberto na década de 1940, sendo uma menção a cada 29,96 páginas e na década anterior, uma menção a cada 59,91 páginas.

¹³⁸ Informação de local e período de atividade. Alguns jornais desta lista tiveram interrupções nas tiragens, havendo anos sem publicação.

¹³⁹ Seguidos do Diário Nacional: A democracia em Marcha (SP, 1927-1932), Gazeta de Notícias (RJ, 1875-1942), Jornal do Brasil (RJ, 1891-atual); A Manhã (RJ, 1925-1929); A.B.C.: Política, Actualidades, Questões Sociaes, Letras e Artes (RJ, 1915-1934); Diário de Pernambuco (PE, 1825-atual); Correio da Manhã (RJ, 1901-1974); Diário Carioca (RJ) (1928-1965); A Noite (RJ, 1911-1964) e o Jornal do Commercio (RJ, 1827-2016).

¹⁴⁰ Respectivamente: 1920 (Edição 20552); 1921 (Edição 13438); 1921 (Edição 00574); 1927 (Edição 00136); 1922 (Edição 00025); 1920 (Edição 00313); 1926 (Edição 00032); 1920 (Edição 00276); 1922 (Edição 00013); 1920 (Edição 07888); 1928 (Edição 00080); 1922 (Edição 03672); 1923 (Edição 00252).

1925. Um mês depois, o periódico convidava seus leitores para uma conferência sobre o tema a ser realizada no Automóvel Club por Guilherme de Almeida.

Tanto Cassiano Ricardo quanto Guilherme de Almeida estiveram ligados ao *verde-amarelismo*, sendo Cassiano um dos fundadores do *movimento-manifesto*, que se desenrolará, com Plínio Salgado, outro fundador, no *integralismo*¹⁴¹.

Inclusive, por algumas incursões pela revista *Careta*, em uma publicação de anos mais tarde, já na década de 1950, encontramos a denúncia que a palavra faria parte do “caudilho italiano”¹⁴². Portanto, não podemos excluir um paralelo entre *brasilidade/italianidade*, termo amplamente utilizado pela Itália nacionalista e fascista. Sendo esta uma das possíveis inspirações da adoção e preferência pelo sufixo “dade”.

Considerações Finais

Destarte, para pensar estes documentos, para entender em quais condições e sob quais disputas emerge este vocábulo, os escritos de Foucault têm sido cruciais. É em “Nietzsche, a Genealogia e a História” que podemos extrair a ideia de proveniência em contraposição à ideia de origem, que advém de uma proposta genealógica da história no trato conceito/tempo. Citamos um trecho:

atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”, não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. [...]. O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, o disparate (FOUCAULT, 1984, p. 18).

Para tanto, para “conjurar a quimera da origem” é preciso reconhecer que os “acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas” não se referem a reinos, batalhas ou tratados

mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um **vocábulo retomado e voltado contra seus utilizadores**, uma dominação que se

¹⁴¹ A “Ação Integralista Brasileira”, popularmente conhecida como “integralismo”, foi um movimento político fundado em 1932 e extinto em 1937. É comumente identificado como ultranacionalista, de extrema-direita e de inspiração fascista.

¹⁴² Sobre esta questão específica da oposição crítica da revista *Careta* ao governo de Getúlio Vargas, ver a dissertação de Sheila do Nascimento Garcia orientada pela Profa. Tania Regina de Luca (GARCIA, 2005).

enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada mascarada (FOUCAULT, 1984, p. 28. Grifo nosso).

Para concluir sobre a adoção deste *método*, utilizamos a própria analogia da árvore genealógica: a proveniência do conceito é um tronco que desemboca em inúmeros galhos. A origem é senão origens, plurais, ramificações cujo alcance só pode ser estabelecido na profundidade da pesquisa.

Em outras palavras, tanto Koselleck, quanto Foucault, em suas diferenças, auxiliam a pensar este objeto, pois evidenciam que as disputas por vocábulos/conceitos são disputas mais profundas. Neste sentido, mapear os “tecidos” que discutem o sentido de *brasilidade* é mapear disputas. É adentrar os discursos que comportam propostas diferentes de Brasil.

Referências Bibliográficas

BRAGA, Cláudia. **Em busca da brasilidade**: teatro brasileiro na Primeira República. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: FAPEMIG; Brasília: CNPq, 2003. 122p.

CAMILOTTI, Virginia Celia. Variação lexical e performance semântica de um conceito político: latinidade, ideia latina e romanidade. In: CESAROLI, Josianne. NAXARA, Marcia (orgs.). **Tramas do político**: linguagens, formas, jogos. Uberlândia: EDUFU, 2012. p.45-70.

Correio Paulistano. 14 out. 1925. Ed. 22350.

FERNANDES, José Fortunato. Ópera Malazarte: a brasilidade no pensamento modernista de Graça Aranha e Lorenzo Fernández. In: **Revista Brasileira de Música**: Programa de pós-graduação em música da UFRJ. Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 311-328, jul./dez. 2011.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. 4 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GARCIA, Sheila do Nascimento. **Revista Careta**: um estudo sobre humor visual no Estado Novo (1937-1945). Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Assis, 2005.

GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. A luso-brasilidade e o projeto da Revista Atlântida. In: **Cultura** [Online], v.26, 2009, posto online no dia 16 set. 2013. Disponível em: <<http://cultura.revues.org/381>>.

JARDIM, Eduardo. **Brasilidade modernista**: sua dimensão filosófica. Edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ponteiro, 2016. 142 p.

_____. Modernismo revisitado. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 220-238, 1988.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. Uma história dos conceitos. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

LESSER, Jeffrey. **A invenção da brasilidade**: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Revista Careta. 21 nov. 1931. Ed. 1222.

Revista Careta. 19 ago. 1950. Ed. 2199.

RIDENTI, Marcelo. **Brasilidade revolucionária**: um século de cultura e política. São Paulo: Editora Unesp, 2010. 192p.

RIVAS, Pierre. Gênese da idéia geopolítica moderna de latinidade e função no campo das relações intelectuais entre a França e mundo luso-brasileiro. In:_. **Diálogos interculturais**. São Paulo: Hucitec, 2005. p.10-24.

_____. História da idéia geopolítica de latinidade. In:_. **Diálogos interculturais**. São Paulo: Hucitec, 2005. p.25-40.

RUOCCO, Andrea R. **As formulações de nação na trajetória de Graça Aranha**. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Franca, 2017.

VELLOSO, Mônica Pimenta. A brasilidade verde-amarela: nacionalismo e regionalismo paulista. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v.6, n.11, 1993.

_____. A literatura como espelho da nação. In:_. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p.239-263, 1988.

A IMPRENSA NEGRA PAULISTA E OS HOMENS DE COR NA CIDADE DE SÃO PAULO (1915-1937)

SANTOS, Fernando de Oliveira dos¹⁴³

Resumo: O presente ensaio tem por objetivo analisar o papel da Imprensa negra paulista na cidade de São Paulo, bem como o protagonismo dos “homens de cor” a frente desses jornais. Com isso pretende-se abordar as diversas funções desempenhadas por esses periódicos e sua influência no seio da comunidade negra no pós-emancipação. Por um lado, será evidenciado a relevância dos jornais negros enquanto instrumento de luta contra o preconceito e a discriminação. Por outro lado, será destacado sua importância na divulgação da vida social e cultural dos manumitidos. As tensões internas na população negra relacionadas aos padrões de comportamento e moralidade, também serão dimensões enfocadas nesse estudo. O recorte temporal situa-se entre 1915 – quando surgiu o primeiro jornal na capital paulista – e 1937, ano em que as publicações foram proibidas após o advento do Estado Novo. Além dessas fontes primárias, o artigo contará com o embasamento teórico da literatura hodierna acerca do pós-abolição em São Paulo.

Palavras-chave: Imprensa negra paulista; Homens de cor; São Paulo; Pós-abolição.

Introdução

A comunidade negra no pós-abolição – além das diferenças entre homens e mulheres decorrentes das condições de vida e trabalho – também era caracterizada por outras distinções em sua estratificação interna. Em São Paulo, os negros não formavam uma camada social homogênea, tanto no que tange a situação ocupacional, quanto aos padrões de comportamento. Com o fim do escravismo, paulatinamente formou-se uma pequena “elite” no interior da comunidade negra que se diferenciava da maioria dos seus coirmãos, principalmente por conta do domínio da leitura e da escrita.

Esse pequeno segmento alfabetizado organizava e escrevia os periódicos da chamada Imprensa negra. Os negros que atuavam nesses jornais se autodenominavam “homens de cor” e consideravam-se porta-vozes da comunidade negra. Esses periódicos tinham como alvo principal a própria população negra e foram publicados de forma intermitente entre 1915-1963. Nos primórdios da imprensa negra sua principal função era divulgar eventos sociais da comunidade tais como, festas, bailes, casamentos etc.

¹⁴³ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências e Letras UNESP, Campus de Assis, fernandobraudel@hotmail.com

Contudo, mesmo nessa fase inicial, os jornais elaborados pelos homens de cor procuravam aconselhar e educar o negro, visando sua ascensão moral e social. Nesse sentido, pretendiam inculcar ou ao menos difundir um conjunto de regras morais com o intuito de “normatizar” o comportamento dos negros. Além disso, a imprensa negra também denunciava as situações cotidianas de discriminação contra os afrodescendentes.

O objetivo do presente ensaio é dimensionar a relevância desses periódicos para a comunidade negra paulistana, bem como evidenciar o protagonismo dos homens de cor a frente desses jornais.

As origens da imprensa negra paulista

Um dos estudos pioneiros acerca da Imprensa Negra paulista foi elaborado por Roger Bastide (1973), em um artigo publicado ainda na década de 1950, tornando-se mais tarde um dos principais ensaios sobre o tema. Para melhor examinar a trajetória dos jornais negros, o sociólogo definiu uma periodização na qual identifica-se três fases ou períodos distintos: o primeiro, situa-se entre 1915 e 1930; o segundo de 1930 a 1937; e o terceiro após 1945.

Os jornais produzidos pelas várias associações negras eram de pequena tiragem e, por isso, tinham circulação restrita. Diferentemente da “grande imprensa”, não publicavam regularmente e muitos tiveram existência efêmera. Isso se explica pela incipiente estrutura técnica disponível para produção e distribuição, pela falta de incentivos governamentais e, sobretudo, pela limitação de recursos. Segundo Bastide, esses periódicos tinham uma existência frágil porque suas publicações eram direcionadas primordialmente a uma classe pobre que não dispunha de verbas para mantê-los (1973, p. 129). Por conta disso, os jornais eram sustentados com os recursos do próprio grupo, sendo boa parte deles vendida nos bailes dançantes.

Outro aspecto importante destacado pelo sociólogo é que os organizadores dessa imprensa eram, em geral, membros de uma “classe média” negra. Esse pequeno segmento era formado por professores, advogados, jornalistas, revisores tipográficos, etc. Para Bastide, por terem conquistado uma ascensão social emergindo da “classe baixa”, essa pequena elite estava apta a representar os anseios de toda comunidade negra, pois

conheciam bem as necessidades dos negros e as agruras que enfrentavam. Assim, “[...] tomou consciência do que não é ainda muito claro ou muito sentido pelos seus irmãos de nível baixo, tornou-se eco de toda uma classe de cor” (BASTIDE, 1973, p.130).

Já Miriam Nicolau Ferrara (1986) na esteira de Roger Bastide, ampliou a investigação sobre a imprensa negra paulista. Em sua dissertação de mestrado, a historiadora esquadrinhou novos periódicos e estabeleceu uma nova periodização (1915-1963) em relação à que foi definida por Roger Bastide. Para caracterizar com mais precisão as especificidades dos jornais ao longo dessas quase 5 décadas, a autora dividiu, de forma esquemática, essa produção em três períodos: 1º (1915 a 1923); 2º (1924 a 1937); 3º (1945 a 1963).

Os jornais do primeiro período, em linhas gerais, podem ser definidos como um veículo de comunicação, cuja intenção primordial é divulgar pequenas notas sobre festas religiosas, casamentos, quermesses falecimentos, mexericos, etc. Segundo Nicolau Ferrara, nessa fase os artigos reivindicatórios e de apelo à conscientização foram inexpressivos. No decorrer dessa trajetória, porém, tal função seria incorporada nos periódicos.

A fundação do jornal *O Clarim da Alvorada* por José Correia Leite e Jaime de Aguiar em 1924 representou para a historiadora um momento de inflexão. Nesse período o caráter combativo da imprensa negra desenvolveu-se e acentuou-se. A Frente Negra Brasileira (1931), um partido político, surge nessa conjuntura e cria em 1933 o periódico *A Voz da Raça*, que tornou-se seu órgão oficial. Segundo Ferrara, desde então verifica-se a passagem da reivindicação jornalística à reivindicação política. Com a instauração do Estado Novo em 1937, esse 2º ciclo da imprensa negra é coercitivamente encerrado.

Por fim, o terceiro período é inaugurado em 1945 com a redemocratização do país. Nesse contexto destaca-se o jornal *Alvorada*, órgão oficial da *Associação do Negro Brasileiro* e também, a reorganização da *Frente Negra Brasileira*. De acordo com a historiadora “O 3º período encerra-se em 1963 porque neste ano a imprensa negra sofre uma paralisação para rearticular-se por volta dos anos 70; porém, com características diferentes dos jornais das décadas anteriores” (FERRARA, 1986, p.45).

Os homens de cor e a atuação na imprensa negra

Conforme salientamos, mesmo na fase inicial, os jornais elaborados pelos “homens de cor” procuravam aconselhar e educar o negro, visando sua ascensão moral e social. Nesse sentido, pretendiam difundir um conjunto de padrões morais com o intuito de “normatizar” o comportamento dos negros. Segundo Flávio Gomes (2005, p.37), “Essa missão, ao mesmo didática e redentora, determinou um certo distanciamento entre produtores e leitores. E também entre editores, leitores e aqueles sobre os quais se escrevia”.

No que tange aos valores propalados pelos homens de cor, a educação formal era vista como o principal caminho para conquistar mobilidade social. Outro mote comum aos jornais refere-se as críticas à comportamentos e atitudes considerados reprováveis entre os negros: alcoolismo, vadiagem, prostituição, criminalidade etc. De acordo com Clóvis Moura, “Em quase todas as publicações é visível a preocupação com uma ética puritana capaz de retirar o negro de sua situação de marginalização”. Por conta disso “Os jornais servem, portanto, para indicar, através de regras morais, o comportamento que deveriam seguir os membros da comunidade negra” (1988, p. 205).

Assim, os “homens de cor” eram os negros que escreviam e liam os jornais, frequentavam os clubes e participavam das associações. No geral, eram esses militantes que censuravam os comportamentos considerados desviantes. Por isso eles faziam questão de estabelecer uma distinção entre os “homens de cor”, que adotavam os padrões morais adequados, e os demais negros, que os rejeitavam. Segundo Livia Maria Tiede “A ‘classe homens de cor’, portanto, não tratou qualquer indivíduo de pele escura como seu congênere; todos os ‘homens de cor’ e ‘mulheres de cor’ eram negros, mas nem todas as pessoas negras foram consideradas pertencentes à categoria moral dos homens de cor” (TIEDE, 2006, p.35).

Para essa “elite negra”, a discriminação praticada pelos brancos era motivada por certos comportamentos reprováveis, mesmo estes não sendo exclusivos dos negros. As principais críticas dos homens de cor aos seus coirmãos tinham como alvo a vadiagem, a bebedeira e a prostituição. Naquele contexto, a falta de ocupação e o alcoolismo, ensejavam as perseguições policiais e as prisões arbitrárias dos pobres, principalmente os

negros (TIEDE, 2006, p.35). Por isso, essas práticas eram severamente condenadas pela elite negra, que procurava se distanciar delas, acreditando com isso, eliminar os motivos da histórica discriminação sofrida pelos negros. O jornal¹⁴⁴ *A Liberdade* (1919, p.1) fez uma advertência bastante taxativa à esse respeito: “Já A Liberdade há muito tempo bateu contra nossa raça que quer se vestir muito bem sem querer trabalhar, e trabalho é honra para nós todos e quem saiba viver honradamente”.

Não obstante, é preciso esmiuçar melhor os atributos que caracterizavam os homens de cor, distinguindo esse segmento do restante da população negra. Para Petrônio Domingues a “elite negra”, neste contexto, não se diferenciava pela posse de meios de produção. Nem mesmo a ocupação de cargos como jornalistas, funcionários públicos, técnicos especializados, definiam essencialmente esse grupo. Segundo o historiador, a elite negra possuía três características marcantes. Primeiramente, esse segmento se apresentava como porta-voz político da comunidade negra e os brancos o aceitavam como tal. Segundo, esse grupo era alfabetizado e percebido como culturalmente “evoluído”. E por último, essa elite negra assimilava e reproduzia parte dos valores do “mundo branco” (DOMINGUES, 2004, p. 209). A despeito desse último aspecto, o autor pontua as diferenças de atitude em relação ao estilo de vida dos “brancos”:

O modelo ‘branco’ de educação, etiqueta, cultura, protesto e organização era incorporado, total ou parcialmente, pelos negros da elite. Já os negros da plebe negavam consideravelmente os valores do “mundo branco”, assumindo, muitas vezes, um estilo de vida alternativo, expressado pela prática da resistência cultural (samba, capoeira, macumba e malandragem) e preservação, em certa medida, da visão de mundo ancestral (DOMINGUES, 2004, p. 211).

Entretanto, apesar de os homens de cor repudiarem o estilo de vida da maioria dos negros, demarcando uma diferença em relação aos seus próprios padrões, esses dois grupos não viviam estanques. Segundo Livia Maria Tiede, todos partilhavam os mesmos espaços de moradia, muitas práticas sociais e frequentavam os mesmos locais de sociabilidade. Além disso, enfrentavam igualmente o racismo, a discriminação e as perseguições policiais. Conforme a historiadora “Se houve divisão entre a população negra paulistana pode-se acreditar que ela não tenha sido física, nem econômica ou social.

¹⁴⁴ Os jornais da Imprensa negra paulista utilizados neste artigo estão disponíveis em: <http://biton.uspnet.usp.br/impresanegra/index.php/periodicos/> Acesso em 11/10/2019.

Ela pode ter sido cultural, mas, mesmo assim, não separou negros ‘aburguesados’ de negros ‘desclassificados’” (TIEDE, 2006, p.65).

As denúncias contra a discriminação no mercado de trabalho

Apesar de não ser uma de suas funções primordiais neste contexto, os jornais negros também denunciavam a discriminação sofrida pelos libertos no mercado de trabalho.

Como se sabe, após o 13 de maio as possibilidades dos manumitidos assegurarem as condições mínimas para tornarem-se efetivamente cidadãos foram dificultadas, entre outros motivos, pela ausência de assistência do Estado. Aos libertos não foram garantidos o acesso à terras, moradia, emprego, o mínimo de instrução, etc. Segundo José Murilo de Carvalho (2016, p.57), os recém emancipados nos Estados Unidos tiveram muito mais amparo estatal do que seus congêneres brasileiros. Conforme o historiador:

Lá, após a guerra, congregações religiosas e o governo, por meio do Freedmen’s Bureau, fizeram grande esforço para educar os ex-escravos. Em 1870, havia 4325 escolas para libertos, entre as quais uma universidade, a de Howard. Foram também distribuídas terras aos libertos e foi incentivado seu alistamento eleitoral. Muitas dessas conquistas se perderam após o fim da intervenção militar no sul. A luta pelos direitos civis teve que ser retomada 100 anos depois. Mas a semente tinha sido lançada e os princípios orientadores da ação estavam lá (CARVALHO, 2016, p.57).

No Brasil, a assistência social nessa conjuntura era oferecida quase exclusivamente por instituições particulares, como irmandades religiosas e associações de auxílio mútuo. Ainda conforme Carvalho, a própria Constituição de 1891 não exortava o Estado a promover os direitos sociais aos segmentos desfavorecidos, nem mesmo interferir na legislação trabalhista. Nas palavras do historiador, “Não cabia ao Estado promover a assistência social. A Constituição republicana proibia ao governo federal interferir na regulamentação do trabalho. Tal interferência era considerada violação da liberdade do exercício profissional” (CARVALHO, 2016, p. 67).

Além da falta de assistência estatal, os cidadãos negros também foram afetados pela concorrência por trabalho com os imigrantes. Segundo George Andrews, os fazendeiros tinham preferência pelos trabalhadores estrangeiros e pelos trabalhadores nacionais brancos. Em grande medida, por conta disso, os camponeses negros tiveram

que se estabelecer nas regiões cafeeiras menos prósperas e já em fase de decadência, como no Vale do Paraíba. De acordo com Andrews:

No campo, os trabalhadores brancos, que eram em sua quase totalidade imigrantes, rapidamente se concentraram nas regiões mais prósperas do Estado, e nos empregos mais desejáveis nessas regiões. Os trabalhadores negros e caboclos retiraram-se para as partes mais pobres do Estado ou conseguiram os empregos menos rentáveis nas fazendas mais lucrativas (1998, p.110).

Assim, diante de tal situação, da exploração, dos abusos dos proprietários e mesmo da discriminação, muitos ex-escravos decidiram partir para as cidades em busca de melhores auspícios. Contudo, nos centros urbanos, apesar de existirem oportunidades de trabalho mais diversificadas, as dificuldades para se conseguir ocupação e sobrevivência digna se mantiveram. Na cidade de São Paulo, a mesma política tácita de predileção pelos trabalhadores imigrantes restringia o acesso do negro ao mercado de trabalho em vários setores da economia. Ainda conforme Andrews (1998, p.111), em 1893, 72% dos empregados do comércio, 79% dos operários, 81% dos trabalhadores do setor de transporte e 86% dos artesãos eram estrangeiros. Em 1902, 90% dos trabalhadores das indústrias paulistanas eram imigrantes.

Nesse cenário social, para se manter, muitos manumitidos tiveram que ocupar os serviços menos atrativos, pior remunerados, oriundos do setor informal, os chamados subempregos. Regina Pahim Pinto esmiuçando alguns jornais da imprensa negra mostrou que os negros externavam sua indignação, criticando suas condições existenciais. Denunciavam, entre outras situações, a falta de trabalho, mas também quando conseguiam ocupação, os maus-tratos, a falta de moradias, a exploração, os baixos salários etc. Além disso, “Há constantes denúncias também sobre o desamparo em que vivia o idoso, que, embora sem condições, era obrigado a trabalhar para sobreviver” (PINTO, 2013, p.187).

Em um artigo do jornal negro *A Liberdade* a queixa era direcionada à especulação imobiliária e ao custo elevado dos aluguéis em São Paulo:

Quando a miséria bate à porta, a vergonha sahe pela janella. Dizem, e é verdade que os proprietários de casas de aluguel tem especulado com as propriedades as misérias da classe desprotegida da fortuna; e a coisa não é só isso: aumentam o aluguel de 40\$ para 100\$, e assim sucessivamente(...) (1918, p.1).

As lideranças negras desses periódicos, além de denunciarem as agruras vivenciadas pelos libertos, procuravam explicar os motivos dos problemas sociais que enfrentavam. No entanto, o conteúdo dessas explicações entre esses militantes não era consensual. Assim, uma parcela deles procurou eximir o negro da culpa, responsabilizando a escravidão e seus efeitos duradouros. Argumentavam que esse regime de trabalho impediu que os negros tivessem condições dignas de vida, sem acesso a uma formação profissional, educacional e econômica. De acordo com o jornal *O Kosmos*:

Somos viciados, somos incultos, somos atrasados e analphabetos? A culpa não é nossa: interrogae os quatrocentos anos do nosso ferrenho captivo, interrogae o miserável regimen de obscurantismo em que fomos creados, interrogae a lei do atavismo e da hereditariedade. O nosso livro foi a chibata e a nossa escola foi a senzala! (1924, p.2).

Nesta mesma linha argumentativa, outros atribuíam as privações dos afrodescendentes à falta de amparo e proteção do Estado após a abolição. Essa vertente foi defendida no jornal *A Vóz da Raça*:

Depois da Abolição o negro se viu com as pernas e os braços livres, porém lhe faltou a iniciativa, porque esta havia sido tirada pelas correntes mentaes de pessoas que lhes concederam o desenvolvimento necessário ao labor da vida de perspectiva própria(...). Desse modo, ficou o negro se batendo no seu território, nu, sem dinheiro, sem lar e sem o conforto material para sua manutenção (1933, p.1).

Segundo Florestan Fernandes, a exclusão do negro do mercado de trabalho era provocada, menos pelo racismo, do que por sua própria inaptidão ao trabalho livre nos moldes do emergente capitalismo. Para o sociólogo, os efeitos do escravismo permaneceram após a abolição, incapacitando os descendentes de escravos de se apropriarem das disposições e técnicas exigidas pela sociedade industrial. Conforme suas próprias palavras, “Assim, a escravidão atingia o seu antigo agente de trabalho no próprio âmago de sua capacidade de ajustar-se à ordem social associada ao trabalho livre” (FERNANDES, 1965, p.13). Entretanto, esses pressupostos teóricos já foram devidamente revisados e combatidos pela historiografia hodierna.

Conforme Domingues, o racismo antinegro gestado durante o processo da escravidão manteve-se após a abolição e o advento da República. Arraigado no inconsciente coletivo, os sentimentos de superioridade sustentados pela elite branca

colocavam os negros em condições desiguais em todas as esferas da vida social (no acesso à educação, moradia, saúde etc.). Todavia, era na disputa pelas vagas do mercado de trabalho onde essa discriminação se manifestava de forma mais contundente. De acordo com o historiador:

Quando enfocamos a dinâmica de inserção dos trabalhadores na sociedade de classes da Primeira República em São Paulo, aventamos a hipótese de que as práticas discriminatórias e as desigualdades raciais plasmaram o processo de organização do mercado de trabalho livre, gerando o banimento dos negros das velhas relações de trabalho e impedindo-lhes o acesso às novas oportunidades de empregos (DOMINGUES, 2004, p. 106).

Assim, nesta conjuntura delineou-se uma política tácita de preferência racial, beneficiando os adventícios, principalmente os europeus. Vários estigmas presentes no imaginário racista geravam obstáculos aos negros, impossibilitando que disputassem os melhores empregos em condições de igualdade. Em determinadas funções evitava-se com veemência empregar negros, especialmente em serviços de atendimento. Ainda segundo Domingues, “Nas lojas, nos bancos, nos estabelecimentos comerciais, o negro era aceito apenas para realizar os serviços de limpeza. Certos hospitais rigorosamente não admitiam enfermeiras negras” (2004, p.108).

A predileção pelos trabalhadores brancos não era um fenômeno exclusivo da capital, já que estava arraigado no imaginário social. A despeito da discriminação, a comunidade negra ou parte dela, reagia diante dessa situação. Em Campinas o jornal negro *Getulino* denunciava com enorme consternação os critérios racistas para contratar funcionários em uma tecelagem:

É de lamentar que (...) pretende uma fábrica proscrever – proscrever de seu operariado as moças pretas. Lembremos que se – muito honestamente – haverá muita senhora preta que se vista de seda, injusto é proibir-se que as mãos de moças pretas sejam recusadas para os serviços da fiação ou da tecelagem da matéria-prima (GETULINO, 1923, p.1).

Na capital de São Paulo as denúncias a respeito da discriminação também eram corriqueiras nos periódicos da imprensa negra neste contexto. O jornal *Progresso*, externou sua indignação, ao publicar o artigo *A guarda civil e os pretos*, atribuído à Horácio Cunha.

Há muito tempo que os pretos desta capital e do interior, sentiam um pesar em seu coração, pelo motivo de saber que lhes era vedada a entrada nessa corporação de luxo que se chama Guarda Civil. Assim com os corações

dilacerado de dor e com os olhos cobertos de lágrimas, sempre murmurava: Como é triste nascer preto nessa terra! Existe um Deus, e a justiça não há de faltar (PROGRESSO, 1928, p.2).

No ano seguinte, o mesmo periódico em outra publicação, novamente denunciava o preconceito racial e a política de preferência aos trabalhadores brancos. Essa crítica é muito elucidativa, pois evidencia que o negro era rejeitado profissionalmente, mesmo demonstrando aptidões para todas as modalidades de trabalho:

Prefere-se branco. A observação que se vê nos anúncios cria uma onda de desocupados. Entre os sem trabalho, avulta o número de pretos. Aptos são para todo e qualquer serviço, corteses e educados, como a maioria dos escravizados de ontem. E, no entanto, vêem-se na contingência de passar por vagabundos. Negam-lhes trabalho (PROGRESSO, 1929, p.5).

A desvantagem na competição por trabalho afetava os negros de uma maneira tão abrangente, que eram rejeitados até para ocupar serviços menos valorizados e que, historicamente já estavam habituados. A preferência pelas imigrantes europeias anunciada no jornal *A plateia* em 1897 é muito reveladora:

Precisa-se de uma cozinheira e uma copeira, 2 pessoas. Paga-se bem, que seja francesa ou alemã. Rua São João, 138.
Precisa-se de uma boa copeira alemã ou portuguesa, alameda Andradas, nº40.
Precisa-se de uma ama com abundante leite fresco; prefere-se italiana. Tratar-se na avenida Rangel Pestana, nº115, Brás (1897, p. 4).

Assim, verifica-se que a discriminação racial, e não a anomia social dos libertos, foi o fator preponderante para sua marginalização no mercado de trabalho. Os adventícios europeus, além de serem preferencialmente escolhidos em relação ao negro, também eram favorecidos nesta disputa profissional de outras maneiras. De acordo com Domingues (2004, p.119), as possibilidades dos estrangeiros ascenderem socialmente eram bem maiores, considerando que ao contrário dos libertos, os imigrantes “[...] recebiam uma série de facilidades ou incentivos para viabilizar seu próprio empreendimento (doações de lotes de terra, incentivos fiscais, créditos agrícolas, empréstimos bancários, anistia de dívidas, etc.)”.

Essa política tácita de favorecimento possibilitava que, após certo período, os imigrantes conquistassem certa mobilidade social. Muitos tornaram-se patrões e puderam reproduzir as mesmas práticas de discriminação e seletividade racial.

Não obstante, a despeito do processo de exclusão mencionado – é fundamental destacar que de modo geral – os negros se empenharam de diferentes formas para

sobreviverem dignamente. Além dos serviços informais temporários, conforme já referimos, os membros da comunidade negra se engajaram em outros expedientes. Muitos manumitidos escolheram trabalhar no comércio ambulante, vendendo frutas, verduras, pipocas, quitutes, peixes, carvão, etc. Essas modalidades de comércio também eram exercidas por mulheres e crianças negras (DOMINGUES, 2004, p.241).

Por outro, a despeito dos percalços evidenciados, há indícios de que os negros não estavam totalmente excluídos do setor fabril. Segundo a pesquisa de Andrews, realizada em duas importantes indústrias paulistanas, a proporção de negros nessas empresas era expressiva. Na *Jafet*, uma importante tecelagem desse período, entre 1910 e 1935, cerca de 9,3% do quadro de funcionários eram negros. Essa quantia é muito representativa, considerando-se que negros e mestiços compunham menos de 11% da população paulistana nesta época (ANDREWS, 1998, p. 394).

Já na *São Paulo Light*, a mais importante Companhia de energia do período, também empregava-se um número relativamente alto de trabalhadores afrodescendentes. Segundo Andrews (1998, p.158), cerca de 21% dos profissionais da empresa entre 1921 e 1930 eram afro-brasileiros. Esse percentual impressiona, já que negros e mestiços representavam menos de 10% da população paulistana nessa conjuntura.

Não obstante, essas informações não permitem uma generalização a respeito da participação dos negros em todos os segmentos da indústria paulistana. Ademais, as funções desempenhadas pelos afro-brasileiros nessas empresas supracitadas, em geral não eram especializadas, exigindo primordialmente esforço braçal.

Considerações Finais

Nosso intuito neste ensaio foi destacar os papéis e a importância geral da Imprensa Negra paulistana no pós-emancipação. Os vários jornais escritos neste período, mais do que um veículo de divulgação da vida cotidiana dos libertos, tornou-se um valioso instrumento de reivindicação de direitos, conscientização e luta contra a discriminação racial. Conforme Ferrara (1986, p. 25), “É através de sua imprensa que o negro desenvolve uma consciência e solidariedade étnicas”.

Ao mesmo tempo procurou-se evidenciar que os negros não formavam uma camada social homogênea. Existiam diferenças marcantes no que tange as condições existenciais, nível de instrução, inserção profissional, padrões de comportamento, valores, etc. Tanto é assim, que os jornais da imprensa negra eram elaborados pelos “homens de cor”. Essa pequena elite letrada se autoconsiderava a legítima representante dos interesses da população negra em geral. Por conta disso buscava difundir um conjunto de regras e padrões de comportamento com o intuito de “educar” o negro, visando sua ascensão moral e social.

Por fim, nosso escopo foi revelar os percalços gerais que os negros enfrentaram para se inserirem no mercado de trabalho. Décadas depois da abolição, o racismo antinegro havia se mantido no imaginário social, inviabilizando a igualdade de condições na concorrência pelos melhores postos do sistema ocupacional. A política de preferência racial estabelecida no mercado de trabalho provocou o que Domingues (2004, p.150) denominou “desemprego estrutural do negro”. Não obstante, por meio dos diversos jornais que produziram, os libertos denunciaram com veemência tal discriminação, assumindo posição de resistência, mas também procurando conscientizar negros e brancos.

Referências Bibliográficas

ANDREWS, Georg Reid. **Negros e brancos em São Paulo, (1888-1988)**. Tradução: Magda Lopes. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

BASTIDE, Roger. A imprensa negra do Estado de São Paulo. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 22ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

DOMINGUES, Petrônio José. **Uma história não contada: Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição**. São Paulo: Editora Senac, 2004.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. (v.1). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1965.

FERRARA, Miriam Nicolau. **A imprensa negra paulista (1915-1963)**. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

PINTO, Regina Pahim. **O movimento negro em São Paulo**: luta e identidade. Ponta Grossa: Editora UEPG: São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2013,

TIEDE, Livia Maria. **Sob suspeita**: negros, pretos e homens de cor em São Paulo no início do século XX. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 2005.

RELAÇÕES DE PODER NO ESPAÇO SAGRADO:

A elaboração do deus israelita Yahweh

SANTOS, João Batista Ribeiro¹⁴⁵

Resumo: Esta pesquisa tem por objetivo apresentar algumas evidências que demonstram a historicidade da invenção da divindade Yahweh no campo religioso do Israel Norte na Idade do Ferro II. Os nossos indícios históricos localizam-se em Aleppo (Ḥa-la-ab). Divindades portadoras de armas são conhecidas por abundantes inscrições e relevos do antigo Oriente-Próximo, sendo o deus da tempestade Haddu de Aleppo – a nosso ver, o deus matricial – o de maior veneração. Ocorria eventualmente a mudança ou composição de nome, como nas cidades-Estado de Tiro (Ṣūr), onde o Ba‘al é Milqart, e Ugarit, onde Haddu é Haddu-Ba-lu. As culturas religiosas do Levante mantêm associação por divindades desde o terceiro milênio. Baseadas em ’Ēl, o maioral de Ugarit, a translação religiosa operada em Israel Norte projeta Yahweh como “criador dos céus e da terra” (*’l-lywn qnh šmym w’rṣ*), mas para o seu revestimento imagético são realizadas apropriações das armas de Haddu. A associação da divindade com as armas é um arranjo iconográfico de distinção num cosmos de centenas de divindades, esse desenvolvimento transporta a divindade para o quadro das representações simbólicas encenadas nos cortejos reais. Neles, as armas processam a transmissão de poder político e fertilidade para a dinastia. As fontes levam-nos a considerar a convivência de diferentes relações de poder e modos de ser nos contextos da plurirreligiosidade e da multiplicidade de lugares de culto que possibilitaram a elaboração de longo termo da divindade Yahweh.

Palavras-chave: Antigo Israel; espaço sagrado; memória cultural; religião antiga; relações de poder; Yahweh.

Introdução

A religião como um sistema de símbolos em ação, como agente regulador, estabelece poder sobre as concepções vivenciais, ainda que necessite do ser humano para obter uma aparência factual dentro do rito. Rito no sentido de “ação notável” não repetitiva e acabada, como parte do conjunto de funções sociais¹⁴⁶. O guia aos rituais são as inscrições literárias relacionadas às atividades religiosas, os artefatos que documentam as práticas cúlticas e projetam a divindade ou como parte do processo de sacralização do

¹⁴⁵ Docente da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mestre em História Política (História Antiga) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mestre e doutor em Ciências da Religião pela UESP, pós-doutorando em História (História Antiga) na Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (UNESP-Assis).

¹⁴⁶ Em suas “perspectivas teóricas e metodológicas”, Danilo Andrade Tabone (2017) aborda esse tema.

espaço, objetos da evidência material do culto e o próprio lugar pelo qual o sistema simbólico autonomeia-se estabelecendo relação com o sagrado.

No lugar de culto as presenças são *imagines agentes*, mas o lugar é um artefato; a modelagem, que ocorre na sociedade por meio das guerras, no caso da religião, processa-se com a construção dos lugares e é remoldado quando ocorre a sua mutação. As divindades se encontram neles; por serem agentes, os santuários podem ser *lugares de memória* se essas fizerem parte das vivências comunitárias¹⁴⁷. A pesquisa dos espaços sacros, seus artefatos e acontecimentos por eles mediados estão presos às suas fontes relativamente; são, portanto, testemunhas, seu valor é indicativo para as reconstruções que propomos por não se estender à realidade dos acontecimentos, ou da formação do campo religioso do Israel Norte e da origem da sua divindade Yahweh.

É, portanto, justo evocar as tradições culturais nos próprios acontecimentos, porquanto são eles que levam-nos às estruturas da cultura; a reconstrução dos trânsitos e formas de cultura tende a confirmar que a história se repete estruturalmente, onde o vivido se articula. Logicamente, interessam-nos as mudanças, as interações que não cessam sequer nas mutações.

Objetificação dos poderes religiosos

As propriedades religiosas no Levante mantêm associação por divindades desde o terceiro milênio. Em inscrições da cidade-Estado de Ebla, cujo governo obedece a ideologia da elite familiar e das implicações cosmológicas ancestrais, para representante da natureza divina o rei tem diante de si o famoso deus Haddu, ou Hadda/Adad de Aleppo, que nessa cidade tem funções guerreiras, assim como Baal, cujo nome alternativo em seu *Ciclo Canônico* é Hadad/Hadadu. Segundo Anne Porter (2013, p. 219-220), na região oeste e nos entornos de Ebla os lugares sacros de maiores dimensões são dedicados ao deus lunar 'Adabal (Ni-*dakul* ou Ni-*dabal*), deus de Darib.

Por procedimentos de adoção semelhantes, o El de Ugarit é projetado regionalmente como “o benéfico *'Ēl*, o gentil” (*ltpn il dpid*), “criador da terra” (*'l qn*

¹⁴⁷ O lugar de culto é transformado em *lugar de memória* quando necessita ser ativado, retomado por agentes (cf. HARTOG, 2014, p. 165).

arṣ), “ancião de dias” (*ab šnm*); à semelhança de Yahweh, “um deus compassivo e gracioso” (*’l rḥwm whnwn*), “criador dos céus e da terra” (*’l ’lywn qnh šmym w’rṣ*), “ancião de dias” (aramaico: *’tyq ywmyn*)¹⁴⁸. As conexões literárias provêm da Idade do Bronze Antigo com influências das cidades do Alto Eufrates, enquanto a artesanaria das imagens desenvolve-se no Bronze Tardio em Kna’n (hurrita e acádio: *Kinaḫḫu*; noroeste semita e fenício: Kna’n; heb.: *Kəna’an*), nas culturas da costa e do sul da Síria.

A preeminência do deus da tempestade de Aleppo no antigo Oriente-Próximo é evidenciada pelo fato de que, enquanto os deuses da tempestade ou do tempo eram adorados por diferentes nomes em diferentes áreas, templos e santuários em várias cidades eram dedicados especificamente ao deus da tempestade de Aleppo ou Ḫalaba (TÖYRÄÄNVUORI, 2012, p.148-149).

Há registro de que Haddu supera o deus Dagan de Terqa (*Tell ’Ašara*), cidade siro-eufratênia vizinha de Mari, além de fazer parte de sistema religioso na Anatólia e no Mediterrâneo Oriental, ser conectado à caracterização do Yahweh protetor na Bíblia hebraica e a AMAR.UTU (^{giš}tukul *ša* ^dAMAR.UTU), sendo suas armas referidas por vários formatos em narrativas do antigo Oriente-Próximo. As “armas divinas” ou “armas do deus do trovão” (sumério: ^{giš}tukul.meš; acádio: *kakkum rabûm*) tinham uma série de utilidades – eram usadas como oferendas, à frente das guarnições militares, peças divinatórias, garante da presença divina, selos reais e objetos de luxo encontrados no conjunto da joalheria funerária.

As armas mais associadas a Yahweh são a espada (*brx*) e o arco (*tvq*), mencionado com a flecha (*#x*); além destas, a sinédoque *totum pro parte* “arma” (*ylk*), lança (*tynx*, *!wdyk*, *xmr*), martelo (*!yq*), dardo (*xl*v), escudo (*!gm*) picareta (*rqd*) e cetro (*j*bv, *jybrv*)¹⁴⁹. No revestimento imagético do Yahweh guerreiro, as armas de Baal são-lhe associadas: *Be-’li-ra-kab-bi*, o “Ba’al do carro de guerra” de Ugarit é o Yahweh do “carro” e das “nuvens” do Salmos 104.3¹⁵⁰. Na guerra contra o caos, a narração profética

¹⁴⁸ Cf. Êxodo 34.6; Gênesis 14.22; Daniel 7.22. Todas as referências da Bíblia hebraica são da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (ELLIGER; RUDOLPH, 1997). Veja também WALLS, 2016, p. 271.

¹⁴⁹ 1Samuel 7.10; 21.8-9; 31.10; 2Samuel 5.11; 22.14; 2Reis 13.14-20; 19.18; Êxodo 31.5; 35.33; Isaías 30.27-33; 37.19; 54.17; 60.17; 66.14-16; Jeremias 2.27; 23.29; Ezequiel 28.14; Habacuc 2.11,19; Gênesis 9.12-16; Salmos 2.7-9; 18.24; 29.3-5; 89.14, 22, 26; Cântico dos Cânticos 8.6; Jó 26.13. Remetemos à pesquisa de Joanna Töyräänvuori (2012, p. 167-173) e de Othmar Keel (2007, p. 212-236).

¹⁵⁰ John Day (2002, p. 93-94) problematiza o uso de *rkb*, talvez “charrete”.

hebraica faz que o “dragão” ou *rahab/rāhab* seja o Egito¹⁵¹ ou a Assíria (Aššūr)¹⁵², ou ainda a Babilônia (Bāb-ilī)¹⁵³. Há outros ecos do uso das armas na batalha com Yām e o exército egípcio no livro do Êxodo, capítulo 15 (v. 3: “Yhwh ’iš miləḥāmāh” = “Yahweh é um guerreiro”). Em adição, a citação que tem maior relação com esta tradição de cultura religiosa, em 1Samuel 31.10, enuncia a dedicação das armas do benjaminita Saul (século XII!) no templo da ‘Aštārōt, numa destinação direta à dedicação das armas do rei hitita Ḫattušili III (século XIII) igualmente no templo de uma deusa, provavelmente Ištar ou Inanna¹⁵⁴.

Como as estátuas das divindades, as armas de Haddu também eram carregadas em procissão nos festejos religiosos das agendas reais. Essas exposições públicas são mais uma demonstração de que os reis normalmente relacionavam seus êxitos com o agrado do deus aos cultos e aos presentes, artes que decoravam os templos (LEWIS, 2005; TÖYRÄÄNVUORI, 2012; CLANCIER, 2014; HUNDLEY, 2015; MAZZONI, 2016). A nosso ver, os contextos nos quais a divindade participa das políticas reais fazem parte do alargamento da visão de mundo. Nessa nova forma de trato religioso, a parafernália cútica e a divindade estão entre as mercadorias dos comerciantes que cruzam as rotas, incluídas como objetos das empreitadas comerciais¹⁵⁵ – as divindades objetificadas como cultura visual e decorativa.

A associação da divindade com as armas é um arranjo iconográfico de distinção num cosmos de centenas de divindades, mas o desenvolvimento iconográfico transportou a divindade para o quadro das representações simbólicas encenadas nos cortejos reais. Neles as armas processam a transmissão de poder político e fertilidade para a dinastia. O culto ao deus Haddu de Aleppo, capital do reino amurrita de Yamḥad (nome do reino de Ḫa-la-ab na época paleobabilônia, c. 1894–1595), maioral do panteão daquela cidade do norte da Síria, é atestado nos documentos de Ebla em cerca de 2500, em Alalakh e Mari, onde aparece como protetor do rei tanto de Ebla quanto de Mari, e no Tell Afis, onde tem uma montanha piramidal a noroeste da cidade (monte Ṣapānu; heb.: *Ṣāpôn*) e a norte de

¹⁵¹ Isaías 30.7; Ezequiel 29.3-5; 32.2-8.

¹⁵² Isaías 17.12-14.

¹⁵³ Jeremias 51.34; Habacuc 3.8-10, 15.

¹⁵⁴ As nossas buscas tiveram por base inicial a abordagem de Joanna Töyräänvuori (2012, p. 172).

¹⁵⁵ Sobre o comércio de símbolos visuais religiosos, cf. CORNELIUS, 2014.

Ugarit, regularmente carregado em procissão sobre seu touro. Ele é o Ba'al Šāpôn, o Baal da montanha. Nada disso é estranho aos israelitas, pois *šāpôn* em hebraico significa “lugar de vigia”, ou seja, o “lugar alto” da divindade protetora, a montanha.

Joanna Töyräänvuori (2012, p. 154) cita que Naram-Sîn (c. 2254–2218), rei de Akkad, no ato de coroação dele apresenta-se com as armas das divindades EN.LÍL (Enlil), Dagan e Nergal (bab.: ^{md}U.GUR; sumério: ^dNIN-E₂.GAL; bab.: ^dBe-el-te-kal₂-lim). Esses deuses também eram cultuados nas cidades de Ebla e Ugarit. Para J. David Hawkins (2011, p. 35-36), com as derrotas de Aleppo para os exércitos dos reis Hattušili I e Muršili I (séculos XVII–XVI), reis de Ḫatti, Haddu passou por uma espécie de translação pelas novas casas palaciais dos hititas e dos hurritas de Mitani, denominando-o em hitita por *Tarhunna* e em hurrita, mas também anatólio, por *Teššub*, ambos revestidos com as lendas de Haddu.

A partidarização do movimento anticanaanita em Israel Norte ignorou o dinamismo da cultura opondo-a à política; no quadro do sistema reformável de religiões siro-mesopotâmias, os israelitas construíam a sua “religião histórica”. Ao assumir a liderança pela mudança do sistema cosmológico de criação e sustentação da vida e do universo, além da nacionalização ou mutação de um deus criador, os escribas aliados dos sacerdotados superaram os pequenos conflitos bem localizados nos antigos centros de culto, refletidos nas textualizações de ambientes retroprojetados. No entanto, a imageria que as escolas escribais do período colonial persa lança luz como estranha ao antigo Israel compõe o seu meio ambiente sociocultural, impossível de ser ocultada, haja vista os motivos de execração nas narrações hebraicas de fundação.

Neal H. Walls (2016, p. 264-265) lembra que em Ugarit o deus El é “o touro”, objeto de discórdia na representação de Yahweh, num campo que opera já no segundo milênio a hibridização Haddu-Ba'lu na época em que Ba'al foi elevado a patrono divino, a quem pertence a realeza e consequentemente a cidade, copiada pelos israelitas como 'Ēl-Yhwh inclusive quando o associam a protetor guerreiro contra os ataques militares, entronizando-o numa montanha.

Os pequenos reinos vizinhos ao Israel Norte apresentam caracteristicamente uma religião templar baseada num complexo destinado ao culto, cujas encenações ritualísticas e as expressões que dizem respeito ao domínio do divino são transformadas em objetos

cúlticos. Em Moab foram encontrados quatro complexos religiosos. O de Khirbat ‘Ataruz, datado entre o final do Ferro I e início do Ferro II, chamou a atenção pelo fato de a escavação ter revelado uma multicâmara com três salas paralelas, uma variedade de objetos cúlticos, dentre eles jarros decorados com cabeças de touros. Os escavadores atribuem a destruição desse complexo ao rei Meša‘ que, em seu lugar, construiu uma vila (STEINER, 2014, p. 775). A importância do deus moabita pode ser medida pela deferência que mereceu no documento monumental desse mesmo rei, ele é mencionado doze vezes e lhe são dedicados em evento processional os símbolos da vitória, a parafernália cúltica apreendida da divindade israelita dentre os despojos da guerra – demonstração de dupla vitória de Kamāš, sobre Israel Norte e sobre a divindade Yahweh.

A crise das religiões ocorre quando Baal obtém projeção acima de Yahweh na época do reinado de Ahab. O problema torna-se ideológico, mas não historicamente um problema geográfico: considerando que as divindades são singulares e raramente ligadas a duas capitais diferentes, então os conflitos neste domínio da cultura envolvendo a Samaria e sua corte em contraste com Jerusalém e seu sacerdotal interessam ao domínio do político.

Em função dos interesses diplomáticos, alguns palácios não diferiam dos procedimentos comuns a estamentos não aristocráticos e abrigavam várias divindades¹⁵⁶, como o palácio de Mari, no Bronze Médio, construído no leste da Síria com a designação de *templo-palácio*. Nele, fazia-se conviver com Ištar – a deusa protetora do rei e maioral do panteão palacial, denominada Belet-ekallim (sumério: ^dNIN-E₂.GAL; bab.: ^dBe-el-tekal₂-lim) – outras divindades sem a distinção do gênero. Essa interação que transformou-se em estratégia é apropriada das grandezas sociais que preservavam as culturas de mobilidade nos espaços urbanos.

A conjunção de interesses, embora com diferentes implicações sociais quanto ao tipo de adesão, permitirá que haja a pertença ao patrono (divindade e rei, *vice versa*) e ao espaço (sociedade e templo ou palácio e santuário). Embora seja um reino fundado no testemunho das grandes transformações político-sociais do Bronze Tardio, no Israel

¹⁵⁶ Um dado da pesquisa de Peter Pfälzner (2015, p. 414).

Norte, Yahweh é o criador e representante de ambas as esferas, um morador dos céus¹⁵⁷ segundo as codificações literárias da época do exílio babilônio (697/87–639¹⁵⁸).

Cabe aqui aludir à questão da presença de Yahweh na tradição do “êxodo do Egito” e dos contextos dos “aramitas fugitivos”: os israelitas adotam uma tradição do disco solar, símbolo da soberania no mundo antigo, para ter consigo o seu Deus e suas ações libertadoras (proteção contra os inimigos); essa presença ocorre por meio da máscara (*’ānān*), sendo o *mal’āk* a designação concreta da experiência humana identificada com a ação da divindade. Por outras palavras, como bem expressou Mendenhall (1976, p. 64), é a “glória” (*melammu*) da divindade celeste no mundo humano.

Interações: a elaboração de Yahweh e do campo religioso

Especificamente ligados à religião, aproximamo-nos do conjunto de artefatos descoberto por Mazar e Panitz-Cohen (2007, p. 210-211; 2008) em Tēl Rehōv, numa área com cerca de 6.6 metros a ocidente das colmeias do apiário: uma parafernália de objetos cúlticos dos séculos X e IX. Em meio aos detritos de destruição, foram escavadas duas deusas desnudas e um altar de barro similar aos do Bronze Médio decorado com figuras femininas e relevos leoninos – essa arte pertence ao norte levantino do segundo milênio. Aliás, o altar tem motivos imagéticos assemelhados ao de Tanaak apresentado por Lewis (2005; 2016).

O complexo cúltico comumente chamado de *bāmāh* permaneceu no Tēl Rehōv entre os anos de 950–830, espaço sacro sobre o qual Diana Edelman (2018, p. 91) afirma que “nenhuma determinação da divindade, divindades ou (talvez) ancestrais deificados aos quais foi dedicado pode ser feita a partir do material remanescente *in situ* em sua destruição final em c. 830 AEC”. Há raros indícios, ainda pouco estudados, de culto às flores locais que alimentavam as abelhas ou culto às abelhas, talvez migradas da Anatólia. Mesmo sem a elucidação da identidade do deus cultuado, Mazar e Panitz-Cohen (2008, p. 47) afirmam que “os altares e o santuário da casa de Tel Rehov foram provavelmente

¹⁵⁷ Para as tantas moradias de Yhwh, cf. a tradição nortista em 1Reis 12.25-33.

¹⁵⁸ 639, ano da conquista imperial e publicação do édito do rei aquemênida Kūruš, Ciro II.

usados no culto privado local praticado em casas e oficinas; oferendas foram feitas para o bem-estar pessoal e o sucesso industrial”. Nesta mesma linha de evidências e época, as importantes rotas para o vale do Jordão, acessadas pelos aramitas através do vale da Beqa‘ libanesa para chegarem ao Tel Dan, conectam ao vale de Jezreel e a Samaria. Isso contribuiu na consolidação da diversidade cultural e da multietnicidade dos israelitas no Ferro IIA–B.

No altar tipicamente israelita de Tel Dan, encontrado 3 metros acima do piso e medindo 4.75 x 4.75 metros, realizavam-se banquetes sacrificais; em um compartimento da casamata ocidental do sítio foi encontrado um selo com a impressão do nome ‘*Immadiyaw*, “Yhwh está comigo”, com elemento teofórico tipicamente israelita “-yaw”. Os elementos fenícios no culto de Dan ainda estão por ser completamente estudados, mas já foram postulados¹⁵⁹; por outro lado, o monumento documental encontrado no sítio menciona construções realizadas na época do sírio Adad-‘idrī, o que são confirmadas por elementos arquiteturais. Além disso, foram encontradas “uma tigela com a inscrição *Iḫb[h]y*’, ‘para os açougueiros (ou cozinheiros)’, claramente uma inscrição em aramaico (conforme identificado pelo artigo pós-positivo) e provavelmente cúltico; e duas placas iconográficas encontradas próximo ao complexo do portão que podem exibir influência síria” (GREER, 2017, p. 10).

Jonathan Greer (2017, p. 11-12; cf. também THAREANI, 2016, p. 173, 180, 184-186) concorda que a religião praticada no Tel Dan incorporava objetos de variadas culturas e religiões – israelita, aramita, fenícia, egípcia, e acrescentamos a cultura protocanaanita – e o culto era icônico. O selo ‘*Immadiyaw*, “Yhwh está comigo”, não impossibilita a presença de um templo ao deus da tempestade siro-hitita Hadad ou Haddu-Ba‘lu. Nesse mesmo sentido, a linha 4 do documento monumental de Tel Dan indica que nessa cidade era praticado culto a essa divindade Aleppo. Não obstante, é incontestável a presença cultural fenícia no repertório cerâmico, nomes que indicam etnicização e liderança política local, objetos cúlticos e na arquitetura, num cenário com a presença luwiana. A arqueologia da cultura material fornece testemunhos suficientes para afirmar que a população e os artefatos danitas contêm elementos étnicos diversos, uma hibridização composta por canaanitas, fenícios, sírios e grandezas sociais seminômicas

¹⁵⁹ Cf. THAREANI, 2016; GREER, 2017.

do norte, com forte predomínio das relações aramitas cujo impacto influenciou o modo de ser das cidades vizinhas.

Da memória cultural do norte do Levante, uma estatueta do século XIII da divindade Yahweh ou Yhwh-’Ēl atesta a presença dessa divindade na cultura protoisraelita da cidade de Ḥaṣṣōr. De Gezer, uma miniatura de altar de calcário com datação do século X é representativa da herança cultural do Yhwh-’Ēl do Bronze Tardio (LEWIS, 2005, p. 80). Na Transjordânia, o deus dos moabitas, Kamāš, era venerado em Ammōn, assim como Yahweh o era na cidade moabita de Tēmān, segundo a inscrição de Kuntillet ‘Aḡrūd e textos da Bíblia hebraica. Kamāš também é um deus guerreiro, e sua presença é atestada em Ebla e Mari como Kamiš, segundo Thomas Römer (2017b, p. 386), mas provavelmente não como deus nacional, ou seja, protetor do rei e do povo, como o é em Moab.

A essa hibridização de divindades acrescentemos a mutação de lugar vivencial envolvendo o mesmo deus: Baal de Emar, Baal de Ugarit, Baal de Tiro, Baal de Samaria. Ocorria eventualmente a mudança ou composição de nome, como nas cidades-Estado de Tiro, onde o Baal é Milqart, e Ugarit, onde Haddu é Haddu-Ba’lu.

A iconografia e a imagética das divindades podem ser comprovadas pelas profissões. A especialização da artesanaria teve como aliadas as procissões de imagens no processo de socialização dos objetos cúlticos. Por meio de inscrição, o “Levante oferece apenas sugestões dos artesãos, seu papel e técnica. Nós temos documentado (pelo menos para Ugarit) menção de artesãos especializados, incluindo metalúrgicos (*nsk*), ourives e artesãos do marfim (*nsk ksp*), caldeireiros (*nsk tlt*), escultores e entalhadores (*psl, zadimmu*), gravadores e polidores (*mly*), brocas (*shl*) e especialistas em lápis-lazúli (*qn’uym*)” (LEWIS, 2005, p. 88). Narrações hebraicas antigas aludem a fundições de imagens de divindades em ouro e prata e a construções de altares para ritos cúlticos de algumas das diversas divindades – o moabita Kamāš, o canaanita Mōlek, a fenício-canaanita ‘Aštōret/‘Aštārōt e o ammonita Milkōn – cultuadas pelos israelitas¹⁶⁰.

Lewis (2005, p. 95-97) lembra-nos que “escritores da Bíblia hebraica também sabem que os deuses viajam (*’ēlōhīm ’āšer yēlēkū lēpānēnū*, Êxodo 32.1) e ocasionalmente falam das procissões das divindades”. A isso corroboram duas narrações

¹⁶⁰ Cf. Juízes 17.4; Jeremias 10.3-4; 1Reis 11.5-8.

da inauguração sacerdotal do jovem Samuel. Uma com reelaboração sacerdotal¹⁶¹: “O rapaz ficou servindo [*hanna ‘ar hāyāh māsārēt*] a Yahweh, as faces de Eli [*‘et-pānê ‘Ēlī*], o sacerdote”; outra, mantido o caráter histórico da objetificação divina¹⁶²: “E *Šāmū ‘ēl* servia as faces de Yahweh [*māsārēt ‘et-pānê Yhwh*], jovem cingido de veste sacerdotal de tecido [*na ‘ar hāgûr ‘ēpôd*¹⁶³ *bād*]”. Baseados na significação primária da raiz *šrt* (*māsārēt*) e em testemunhos egípcios, Claus Westermann e Thomas Römer (RÖMER, 2017a, p. 121-122) avaliam que o jovem sacerdote tomava cuidado (“conservava”) de uma estátua (“um objeto concreto”) de Yahweh no santuário de Siloh¹⁶⁴.

A ambientação cotidiana indica a compreensão pública imediata da metáfora rara projetada sobre Yahweh, uma divindade da fertilidade pastoril, transportada para o ambiente próprio do Ba‘al, mas que compartilha do modo de ser da deusa ‘Āšērāh. Relacionados com deuses, os ‘āšērīm esculpidos da oliveira, segundo diversas fontes literárias (RICHELLE, 2018), são objetos de evocação no templo de Milqart de Tiro. As *maššēbôt* e a ‘āšērāh são encontradas em Israel no primeiro milênio e desde o segundo milênio, em Ugarit e Ebla.

As trocas nos ambientes de culturas superam as diferentes naturezas socioétnicas e seguem uma reciprocidade intrínseca. Lester L. Grabbe (2018, p. 176-179) enumera várias trocas recíprocas proporcionadas pela mobilidade das populações. Em Ebla, “o nome Yhwh foi encontrado em tabletes no Tell Mardikh”, a inscrição foi associada à antiga Ebla, por estar em meio a letras do terceiro milênio, e à Bíblia hebraica, em função das transliterações aparentadas (*Mi-kà-il* → *Mi-kà-ia* = *Mikāh* → *Mikāyāhū*).

Em Mari, um considerável número de nomes em textos do início do segundo milênio tem sido interpretado como contendo uma versão de Yahweh: “Ya-aḥ-wi-NA, Ya-wi-NA, Ya-wi-^dIM, Ya-wi-^dDa-gan” (Bíblia hebraica: *hwy*, “ser/estar” em Êxodo 3.14), além das formas verbais *Ya-wi-* e *Ya-aḥ-wi-*. A dificuldade, aludida por Grabbe, de distinguir *h* e *ḥ* (*h*) nos nomes não são suficientes para eliminar as evidências do Yahweh em Mari. De textos ugaríticos, tem-se estudado a interessante hipótese da identificação

¹⁶¹ 1Samuel 2.11.

¹⁶² 1Samuel 2.18.

¹⁶³ O ‘ēpôd é uma das oito vestes sacerdotais.

¹⁶⁴ Para a presença de estátuas divinas entre israelitas e judaítas, cf. também Deuteronômio 4.28; 28.36, 64; 29.16.

do deus Yammu (Yām) com Yahweh, sugerindo que os moradores da importante cidade-Estado de Ugarit tinham conhecimento de Yahweh por associação com a cultura dos Povos do Mar. De Ḥamat, outra cidade síria, evidências textuais do século VIII são mais fortemente atestadas em conexão com a Anatólia: há um líder local chamado Yau-bi'di (^dia-ú-bi-i'-di, ^dia-bi-i'-di), sendo *Ya* a divindade Yahweh.

As atividades nos importantes santuários israelitas confirmam pelos agentes iconográficos e instrumentos estéticos a preeminência do Haddu de Aleppo sobre o migrante Yahweh do Israel Norte:

Se a pluralidade e a diversidade de conjuntos de evidências indicam muitas práticas, crenças e arranjos sociais diferentes, então pode ser que eles não estejam necessariamente relacionados uns aos outros por qualquer tipo de estrutura sobreposta (como a fornecida por uma etnia comum, identidade “nacional” isolada ou o mero fato histórico de estar sujeito ao mesmo poderoso político, por exemplo, um rei que reside em Samaria ou Jerusalém). Se estiver correto, eles não podem constituir um coerente agregado maior como o conceito de “antiga religião israelita” (entendida como uma realidade antiga em oposição a uma construção acadêmica) exigiria. Igualmente plausível, ou mesmo mais provável baseado sobre a suposição de que a religião no sul do Levante foi fragmentada em uma variedade de micro- ou “meio-religiões” locais, é a ideia de rotulá-las em termos étnicos, “nacionais” ou políticos com frequência tem pouco significado e não promoverá nossa compreensão de seu significado histórico dentro de seus grupos de portadores (UEHLINGER, 2015, p. 23-24).

A plurirreligiosidade testemunhada pelas culturas materiais de lugares e objetos traz consigo as heranças imateriais, visíveis por meio das linguagens estéticas. Em adição, temos, portanto, os processos de elaboração ou invenção da divindade Yahweh no antigo Israel.

Considerações Finais

Pelas razões acima explanadas, as concepções de deus do antigo Israel seguem o sistema cosmológico de Estados levantinos, ainda que em algum grau e época os caracteres peculiares tenham sido plasmados como partes dispersas do mesmo *corpus*. A fim de que o culto fosse um evento familiar, mesmo em ambiente público, era importante que a divindade continuasse a ser acessível; talvez os objetos e utensílios projetassem a ideia de Yhwh além do alcance humano, ou seja, sem uma imagem plasmada em forma humana ainda que com lugares prefixados. Ironicamente, a alusão feita por Othmar Keel

(2007, p. 171) de que “nada no mundo – nem rei, nem animal (touro), nem constelação estelar – pode encarnar adequadamente a Yahveh”, leva-o imediatamente a reconhecer que “isto não quer dizer, contudo, que todas as concepções de Yahveh sejam ilegítimas”. Destarte, a apreensão iconográfica sempre foi motivo de intrigas posicionais, inclusive pelos profetas israelitas dos séculos VIII–VII, mas a expressão da experiência divina e a acessibilidade direta de Yahweh fazem com que exista a relação entre a divindade e o povo.

Referências Bibliográficas

CLANCIER, Philippe. Le monde des temples. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). **Les débuts de l'Histoire: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien**. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014, p. 434-438.

CORNELIUS, Izak. “Trading religions” and “visible religion” in the ancient Near East. In: WICK, Peter; RABENS, Volker (Eds.). **Religions and trade: religious formation, transformation and cross-cultural exchange between East and West**. Leiden: E.J. Brill, 2014, p. 141-165.

DAY, John. **Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.

EDELMAN, Diana. Cultic sites and complexes beyond the Jerusalem temple. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (Eds.). **Religious diversity in ancient Israel and Judah**. London: T&T Clark, 2018, p. 82-103. [2010]

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Hrsg.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GRABBE, Lester L. “Many nations will be joined to Yhwh in that day”: the question of Yhwh outside Judah. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (Eds.). **Religious diversity in ancient Israel and Judah**. London: T&T Clark, 2018, p. 175-187 [2010].

GREER, Jonathan S. The cult at Tel Dan: aramean or Israelite? In: BERLEJUNG, Angelika; MAEIR, Aren M.; SCHÜLE, Andreas (Eds.). **Wandering aramaeans – Aramaeans outside Syria: textual and archaeological perspectives**. Leipziger Altorientalistische Studien. Band 5. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017, p. 3-18.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Trad. de Andréa Souza de Menezes et alii. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

HAWKINS, J. David. **The inscriptions of the Aleppo temple**. *Anatolian Studies – Journal of the British Institute at Ankara*, Cambridge, vol. 61, p. 35-54, 2011.

HUNDLEY, Michael B. **Divine presence in ancient Near Eastern temples**. *Religion Compass*, Malden, MA, vol. 9, n. 7, p. 203-215, 2015.

KEEL, Othmar. **La iconografía del antiguo Oriente y el Antiguo Testamento**. Traducción de Andrés Piquer. Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

LEWIS, Theodore J. Syro-palestinian iconography and divine images. In: WALLS, Neal H. (Ed.). **Cult image and divine representation in the ancient Near East**. Boston: American Schools of Oriental Research, 2005, p. 69-107.

LEWIS, Theodore J. Art and iconography: representing yahwistic divinity. In: NIDITCH, Susan (Ed.). **The Wiley Blackwell companion to ancient Israel**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 510-533.

MAZAR, Amiḥai; PANITZ-COHEN, Nava. **It is the land of honey**: beekeeping at Tel Rehov. *Near Eastern Archaeology*, Boston, vol. 70, n. 4, p. 202-219, 2007.

MAZAR, Amiḥai; PANITZ-COHEN, Nava. **To what God? Altars and a house shrine from Tel Rehov puzzle archaeologists**. *Biblical Archaeology Review*, Washington, D.C., vol. 34, n. 4, p. 40-47, 2008.

MAZZONI, Stefania. Identity and multiculturalism in the northern Levant of the 9th–7th century BCE: with a case study on Tell Afis. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). **In search for Aram and Israel**: politics, culture, and identity. *Orientalische Religionen in der Antike*. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 281-304.

MENDENHALL, George E. **The tenth generation**: the origins of the biblical tradition. Baltimore, MD; London: The Johns Hopkins University Press, 1976.

PFÄLZNER, Peter. A house of king and gods: ritual places in syrian palaces. In: **Cult and ritual on the Levantine coast and its impact on the eastern Mediterranean realm**: proceedings of the International Symposium. Beirut 2012. *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises*: BAAL Hors-Série X, 2015, p. 413-442.

PORTER, Anne. **Mobile pastoralism and the formation of Near Eastern civilizations**: weaving together society. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. PORTER, Anne. **Mobile pastoralism and the formation of Near Eastern civilizations**: weaving together society. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

RICHELLE, Matthieu. Arbres sacrés, poteaux cultuels et déesse Ashéra dans l'Israël ancien. In: FILLIOZAT, Pierre-Sylvain (Éd.). **L'arbre en Asie**: Actes du Colloque de la

Société Asiatique – 8-9 décembre 2016. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2018, p. 95-119.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome**. Trad. de Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2017a.

RÖMER, Thomas. L'énigme de 'Ashtar-Kemosh dans la stèle de Mesha. In: FINKELSTEIN, Israel; ROBIN, Christian; RÖMER, Thomas (Eds.). **Alphabets, texts and artifacts in the ancient Near East**. Studies presented to Benjamin Sass. Paris: Van Dieren Éditeur, 2017b, p. 385-394.

STEINER, Margreet L. Moab during the Iron Age II period. In: STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (Eds.). **The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 770-781.

TABONE, Danilo Andrade. O sagrado e a constituição simbólica da cultura material: perspectivas teóricas e metodológicas. In: DIAS, Carolina Kesser Barcellos; SILVA, Semíramis Corsi; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. **Experiências religiosas no mundo antigo**. Curitiba: Prismas, 2017, p. 105-121.

THAREANI, Yifat. Enemy at the gates? The archaeological visibility of the aramaeans at Dan. In: OMER, Sergi; OEMING, Manfred; HULSTER, Izaak J. de (Eds.). **In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity**. Orientalische Religionen in der Antike. Band 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 169-197.

TÖYRÄÄNVUORI, Joanna. **Weapons of the storm God in ancient Near Eastern and biblical traditions**. Studia Orientalia, Helsinki, vol. 112, p. 147-180, 2012.

UEHLINGER, Christoph. Distinctive or diverse? Conceptualizing ancient israelite religion in its Southern levantine setting. In: KNOPPERS, Gary N. et alii (Eds.). **Hebrew Bible and ancient Israel**. Vol. 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, p. 1-24.

WALLS, Neal. The gods of Israel in comparative ancient Near Eastern context. In: NIDITCH, Susan (Ed.). **The Wiley Blackwell companion to ancient Israel**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2016, p. 261-277.

AS REPRESENTAÇÕES DO DIABO E DO MONSTRUOSO NAS CANTIGAS DE SANTA MARIA DE D. ALFONSO X, O SÁBIO

SILVA, Alex Rogério¹⁶⁵

Resumo: Na Idade Média, os monstros e demônios ocuparam um lugar de destaque no imaginário social europeu, representando o diferente, o grotesco e muitas vezes o maligno. Muitos atestavam a sua existência no plano real, como personagens de carne e osso, relatando características físicas, psíquicas e até morais e que chegaram até nós através de documentos das mais diversas tipologias. Atualmente, observamos tais personagens como fruto de um período no qual a sociedade era movida por uma estrutura social a qual incutia tais imagens. No caso dos demônios, bem como do inferno, temos que foi uma construção por parte da Igreja Cristã de maneira a manter o controle sobre as condutas da sociedade, determinando os atos que fariam o homem a ir para tal local após a morte, bem como o que ocorreria àqueles que fossem para o inferno. Os monstros, por sua vez, partem de um pressuposto folclórico, sendo aquele que é tido por diferente devido, geralmente, a sua forma física, distanciando-se do que era tido por perfeito ou natural. Pode-se também fabricar monstros, a partir das diferenças culturais, religiosas e sociais em um determinado espaço e tempo, o que Jeffrey Jerome Cohen considera como um fator importante para a ocorrência de deslocamentos ou extermínios (COHEN, 2000, p. 33). De todo modo, o conceito de monstro, bem como de demônio é bem amplo sofrendo alterações a depender de cada época e localidade. Diante do exposto, o objetivo deste trabalho é uma análise acerca da representação (CHARTIER, 1990) do diabo e do que os homens e mulheres da Idade Média Ibérica consideravam por monstruoso, a partir da imagem feita dos judeus, fazendo uso da literatura do período, notadamente as *Cantigas de Santa Maria* (CSM) de D. Alfonso X, o Sábio, Rei de Castela e Leão. Para isto, analisaremos duas cantigas, a saber: a CSM nº 47, que trata da representação do diabo na literatura e consequentemente no imaginário medieval e a CSM nº 4, que considera os judeus como monstros, devido suas ações e diferenças no tocante a religiosidade.

Palavras-chave: Representações; Diabo; Monstros; Judeus; *Cantigas de Santa Maria*.

Introdução

Na Idade Média, os monstros e demônios ocuparam um lugar de destaque no imaginário social europeu, representando o diferente, o grotesco e muitas vezes o maligno. Muitos atestavam sua existência no plano real, como personagens de carne e

¹⁶⁵ Licenciado, Bacharel e Mestre em História e Cultura Social pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais (FCHS) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/Franca) e doutorando em Estudos de Literatura (PPGLit) pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Contato: alexsilva@ufscar.br.

osso, relatando características físicas, psíquicas e até morais e que chegaram até nós através de documentos das mais diversas tipologias. Atualmente, observamos tais personagens como fruto de um período em que a sociedade era movida por uma estrutura social na qual incutia tais imagens. No caso dos demônios, bem como o inferno, temos que foi uma construção por parte da Igreja Cristã de maneira a manter o controle sobre as condutas da sociedade, determinando os atos que fariam o homem a ir para tal local após a morte, bem como o que ocorreria àqueles que fossem para o inferno.

Os monstros, por sua vez, partem de um pressuposto folclórico, sendo aquele que é tido por diferente devido, geralmente, a sua forma física, distanciando-se do que era tido por perfeito ou natural. Pode-se também fabricar monstros, partindo das diferenças culturais, religiosas e sociais em um determinado espaço e tempo, o que Jeffrey Jerome Cohen considera como um fator importante para a ocorrência de deslocamentos ou extermínios (2000, p. 33). De todo modo, o conceito de monstro, bem como de demônio é bem amplo dado a cada época e localidade.

Diante do exposto, o objetivo deste trabalho é uma análise acerca da representação do diabo e do que os homens e mulheres da Idade Média Ibérica consideravam por monstruoso, a partir da imagem feita dos judeus, fazendo uso da literatura do período, notadamente as *Cantigas de Santa Maria* (CSM) de D. Alfonso X, o Sábio, Rei de Castela e Leão. Para isto, analisaremos duas cantigas, a saber: a CSM nº 47, que trata da representação do diabo na literatura e consequentemente no imaginário medieval e a CSM nº 4, que considera os judeus como monstros, devido suas ações e diferenças com relação à religiosidade.

Monstros e Demônios na Idade Média: algumas considerações

O imaginário acerca dos monstros e demônios, independentemente de qual período histórico, sempre foi muito afluído devido às múltiplas perspectivas de como vislumbrar tais personagens, bem como as relações sociais e de poder existentes. Em cada período era dado um significado a estes seres, ora separados, ora associados e desse modo, representavam um corpo cultural conciso (COHEN, 2000, p. 26). Perante o exposto,

teceremos algumas considerações acerca dos monstros e demônios na Idade Média de maneira a perceber como o homem medieval imaginava tais figuras.

- **A noção de monstruosidade na Idade Média**

[...] Los monstruos son cosas que aparecen fuera del curso de la Naturaleza (y que, en la mayoría de los casos, constituyen signos de alguna desgracia que há de ocurrir), como una criatura que nace con un solo brazo, otra que tenga dos cabeças y otros miembros al margen de lo ordinario (PARÉ, 1987, p. 21).

Com base no excerto acima de Ambroise Paré podemos ter uma ideia de como era conceituado o termo “monstro”, como tudo aquilo que foge da norma preestabelecida da natureza corporal, ou seja, o que é diferente na forma corpórea dos seres, segundo postulado do senso comum (KAPPLER, 1994, p. 291).

Paré salienta que são inúmeras as causas para a existência dos monstros:

[...] La primera es la gloria de Dios. La segunda, su cólera. Tercera, la cantidad excesiva de semen. Cuarta, su cantidad insuficiente. Quinta, la imaginación. Sexta, la estrechez o reducido tamaño de la matriz. Séptima, el modo inadecuado de sentarse de la madre, que, al hallarse encinta, há permanecido demasiado tiempo sentada con los muslos cruzados u oprimidos contra el vientre. Octava, por caída, o golpes asestados contra el vientre de la madre, hallándose ésta esperando un niño. Novena, debido a enfermedades hereditárias o accidentales. Décima, por podredumbre o corrupción del semen, Undécima, por confusión o mezcla de semen. Duodécima, debido a engaño de los malvados mendigos intinerantes. Y decimotercera, por los demônios o diablos (1987, p. 22)

Todas estas causas seriam, segundo o autor, meios para justificar a existência dos monstros, partindo da ideia da “deformação” de um determinado ser que, em tese, deveria nascer naturalmente, sem nenhum tipo de anomalia. Nesse sentido, um monstro pode ser considerado como uma manifestação da desordem no espaço e, portanto, um ser imperfeito por natureza (KAPPLER, 1994, p. 308-309).

Contudo, os monstros e, conseqüentemente, seus corpos são um construto social que revela os pontos mais intrínsecos da natureza e da essência humana, e, ao mesmo tempo, estão ligados às relações sociais e históricas de uma dada comunidade, circunscrita em um espaço físico e tempo. Lidar com o culturalmente diferente também pode criar aberrações que geram conseqüências que podem tomar proporções caóticas. A título de exemplo, Jeffrey Jerome Cohen salienta que:

[...] Na Idade Média, os judeus foram acusados de crimes que iam desde trazer a pessoa até sangrar as crianças cristãs para fazer as comidas do *Pessach*. Os nazistas alemães simplesmente levaram essas antigas tradições de ódio ao extremo, inventando uma solução final que diferia das perseguições anteriores apenas por sua eficiência tecnológica. Nesse sentido, a diferença política, religiosa e ideológica são catalisadoras para a representação monstruosa no nível micro na exata medida em que a alteridade cultural o é no nível macro (COHEN, 2000, p. 34).

Diante disso, temos que os monstros nascem de um conceito de deformação física, biológica, diferenciando-se do naturalmente perfeito, mas que, com as relações sociais e conflitos entre comunidades e culturas, tais seres podem vir a ser construídos de modo a estigmatizar e buscar a destruição do outro. Nesse sentido, os monstros são uma construção social para uma determinada situação a ser solucionada e que busca uma uniformidade cultural, ideológica, religiosa, etc.

- **Os Demônios na Idade Média**

As figuras do diabo e dos demônios na Idade Média nasceram da figura da entidade que tentou Adão e Eva no paraíso celeste, fazendo com que eles caíssem no chamado “Pecado Original”. Ele é o ser que tenta ao máximo os cristãos para que caiam em desvios para levá-los para o inferno, agindo de todas as formas possíveis, o que demonstra ser uma figura astuta e com o objetivo certo de desencaminhar as almas de modo a obter o maior número de almas possível.

Nesse sentido, ele se configura como um inimigo de todo cristão, claro que em uma mentalidade fruto da doutrinação cristã do lugar do diabo e do inferno no imaginário medieval. As representações do diabo são muito discretas na arte cristã primitiva, durante o primeiro milênio cristão, não levando tão a sério a imagem deste personagem, tido pelo livro do Apocalipse como o “príncipe desse mundo” (DELUMEAU, 2018, p. 411).

Segundo Jérôme Baschet, com relação à forma física dos demônios na Idade Média:

[...] Os relatos medievais estão cheios de manifestações do Diabo em forma animal (serpente, dragão, mosca, vespa, pássaro negro, gato...). No extremo oposto, o Tentador pode usurpar uma aparência totalmente humana, em particular a de uma mulher sedutora ou de um belo jovem, inclusive a de um santo. Nada é impossível para o Diabo, nem mesmo tomar os traços do arcanjo Gabriel, da Virgem ou de Cristo. Entre estes dois extremos, situa-se a imagem

dominante do Diabo, aquela que melhor revela a sua natureza. Nas aparições relatadas pelos monges, como Raul Glaber (1048) ou Guiberto de Nogent (1115), o Diabo assume aparência humana, mas inquietante: é pequeno e feio, macilento e corcunda, vestido de modo sórdido, às vezes “negro como um etíope (BASCHET, 2002, p. 322).

Contudo, devemos levar em consideração que tais imagens são elementos formadores de uma imagem “folclórica” do Diabo, partindo do imaginário e das reformulações dos povos germânicos, celtas, mediterrânicos, eslavos, escandinavos que, em contato com a religião cristã, adaptaram a imagem de Satã, devido às vivências cotidianas e experiências vividas, ou seja, “[...] nascidos de práticas e de tradições tornadas inconscientes, em contraste com uma religião popular cristã mais coerente, mais deliberada, mais consciente” (MINOIS, 2003, p. 49).

No século XI, a imagem do demônio recebeu uma iconografia específica, diante da chamada “primeira explosão diabólica” (DELUMEAU, 1990, p. 239), e que assumiu um lugar decisivo no imaginário social até o final da Idade Média (e porque não dizer até os dias atuais?), e assim “[...] seu corpo conserva uma silhueta antropomórfica, mas essa forma feita por Deus “à sua imagem” é pervertida, tornada monstruosa pela deformidade e pelo acréscimo de características animais (goela, presas, chifres, orelhas pontudas, asas de morcego, e a partir do século XIII, cauda, corpo peludo e garras de ave.)” (BASCHET, 2002, p. 322). De todo modo, a imagem sobre-humana do demônio é uma propaganda construída pela Igreja e difundida pelos escritores em suas obras e pelos eclesiásticos em seus sermões, na busca pelo controle das consciências da população.

A insistência por parte da Igreja em associar o demônio ao inferno aumentaria irã aumentar, chegando ao ápice no século XIV, ocasião da invasão demoníaca que vigoraria até o século XVII e que Alain Boureau trouxe luz em seu estudo, que remonta os anos de 1280 e 1330, momento em que a Igreja colocou-se a refletir sobre a demonologia¹⁶⁶.

Nesse sentido, Robert Muchembled salienta que,

[...] A invenção do Diabo e do Inferno com base em um modelo radicalmente original não é simplesmente um fenômeno religioso de grande importância. Ela marca o nascimento de uma concepção unificadora, compartilhada pelo papado e pelos grandes reinos, mesmo quando estes poderes dão provas de uma forte concorrência entre si, visando, cada um, a monopolizar os benefícios em provento próprio [...] A figura do diabo adquiriu, de fato, importância

¹⁶⁶ BOUREAU, Alain. **Satã Herético: o nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

crescente a partir do século XIII. Mas as ideias não têm maior força se não seguem a evolução das sociedades. Lúcido cresce no momento mesmo em que a Europa procura maior coerência religiosa e inventa novos sistemas políticos, preludiando o movimento que vai projetá-la para fora de si, na conquista do mundo, no século XV (MUCHEMBLED, 2001, p. 18; 31).

Com fundamento em Muchembled, percebemos que a Igreja e os Estados, ao incutirem nas populações o medo do demônio, bem como uma imagem negativa do inferno, buscavam um controle da sociedade e de vigilância das consciências, colocando todos aqueles que desviavam das normas preestabelecidas em um medo psicológico e um *status* de que iriam para o inferno e que sofreriam por toda a eternidade, devido seus atos. Desse modo, ao disseminar tais ideias, a Igreja buscava a obediência religiosa, consolidando a ordem social e fazendo uso de uma moral rigorosa.

Em síntese, com relação aos monstros e demônios no final da Idade Média, segundo Claude Kappler,

[...] As noções de monstruoso e demoníaco estão estreitamente ligadas no fim da Idade Média que, para representar as forças do Mal, não é mais indispensável passar por formas monstruosas. A interpenetração das duas noções é progressiva no Tempo e apresenta variantes numa mesma época. É mais completa no século XV do que nos anteriores, mas a Idade Média continua promovendo a coexistência de representações diversas em que a dosagem dos dois elementos nunca é a mesma. É preciso admitir que, se o século XV produziu tantos monstros extravagantes e luxuriantes, foi porque nisso encontrava mais *prazer* do que o necessário! (1994, p. 359).

Cantigas de Santa Maria (CSM): um “monumento” da cultura e imaginário medieval

Conforme dito anteriormente, diversas imagens acerca do monstruoso e do demônio foram criadas de maneira a expressar o imaginário social de um dado período histórico e em certa localidade. Mas que obras chegaram até a contemporaneidade e que relatam tais representações? Segundo Claude Kappler, com relação à Idade Média,

[...] O *corpus* é enorme: engloba obras de cosmografia, tratados didáticos, como os de Solino ou Isidoro; tratados de história natural, como o famoso *Physiologus* que ensejou inúmeras versões e revivências do século II ao XV, em grande número de línguas (entre as quais armênio, árabe e etíope...); “*Súmulas*” enciclopédicas como as de Alberto Magno, Vicente de Beauvais, Tomás de Cantimpré (ou de Brabante), Robert Bacon, Bartholomeus Anglicus; “*Sumulas*” teológicas, como a de Tomás de Aquino, ou poéticas e filosóficas, como a de Dante; Crônicas; textos literários... (KAPPLER, 1994, p. 300-301).

À face do exposto, para que seja viável a realização da análise acerca das representações do diabo e do monstruoso, limitamos nosso *corpus* à obra poética medieval intitulada *Cantigas de Santa Maria*, de D. Alfonso X, o Sábio, rei de Castela e Leão.

As *Cantigas de Santa Maria* são tidas por muitos especialistas, como a obra mais conhecida de D. Alfonso X¹⁶⁷. A função social da obra poética é descrever as intervenções de Santa Maria diante dos atos pecaminosos dos homens. Por meio destas narrativas, além da intervenção mariana, são apresentados modelos moralizantes de conduta, apontando a opção pelo caminho cristão como o caminho do bem e para a salvação da alma.

Elas foram compostas no *scriptorium*¹⁶⁸ do rei de Castela e Leão, aproximadamente entre os anos de 1270 e 1282, e compõem um importantíssimo conjunto de documentos que marcam de maneira monumental a história e a cultura Ibérica na Idade Média. As composições são acompanhadas de iluminuras e notações musicais, sendo reconhecidas, atualmente, como uma das obras mais ricas de toda a Idade Média – o que justifica que tenha sido denominada de “a Bíblia estética do século XIII”¹⁶⁹ e a consideração do musicólogo catalão Higinio Anglés que salienta que as *Cantigas de Santa Maria* são “[...] o repertório musical mais importante da Europa no que se refere à lírica medieval”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Obras desenvolvidas na corte de Alfonso X: **Legislativas:** Especulo (1254, 1255, depois de 1276), Fuero Real (1255), Siete Partidas (1276), Setenário; **Históricas:** Primeira Crónica General de España, General Estoria; **Traduções:** Picatrix ou Gayatal-hakim, Lapidário, Libros de Astromagia, Liber Razielis (cabala), Libro de los secretos de la naturaliza, Libro de las formas y de las imágenes, Tetrabiblos ou Liber Quadripartitum (Ptolomeu), Cánones de Al-Battani, Libro Conplido de los indizios de las estrelas, Los quatro libros de la octava esfera y de sus cuarenta y ocho figuras con sus estrelas, Libro de La alcara o seael globo celeste (construção de astrolábio); Libros del saber de astronomia, Tablas astronômicas, Libro de las Cruzes; **Literárias:** Cantigas de Escárnio, Cantigas de Amor, Cantigas de Santa Maria (SILVEIRA, 2013, p. 129).

¹⁶⁸ De acordo com a Profa. Ângela Vaz Leão o *scriptorium* era um “[...] enorme escritório onde [o Rei Sábio] abrigava, sob o seu mecenato, poetas de todo ocidente românico, especialmente da Provença. Mas não só poetas; também desenhistas, miniaturistas, músicos e tradutores várias origens, sem falar dos mestres em todas as artes liberais e também dos sábios de coisas do oriente. Esse conjunto extraordinário de colaboradores do rei Afonso X, formados em três culturas diferentes – a muçulmana, a judaica e a cristã – passou a História com o nome de Escola de tradutores de Toledo” (LEÃO, 1997, p. 28,29).

¹⁶⁹ O termo foi criado por Marcelino Ménendez y Pelayo, no artigo “Las Cantigas Del Rey Sábio” publicado na revista **La Ilustración Española y Americana**, nº 39 em 1895 e reimpresso no livro **Obras completas. Estudios y discursos de crítica histórica y literatura**, volume 1, publicado pela editora CSIC de Madrid no ano de 1941.

¹⁷⁰ ANGLÉS, Higinio. **La Música de las Cantigas de Santa Maria del rey Alfonso El Sábio**, vol. VIII-I. Barcelona: Diputación Provincial, 1958.

O *corpus* das *Cantigas de Santa Maria*¹⁷¹ corresponde a quatro manuscritos de extensão desigual e escritos em galego-português, totalizando 427 cantigas, mas que, descontadas sete repetições, reduzem-se a 420 composições, utilizando o ponto de partida versificatório para o exercício poético, o *zejél*¹⁷². Dois desses manuscritos estão guardados hoje na Biblioteca do Escorial, um deles, embora seja proveniente de Toledo, encontra-se na Biblioteca Nacional de Madrid, e o último está localizado na Biblioteca Nacional de Florença, na Itália.

Esse projeto, de acordo com Manuel Gonzaléz Jiménez, é:

[...] el resultado de uma compleja elaboración. Se admite que la obra se concibió inicialmente como un conjunto de 100 cantigas. A esta primeira colección se añadieron otras 100 cantigas más, y se decidió entonces insertarlas em um códice ricamente miniado. Posteriormente, el número de cantigas se dobló, resultando al final unas 420 (2004, p. 437).

A maior parte das cantigas constitui-se da narrativa, embora sem excluir o viés lírico, dos milagres da Virgem. Outra parte é composta exclusivamente por composições de louvor a Santa Maria. Em traços gerais, as “cantigas de miragre” (cantigas de milagre) são composições que narram intervenções milagrosas da Virgem em favor dos seus devotos ou dos pecadores que a Ela recorriam, e as “cantigas de loor” (cantigas de louvor) são verdadeiros hinos de louvor à Santa Maria, em que há a exaltação das virtudes e beleza da Virgem. Segundo Ângela Vaz Leão, com relação às cantigas de milagre e de louvor:

[...] o milagre é um acontecimento maravilhoso, com toques de fantástico, que se realiza em benefício de alguém, levando o seu beneficiário muitas vezes a conversão religiosa. Do ponto de vista literário, o milagre pode definir-se dentro dos gêneros medievais como uma narrativa curta, em que uma situação de crise se resolve pela intervenção de um santo, em favor de um beneficiário que, após receber a graça, faz muitas vezes o seu agradecimento num santuário dedicado àquele santo. O narrador costuma ser o próprio beneficiário, que faz o relato na primeira pessoa, como nas cantigas em que D. Afonso refere e agradece as curas de suas enfermidades; mas também pode ser uma testemunha

¹⁷¹ Para esta investigação faremos uso da edição crítica de Walter Mettmann, publicada pela Universidade de Coimbra entre 1959 e 1972, distribuídos em quatro volumes, três com os referidos textos e o quarto volume de glossário.

¹⁷² O *zejél* é um tipo de composição poética medieval de origem moçárabe, ou hispano-muçulmana, teria sido criado por Mucáddam ben Muáfa, el Cabri, um poeta andaluz, natural de Cabra, região de Córdoba, entre o final do século IX e o início do século X. Compõe-se o *zejél*, na sua forma canônica, dos seguintes elementos: a) Um refrão ou estribilho que, na maioria dos casos, é um dístico monorrímo e que, como é típico do refrão, se repete após cada estrofe; b) Um número variável de quadras, cujos três primeiros versos rimam entre si, mudando as rimas de estrofe para estrofe, e cujo quarto verso repete a rima do refrão (LEÃO, 2011, p. 27-28).

do fato miraculoso, ou, ainda, um conhecedor que dele teve notícia por leitura ou por ouvir dizer (LEÃO, 2007, p 24-25).

[...] as cantigas de loor, que constituem a parte essencialmente lírica da coletânea. Algumas vezes em discurso direto, mostram sempre o Rei-trovador diante da Virgem Maria, exaltando-lhe as qualidades ou oferecendo-lhe a sua devoção, da mesma forma que, nas iluminuras respectivas, a figura do monarca é presença constante, na mesma postura humilde (LEÃO, 2007, p 28).

As cantigas de milagre predominam sobre as de louvor, numa proporção de nove por um, isto é, a cada grupo de nove cantigas de milagre segue-se uma cantiga de louvor, numerada com uma dezena inteira. No final da obra, porém, aparecem algumas cantigas de festas do calendário cristão, comemorativas de episódios da vida de Santa Maria ou de seu Filho. A estruturação das cantigas obedece, pois, a um ritmo regular, em que as cantigas de louvor ocupam sempre as dezenas, enquanto as de milagre têm números terminados pelas unidades de um a nove, comparando-se esse sistema, aproximadamente, ao de um rosário.

Sabe-se hoje que tal obra é uma compilação de fontes orais e escritas, incluindo-se aí experiências testemunhadas e vividas pelo próprio rei¹⁷³. Sabe-se, também, que algumas das narrativas já apareceram em outros cancioneiros. Entre eles, são conhecidos: *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonçalo de Berceo¹⁷⁴ e *Les Miracles de Nostre Dame*, de Gautier de Coincy¹⁷⁵. Por esse motivo, torna-se difícil afirmar com segurança a autoria de cada cantiga, embora alguns estudiosos afirmem ser possível descobrir, através de uma análise estilística, quais foram as cantigas elaboradas pelo próprio rei D. Afonso X.

Em face disso, as *Cantigas de Santa Maria* são tidas como “monumento” do período medieval ibérico e que representa o imaginário do homem do século XIII com relação à vida social e privada, aos medos, aos anseios, à religiosidade, ao cotidiano, aos conflitos, e que se constitui em uma fonte riquíssima para compreendermos o passado. Nesse sentido, a partir desta obra, realizaremos, através de duas cantigas, uma análise

¹⁷³ LEÃO, Ângela Vaz. **Cantigas autobiográficas de Afonso X, o Sábio**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2016.

¹⁷⁴ Gonçalo de Berceo viveu entre o século XII e o XIII (ignora-se a data exata de seu nascimento e de sua morte) e foi clérigo provavelmente do Mosteiro de San Millán, na região da Rioja, norte de Castela. Escreveu 25 poemas de milagres em castelhano arcaico, precedidos de uma introdução e reunidos na obra *Milagros de Nuestra Señora* (LEÃO, 2007, p. 36).

¹⁷⁵ Gautier de Coincy viveu de 1177 a 1236 e foi prior da antiga Abadia de Saint-Médard, em Vic-sur-Aisme, burgo de Soissons, no nordeste da França. Compôs 60 poemas narrativos em francês antigo, reunidos sob o título de *Les Miracles de Nostre Dame* (LEÃO, 2007, p. 36).

acerca da representação do diabo e do que os homens e mulheres da Idade Média Ibérica consideravam por monstruoso, partindo da imagem feita dos judeus.

A representação dos monstros e demônios nas Cantigas de Santa Maria

Com base na teoria da representação de Roger Chartier, nas considerações sobre o imaginário dos monstros e demônios na Idade Média e as *Cantigas de Santa Maria*, realizaremos a análise de duas cantigas: a CSM nº 47, que trata da representação do diabo na literatura medieval, e a CSM nº 4, que considera os judeus como monstros, devido suas ações e diferenças no tocante a religiosidade.

A seguir, reproduziremos a cantiga nº 47 na íntegra e a partir dela realizaremos as análises, de maneira a perceber como o diabo foi representado.

Cantiga nº 47: Virgen Santa María guarda-nos, se te praz

Esta é como Santa María guardou o monge, que o démo quis espantar por lo fazer perder.

*Virgen Santa María,
guarda-nos, se te praz,
da gran sabedoría
que eno démo jaz.*

Ca ele noit' e día | punna de nos meter
per que façamos érro, | porque a Déus perder
ajamo-lo teu Fillo, | que quis por nós sofrer
na cruz paxôn e mórte, | que ouvéssemos paz.
Virgen Santa Maria...

E destó, méus amigos, | vos quér' óra contar
un miragre fremoso, | de que fix méu cantar,
como Santa María | foi un monge guardar
da tentaçôn do démo, | a que do ben despraz.
Virgen Santa Maria...

Este monj' ordinnado | éra, segund' oý,
muit', e mui ben sa orden | tiínna, com'
aprendí;
mas o démo arteiro | o contorvou assí
que o fez na adega | beber do v' assaz.
Virgen Santa Maria...

Pero beved' estava | muit', o monge quis s' ir
dereit' aa eigreja; | mas o dém' a sair
en figura de touro | o foi, polo ferir
con séus cornos merjudos, | ben como touro
faz.
Virgen Santa Maria...

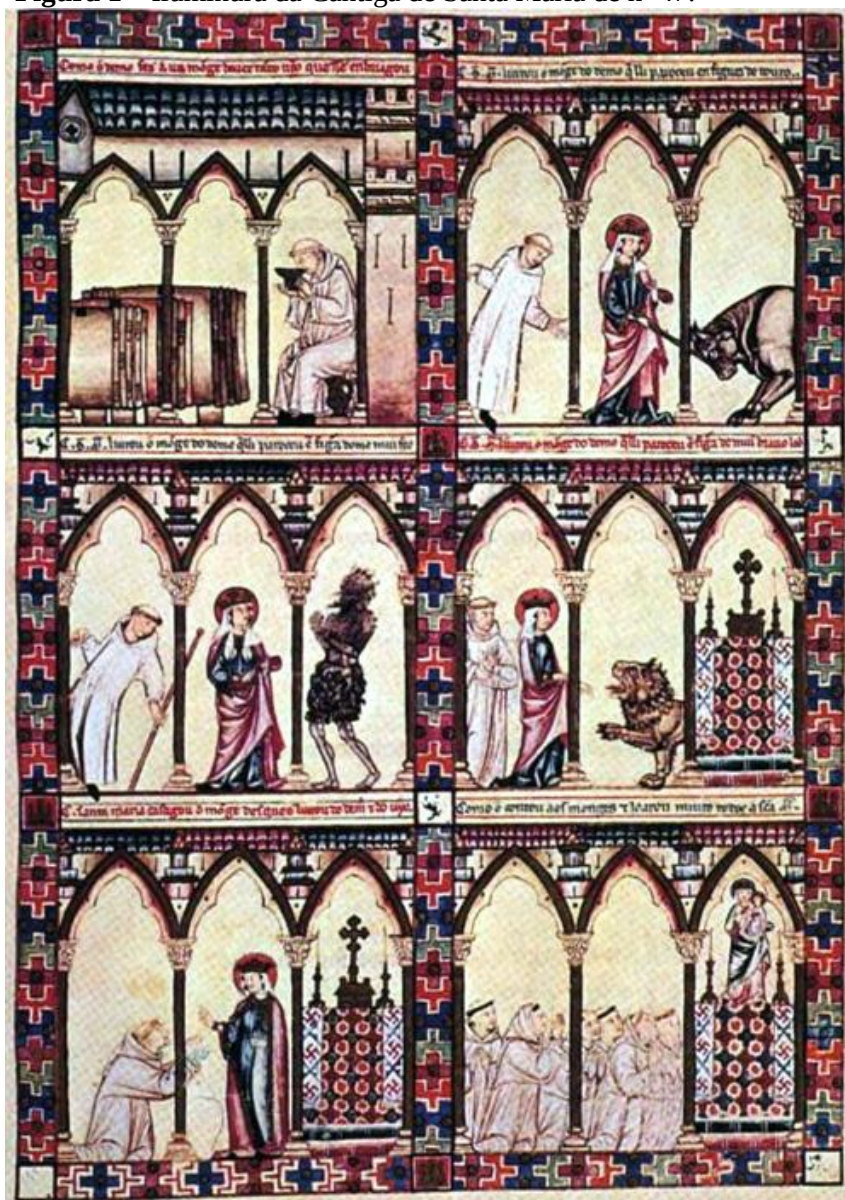
Quand' esto viu o monge, | fèramên s'
espantou
e a Santa María | mui de rijo chamou,
que ll' appareceu lógu' e | o tour' ameaçou,
dizendo: «Vai ta vía, | muit' és de mal solaz.»
Virgen Santa Maria...

Pois en figura d' óme | pareceu-ll' outra vez,
longu' e magr' e veloso | e negro come pez;
mas acorreu-lle lógo | a Virgen de bon prez,
dizendo: «Fuge, mao, | mui peor que rapaz.»
Virgen Santa Maria...

Pois entrou na eigreja, | ar pareceu-ll' entôn
o démo en figura | de mui bravo leôn;
mas a Virgen mui santa | déu-lle con un
bastôn,
dizendo: «Tól-t', astroso, | e lógo te desfaz.»
Virgen Santa Maria...

Pois que Santa Maria | o sêu monj' acorreu,
 como vos ei ja dito, | e ll'o medo tolheu
 do démo e do vinno, | con que éra sandeu,
 disse-ll': «Oy mais te guarda | e non sejas malvaz.»
Virgen Santa Maria...

Figura 1 – Iluminura da Cantiga de Santa Maria de nº 47.



Fonte: LEÃO, Ângela Vaz. Cantigas de Santa Maria de Afonso X, O Sábio: Aspectos culturais e literários. São Paulo: Veredas & Cenários, 2007.

A cantiga relata a história de um monge que, em um breve momento desmedido, sucumbiu ao pecado da gula por beber uma grande quantidade de vinho. Com a consumação da falta, ocorreu a aparição do demônio que o tentou de todas as formas,

inclusive atacando-o na tentativa de levá-lo consigo para o inferno. Entretanto, Santa Maria intercedeu pelo monge, protegendo-o das artimanhas do demônio.

No relato percebemos que o demônio transformou-se diversas vezes, nas mais variadas formas físicas, para atingir sua vítima. Neste caso em especial, o demônio, para tentar levar o monge, tomou a forma física de um touro, com grandes chifres e disposto a atacá-lo para que saísse da Igreja onde estava, mas eis que o monge clamou pela intervenção de Santa Maria, que o protegeu do ataque.

Em seguida, o demônio reapareceu em uma figura “humana”, com tais características: “Pois en figura d' óme | pareceu-ll' outra vez, | longu' e magr' e veloso | e negro come pez” (ALFONSO X, 1959, p. 138) , para novamente tentar o monge, mas Santa Maria ficou entre os dois evitando um possível ataque. Não se dando por satisfeito, o demônio ainda se transformou na figura de um “mui bravo leôn”, mas que ao tentar atacar o monge, levou uma pancada de Santa Maria com um bastão, e com isso desistiu de levar o monge consigo.

Com a desistência por parte do demônio, o clérigo ficou muito agradecido pela graça obtida de Santa Maria e contou aos demais monges de sua ordem o ocorrido e todos louvam a imagem da Virgem por mais um milagre realizado.

Esta cantiga é uma das 116 cantigas em que a figura de demônio é evidenciada nas *Cantigas de Santa Maria*. Nela, mostra uma imagem do demônio enquanto ser que tenta ao máximo os cristãos para levá-los para o inferno, agindo de todas as formas possíveis, o que demonstra ser uma figura astuta e com o objetivo certo de desencaminhar as almas, de modo a obter o maior número de almas possível. Nesse sentido, ele se configura como um inimigo de todo cristão, claro que em uma mentalidade fruto da doutrinação cristã do lugar do diabo e do inferno no imaginário medieval.

Com relação às suas características, temos que geralmente o demônio está relacionado com todas as características negativas possíveis e a principal delas trata-se da cor negra, na qual aparece diversas vezes na obra literária. O seu significado, na Idade Média, estava associado ao período noturno, momento onde os temores tomavam corpo devido a pouca visibilidade dos homens e também porque a noite era o seu reino, opondo-se a luz do dia, tida por divina, que se punha sobre a Terra (MUCHEMBLED, 2001, p. 27).

Agora, reproduziremos a cantiga nº 4 na íntegra e a partir dela realizaremos as análises acerca da representação dos judeus enquanto monstros, devido suas ações e diferenças com relação à religiosidade.

Cantiga nº 4: A Madre do que livrou dos leões Daniel

Esta é como Santa Maria guardou ao fillo do judeu que non ardesse, que seu padre deitara no forno.

<i>A Madre do que livrou dos leões Daniel, essa do fogo guardou un meninno d'Irráel.</i>	O judeucinno prazer ouve, ca lle parecia que óstias a comer lles dava Santa María, que viía resprandecer eno altar u siía e enos braços ter séu Fillo Emanuel.	Raquél, sa madre, que ben grand' a séu fillo quería, cuidando sen outra ren que lle no forno ardía, déu grandes vózes porên e ena rúa saía; e aqué a gente ven ao dóo de Raquél.
En Beorges un judéu ouve que fazer sabía vidro, e un fillo séu -ca el ên mais non avía, per quant' end' aprendí éu- ontr' os crischãos liía na escól'; e éra gréu a séu padre Samuél.	<i>A Madre do que livrou...</i>	<i>A Madre do que livrou...</i>
<i>A Madre do que livrou...</i>	Quand' o moç' esta visôn viu, tan muito lle prazía, que por fillar séu quinnôn ant' os outros se metía. Santa María entôn a mão lle porregía, e déu-lle tal comuiôn que foi mais doce ca mél.	Pois soubéron sen mentir o por que ela carpía, foron lóg' o forn' abrir en que o moço jazía, que a Virgen quis guarir como guardou Ananía Déus, séu fill', e sen falir Azarí' e Misaél.
O meninno o mellor leeu que leer podía e d'aprender gran sabor ouve de quanto oía; e por esto tal amor con esses moços collía, con que éra leedor, que ía en séu tropél.	<i>A Madre do que livrou...</i>	<i>A Madre do que livrou...</i>
<i>A Madre do que livrou...</i>	Poi-la comuiôn fillou, lógo dalí se partía e en cas séu padr' entrou como xe fazer soía; e ele lle preguntou que fezéra. El dizia: «A dona me comungou que vi so o chapítel.»	O moço lógo dalí sacaron con alegría e preguntaron-ll' assí se sse d'algún mal sentía. Diss' el: «Non, ca éu cobrí o que a dona cobría que sôbelo altar vi con séu Fillo, bon donzél.»
Porên vos quero contar o que ll' aveo un día de Pascoa, que foi entrar na eigreja, u viía o abad' ant' o altar, e aos moços dand' ía óstias de comungar e ví' en un cález bél.	<i>A Madre do que livrou...</i>	<i>A Madre do que livrou...</i>
<i>A Madre do que livrou...</i>	O padre, quand' est' oiou, creceu-lli tal felonía, que de séu siso saiu; e seu fill' entôn prendía, e u o forn' arder viu metê-o dentr' e choía o forn', e mui mal faliu como traedor cruel.	Por este miragr' atal lóg' a judéa criía, e o meninno sen al o batismo recebia; e o padre, que o mal fezéra per sa folía, déron-ll' entôn mórte qual quis dar a séu fill' Abél.
	<i>A Madre do que livrou...</i>	<i>A Madre do que livrou...</i>

Figura 2 – Iluminura da Cantiga de Santa Maria de nº 4.



Fonte: LEÃO, Ângela Vaz. Cantigas de Santa Maria de Afonso X, O Sábio: Aspectos culturais e literários. São Paulo: Veredas & Cenários, 2007.

A cantiga conta a lenda de um menino judeu, chamado Abel, que frequentava uma escola cristã na cidade de Bourges (Burgos), na França. No dia de Páscoa, ele acompanhou seus colegas à missa e no momento da Eucaristia, enquanto os garotos cristãos comungavam pela mão do sacerdote, o menino teve uma visão. Viu Santa Maria que resplandeceu sobre o altar, distribuindo as hóstias. Admirado com a situação, colocou-se entre os colegas e recebeu a comunhão diretamente das mãos da Virgem Maria.

Após a missa, o menino retornou para casa, chegando mais tarde do que de costume. Ao ser indagado pelo pai, chamado Samuel, o judeuzinho contou-lhe o motivo do atraso. Indignado com a atitude do filho, que a seu ver, representou uma traição à religião hebraica, o pai, que tinha em casa um forno de fabricar vidros, jogou-o na fornalha acesa e trancou a porta.

Desesperada e com medo de perder o filho, Raquel, a mãe, saiu pelas ruas aos gritos pedindo ajuda, atraindo muitas pessoas, que correram até a casa de Samuel. Ao abrirem o forno, a multidão viu Abel intacto entre as chamas. Retiraram-no de lá, sem lesão alguma e o menino revelou aos curiosos espantados como havia sido salvo: aquela mulher que vira sobre o altar o envolveu em seu manto para protegê-lo. Ao final ocorreu, por um lado, o batismo do Abel e a conversão de Raquel ao cristianismo e, por outro lado, o castigo de Samuel, o qual aplicaram, seguindo a cultura judaica, a pena de talião. Desse modo, ele foi lançado ao forno, como fizera com seu filho.

Diante do exposto na cantiga, temos que o pai judeu, consternado com a atitude do filho de comungar, por motivos religiosos, foi capaz de cometer o ato desmedido de lançar ao fogaréu seu próprio filho. Nesse sentido, D. Alfonso X, representou os judeus nas cantigas como ruins por natureza, construindo uma noção negativa desse povo, e que para o período, poderia ser comparado a de um indivíduo monstruoso.

Entretanto, devemos levar em consideração que tais cantigas foram compostas em um momento histórico marcado pelas lutas de Reconquista dos territórios Ibéricos pela cristandade, em detrimento de árabes e posteriormente aos judeus. Desse modo, o elemento cristão tomou uma proporção elevada, de maneira a incutir na população os valores da moral religiosa cristã.

Além disso, para D. Alfonso X, estes relatos de conversão de judeus tinham uma importância significativa, pois o rei intentava tornar-se imperador do Sacro Império Romano-Germânico, e para isto deveria contar com a aprovação do Papa, e este estava preocupado com o grande número de judeus e muçulmanos que habitavam a Península Ibérica. Nesse sentido, ao analisarmos as cantigas que fazem menção aos judeus, percebemos que tais personagens sempre são marginalizados e tomados como o mal, o perverso e o monstruoso, passando a ideia da importância da conversão dos judeus ao

cristianismo, como ocorreu com Abel e Raquel, já que o destino de todo judeu, independentemente de suas ações, seria o de ser condenado ao inferno.

Em face disso, temos que o rei Sábio utilizou de sua obra poética de maneira a incutir no imaginário medieval ibérico uma noção pejorativa do povo judeu, fabricando, de certa forma, um monstro social, partindo das diferenças culturais, religiosas e sociais existentes entre os cristãos e judeus, o que Jeffrey Jerome Cohen considera como um fator importante para a ocorrência de deslocamentos ou extermínios (COHEN, 2000, p. 33).

Nesse sentido, a contar de todo esse imaginário associado aos judeus desde o século XIII, temos como desfecho, que no ano de 1492, os reis católicos, Fernando de Aragão e Isabel de Castela, após a retomada cristã do último reduto islâmico na Península, o reino de Granada, assinando um édito de expulsão dos judeus das terras que posteriormente seriam chamadas de espanholas, alegando heresia, numa tentativa de unificar todo o espaço territorial da futura Espanha através da religião católica. Neste momento, deu-se início a uma perseguição aos judeus na Península Ibérica através da atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição.

Considerações Finais

Através das *Cantigas de Santa Maria*, buscamos analisar a representação do diabo e do que os homens e mulheres da Idade Média Ibérica consideravam por monstruoso, tomando por base a imagem feita dos judeus. Com relação à representação do diabo, temos que ele se apresenta como o pior inimigo dos cristãos e por isto é representado como um ser repugnante e traiçoeiro, sempre atento para conseguir almas para o inferno. Entretanto, é sempre derrotado por Santa Maria, que intercede pelos pecadores para salvá-los. Com relação aos judeus, percebemos como eles são caracterizados como repulsivos e monstruosos, devido suas ações e diferenças para com a religião cristã. Entretanto, diante das duas situações, tanto dos demônios, como dos judeus enquanto monstros, devemos levar em consideração a expressão que os homens do período faziam de si mesmos e dos outros, mesmo que esses outros fossem imaginários ou sobrenaturais. Nesse sentido, nas palavras de Roger Chartier, a partir das reflexões de Jacques Le Goff acerca do Imaginário: “[...] A mentalidade de um indivíduo, mesmo que se trate de um

grande homem, é o que ele tem de comum com os homens de seu tempo” (CHARTIER, 1990, p. 41).

Referências Bibliográficas

ALFONSO X. **Cantigas de Santa Maria**. Edição crítica de Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis/Atlântida, 1959-1972.

ANGLÉS, Higinio. **La Música de las Cantigas de Santa Maria del rey Alfonso El Sábio**, vol. VIII-I. Barcelona: Diputación Provincial, 1958.

BASCHET, Jérôme. Diabo. In.: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BOUREAU, Alain. **Satã Herético: o nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Difel, 1990.

COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In.: ____ (Org.). **Pedagogia dos Monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Editora Autentica, 2000.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

____. Satã. In.: LE GOFF, Jacques. **Homens e Mulheres da Idade Média**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. **Alfonso X, El Sábio**. Barcelona: Ariel, 2004.

KAPPLER, Claude. **Monstros, Demônios e Encantamentos no fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LEÃO, Ângela Vaz. As Cantigas de Santa Maria. **Revista Extensão**, Belo Horizonte, v.7, n.3. p. 27-42, ago. 1997.

____. **Cantigas autobiográficas de Afonso X, o Sábio**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2016.

____. **Cantigas de Santa Maria de Afonso X, O Sábio: Aspectos culturais e literários**. São Paulo: Veredas & Cenários, 2007.

_____. **Cantigas de Afonso X a Santa Maria (antologia, tradução e comentários).** Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2011.

MINOIS, Georges. **O Diabo: origem e evolução histórica.** Lisboa: Terramar, 2003.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma História do Diabo – Séculos XII-XX.** Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

PARÉ, Ambroise. **Monstruos e prodígios.** Madrid: Ediciones Siruela, 1987.

SILVEIRA, Aline Dias da. Fronteiras da Tolerância e Identidades na Castela de Afonso X. In.: FERNANDES, Fátima Regina (Org.). **Identidades e Fronteiras no Medieval Ibérico.** Curitiba, Juruá Editora, 2013.

ORTODOXIA MARXISTA E SUA ATUALIDADE

SILVA, Edson Roberto de Oliveira¹⁷⁶

Resumo: Temos como objetivo demonstrar qual é o núcleo ortodoxo do marxismo e qual é a sua pertinência para as análises da produção histórica contemporânea, principalmente em tempos onde a preposição “pós” vem caracterizando as elaborações teórico-metodológicas. Identificar as produções teóricas-metodológicas como um produto histórico que é determinado pela forma específica do desenvolvimento das relações sociais contemporâneas, possibilitando constatar o seu núcleo ideológico e saber quais são os limites dessa produção no que tange a relação de *teoria* e *práxis*. Verificar até que ponto as produções dentro da área de teoria da história não passam de uma discussão escolástica que visa apenas discutir as várias possibilidades de como pesquisar determinados objetos desvinculando-os da realidade do presente e isolando-os em si mesmos e em uma temporalidade fechada e que, por fim, retira o núcleo revolucionário da História. Para isso utilizaremos os fundamentos científicos-filosóficos de G. W. F. Hegel, Karl Marx e seus sucessores, com maior atenção para o filósofo húngaro György Lukács que trabalhou exaustivamente a questão da dialética marxista em seu livro *História e Consciência de Classe*. Faremos uma exposição do pensamento marxista junto com sua estrutura metodológica de análise da realidade histórica.

Palavras-chave: Marxismo; Marx; Ortodoxia; Dialética.

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra ad hominem, e demonstra ad hominem tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem.
(Karl Marx)

Meu interlocutor sabe tanto que os marxistas têm pressupostos dogmáticos como também que todos os cretenses são mentirosos.
(Christopher Hill)

Nada mais pertinente do que a ortodoxia marxista para o momento histórico em que vivemos. Esse momento nos leva a uma necessidade da reflexão, mais do que a necessidade da reflexão, ter um compromisso para a transformação da realidade. Para isso nós, historiadores, temos que ter a consciência do nosso papel perante a sociedade e não só dentro dos muros da universidade. O nosso momento histórico, desde o princípio da redemocratização em 1988, nos colocou em um campo de batalha ideológico onde, infelizmente, não só a esquerda está perdendo, mas também os intelectuais que teriam

¹⁷⁶ Mestrando no Programa de Pós-graduação em História na FCL UNESP Campus – Assis, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

como compromisso vincular suas produções a uma análise crítica da realidade em que estão inseridos. Compromisso esse que necessariamente deveria estar nas mãos dos Cientistas das Humanidades, mas foi deixado de lado por grande parte desses próprios "cientistas", se ainda lhe couberem esse título.

Essa desvinculação e incredulidade com a capacidade da produção intelectual para com seu compromisso crítico, e, para além, com o compromisso de transformação da realidade, é, em certa escala, um dos motivos da situação em que vivemos: ascensão de um fascismo aberto com o governo bolsonarista causado por fundamentos teórico-ideológicos do autointitulado “filósofo” Olavo de Carvalho que vincula-se as proposta de uma política-econômica-ideológica do neoliberalismo (CATALANI, 2018.), onde a atomização dos sujeitos e a perda da esperança de um futuro diferente é colocado em voga, fazendo com que o tempo presente ganhe caracteres *ad eternum*. Nesse caldo ideológico neoliberal, a proposta dessa forma organizativa do Estado e dos meios de produção e, traz uma nova forma organizativa do cotidiano dos sujeitos históricos desse período atual, e que por consequência se estabelece uma crise na subjetividade dos sujeitos, tornam-se problemas candentes que necessitam serem explicados e resolvidos, não só no imediatismo do presente, mas historicamente fundamentadas para corroborar par a transformação da realidade.

Os problemas que aparecem como fenômenos na academia, apresentam-se em formas de categorias que são discutidas escolasticamente isoladas entre os pares e, por muitas vezes, incorporadas por esses "cientistas" sem confronta-las com a realidade historicamente objetiva, sendo por fim são cooptadas pela ideologia dominante. Categorias essas como: "pós-modernismo", "pós-verdade" e "pós-narrativa". Elas têm que ser tratadas com a devida atenção. Essa atenção tem que estar voltada para as causas de seus aparecimentos, assim como as consequências que podem trazer as suas utilizações acríticas.

A concepção de mundo da ideologia "pós-moderna" é a qual exclui totalmente os antagonismos presentes nessa sociedade, eliminando por exemplo, a luta de classes, colocando a existência do proletariado, enquanto materialidade, em uma concepção apenas subjetiva, defendendo o desaparecimento dessa classe e consequentemente mistificando, ou, se quiserem, dourando as relações de exploração do trabalho *versus* a

acumulação de capital. O "pós-modernismo" traz em si uma visão subjetiva de mundo, onde se questiona a verdade como verdade e coloca em voga o aparecimento de verdades múltiplas, se pensarmos a partir de Hegel podemos dizer que: se tudo pode ser questionado como uma *Verdade*, a própria *Verdade*, na sua contradição mais imediata, pode ser tomada como uma mentira. Assim, essa "visão de mundo", que vem no caldo ideológico do neoliberalismo, abre o debate da existência de uma "pós-verdade"(DUNKER, 2017; 2017; 2017) que pode ser também interpretada como um alargamento do presente, e a verdade, como consequência, esvazia-se da potencialidade de transformação do *hic et nunc [aqui e agora]* e de criação do novo. Assim a "pós-verdade" pode ser considerada como um congelamento do *devoir* histórico que coloca o sujeito em um isolamento onde não reconhece a experiência do passado e, também, é retirado da possibilidade da construção de um futuro.

Em relação a ciência da história vemos que essas manifestações da realidade material e ideológica trazem problemas até mesmo para a forma da escrita dessa ciência, onde se coloca em questão não mais a existência de uma narrativa, mas a aparição de uma suposta "pós-narrativa". Se tivemos em mente a concepção de narrativa de György Lukács (2010, p.149-186.) e de Walter Benjamin (1994, p.197-221.), a capacidade de narrar nada mais é, que a capacidade de passar uma experiência pela oralidade ou pela escrita. No caso da história e de seus cientistas, as perguntas que devemos fazer é: o que é uma narrativa? Qual é a sua função? Quais são as consequências de *não* narrar? E como conseguir passar a experiência histórica a partir da narrativa? O que é uma "pós-narrativa"?

Acreditamos que uma resposta pertinente tem que ser dada a última pergunta. Colocando-se uma outra questão, será que a aparição dessa categoria de "pós-narrativa" não indica uma crise nas nossas formulações teórico-metodológico, onde o que está perdido, na realidade, é a nossa capacidade de passar a experiência histórica por não falarmos da pertinência da consciência histórica, e, para além, trazer para a nossas formulações questões que faça com que reflita-se o presente e que esse presente ilumine o passado para termos uma consciência do processo histórico até o *hic et nunc* e poder, de fato, construir um presente?

Por consequência do aparecimento dessas categorias colocamo-nos em uma defesa da ortodoxia marxista. A ortodoxia marxista pode ser encontrada em dois planos: primeiro no plano teórico, e segundo num plano ético-político. No primeiro plano, como disse Lukács, “ em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método* ” (2012, p.64). O método marxista tem como princípio a *dialética materialista*, que para o filósofo húngaro é uma “dialética revolucionária” (Ibid., 2012, p.64), que abrange a visão da totalidade concreta em processo de desenvolvimento histórico e tratando as categorias da realidade como históricas, e que tem uma dinâmica e relações específica com a realidade concreta, podem mudar as suas características no processo do desenvolvimento humano, ou seja, no processo de desenvolvimento histórico. Assim, podemos pensar que as formulações teórico-metodológicas são produtos do desenvolvimento histórico e, em si, históricos, pois fazem parte do processo e trazem as determinações do seu momento histórico.

No segundo plano, ético-político, a ortodoxia vincula-se as pretensões de entender historicamente a realidade e transformá-la. Dessa forma, a teoria se transforma em uma arma onde deve ter a capacidade, segundo Lukács, de “cada etapa desse processo [histórico] se fixar na teoria para assim se tornar generalizável e comunicável, para ser aproveitada e continuada” (2012, p.67). Assim, a partir da teoria, fazer com que o indivíduo reconheça-se como *sujeito-objeto* da história, o que trará um reconhecimento desse sujeito como criador da história e potencialmente transformador de seus rumos. Mas na luta ideológica há um nivelamento pelo alto onde a classe dominante, a burguesia, coloca as suas formulações e concepções de mundo, onde as categorias da realidade são tidas como atemporais e “destinadas a existir sempre graças às leis eternas da natureza e da razão”, e, “julgar as contradições que se impõe ao pensamento de maneira inevitável não como fenômenos pertencentes a existência dessa ordem de produção, mas como simples fenômenos de superfície” (Ibid. 2012, p.80).

O desenvolvimento metodológico perpassa a história das ciências humanas e seu desenvolvimento ganha centralidade para a efetivação de uma análise mais completa e mais próxima da realidade. Não é à toa que grandes nomes das áreas do pensamento filosófico, histórico e sociológico detiveram-se ao método da pesquisa para uma elaboração eficaz da teoria, exemplos disso são Emile Durkheim e Max Weber, ambos se

preocuparam em elaborar uma classificação metodológica. Essa preocupação com o método também ocorre nas ciências exatas e naturais, muitas vezes nessas áreas a discussão metodológica apresenta-se mais problemática do que nas ciências humanas.

Levando em consideração grandes nomes das ciências humanas que se atentaram ao método —Durkheim, Weber e outros— constata-se que tais autores foram abertamente estudados e com isso disseminados pela academia, sem entraves, em contraponto há uma particularidade na disseminação das concepções teóricas de Karl Marx. O autor de *O Capital* nunca se propôs a escrever sobre seu método. Sua teoria social vincula-se a um projeto revolucionário, que, de fato, proporcionou, e ainda proporciona, reações ideopolíticas, o que inviabilizou por muito tempo o desenvolvimento e a disseminação de seu pensamento. Como diz José Paulo Netto em *Introdução ao Estudo do Método de Marx*, “durante o século XX, nas chamadas ‘sociedades democráticas’ ninguém teve seus direitos civis ou políticos limitados por ser durkheimiano ou weberiano — milhares de homens e mulheres, cientistas sociais ou não, foram perseguidos, presos e torturados, desterrados e até *assinados por serem marxistas*” (NETTO, 2011, p.10).

Com tais entraves sociais que impossibilitaram o aprofundamento à metodologia de Marx, pouco se desenvolveu nessa área, o que o autor nos deixou explicitamente são vagas passagens em apresentações de suas obras publicadas em vida e, mais explicitamente, que seu método era composto pela *dialética* de Hegel. Marx se propôs a escrever sobre a filosofia hegeliana onde trataria da questão da dialética, porém esse projeto não saiu do patamar de uma proposta, assim, a única maneira de conhecer esse método é estudando as principais obras de ambos em sua totalidade.

Quanto à questão metodológica marxiana¹⁷⁷, Netto nos demonstra que temos grandes problemas de ordem interpretativa. As interpretações mostram-se tanto equivocadas no âmbito da esquerda como, é claro, mal-intencionadas no âmbito acadêmico e de direita. No âmbito da esquerda, temos as interpretações de cunho positivista, influenciado pela Segunda Internacional e que perdurou até a Terceira Internacional. Os principais disseminadores dessa corrente positivista foram Karl Kaustsky e Plekhanov, que apresentavam interpretações simplistas da obra de Marx, o

¹⁷⁷ O temo aqui utilizado por Netto se refere às elaborações teóricas estritamente desenvolvidas por Karl Marx; o termo marxista é atribuído aos cientistas que utilizam das concepções teórico-metodológicas de Marx par fazer a leitura da realidade concreta e histórica.

que culminou nas cartilhas do partido mostrando os “princípios fundamentais” do marxismo na era estalinista. Já no âmbito do mau-caratismo acadêmico e de direita, temos dois eixos que sustentam suas elaborações para “refutar” o marxismo: primeiro, uma suposta irrelevância por parte de Marx para dimensões culturais e simbólicas do sujeito e que esse “fato” traria consequências para sua metodologia; o segundo, a crença de um pressuposto determinista (ou leia-se ortodoxo) na concepção marxiana, onde a estrutura econômica determinaria em totalidade a vida dos sujeitos e dos indivíduos. Ambas argumentações são facilmente refutadas com a leitura atenta da teoria marxiana.

Essas interpretações equivocadas da esquerda e do mau-caratismo de direita são consequências da falta de uma elaboração metodológica explícita de Marx, entretanto, embora não haja tal apresentação metodológica, seria um equívoco pressupor que não exista metodologia para suas elaborações teóricas. Acreditamos que teoria e método não são desvinculados: não temos como fazer uma teoria sem método e ao tratar de metodologia cria-se uma teoria, o método e a teoria estão imbricados organicamente. Isso nos permite compreender o legado deixado por Marx, uma vez que viabiliza acessar, através de sua teoria, os elementos metodológicos que possibilitaram seu desenvolvimento científico.

Como nos mostra Netto, a teoria em Marx é um acúmulo de conhecimento do processo histórico. A teoria marxiana não se atenta em descrever um objeto e nem de construir modelos explicativos, teoria para Marx é o conhecimento do objeto e de sua estrutura dinâmica, é “a reprodução ideal do movimento real do objeto pelo sujeito que pesquisa” (Ibid., 2011 p.20-21.). O objeto a ser pesquisado tem existência objetiva, não depende do sujeito que pesquisa para existir, com isso o método marxiano possibilita a apreensão do objeto, ou seja, proporciona o conhecimento teórico partindo da aparência rumo à essência e, no percurso, conquista, na medida dos avanços científicos, uma compreensão cada vez mais próxima e completa do objeto.

Netto chama a atenção para o objeto que Marx pretendeu conhecer: a Sociedade Civil Burguesa onde o sujeito está implicado ao objeto. Assim, o filósofo propõe uma “análise da dinâmica do capital” que “permitiu-lhe extrair de seu objeto ‘a lei econômica do movimento da sociedade moderna’” (Ibid., 2011, Apud Marx, 2011, p. 24.). Essa lei não é estática, assim como uma fórmula que aplica-se à natureza como na física, e nem

como as leis à maneira do método durkheimiano, ela é a própria “*tendência histórica*” estabelecida temporalmente.

Netto nos adverte que os métodos extraídos da teoria de Marx são dois, sendo eles: primeiro o método de investigação, nesse momento o pesquisador irá levantar e acumular o máximo possível de dados; segundo, o método de exposição, onde o sujeito que pesquisa irá expor os resultados em que chegou a partir do acúmulo de dados. Assim, para Marx, o método de expor seus estudos parte dos resultados obtidos na pesquisa e não da apresentação da pesquisa em si.

Não é nada estranho Marx nunca ter se preocupado com a apresentação de um método, segundo Netto, a ordem essencial do autor é de natureza ontológica e não epistemológica, ou seja, é de caráter de determinações da construções do *Ser* — no caso de Marx essa ontologia é a exposição do desenvolvimento do *Ser-Social* — que nada mais é que a análise da constituição do *homem* que só se constrói dentro de uma sociedade, seja ela moderna ou primitiva, rural ou urbana e etc. O filósofo não se preocupou com a explicação de como chegou ao resultado, mas sim de expor em-si o resultado de sua pesquisa. Para ele, o que constitui o *Ser-Social* é a sociabilidade e o trabalho, elementos que irá construir o modelo da *práxis*. O trabalho humano quando pensado historicamente é um processo de desenvolvimento que tem um movimento contraditório, onde o trabalho funda a dinâmica da sociedade e no qual as relações sociais são também produtos históricos e transitórios.

A sociedade, para Marx, é constituída por ações recíprocas dos homens. Na sociedade moderna, o que o sociólogo percebe é que o trabalho que antes era social e que possibilitava uma sociedade recíproca entre os *homens*, ganha um caráter particular na sociedade moderna, o caráter de mercadoria. Isso implicou à Marx não fazer uma lógica para conhecer seu objeto — a sociedade burguesa —, mas sim lhe importava conhecer a lógica que já possuía seu objeto determinado. Segundo Netto, a energia aplicada no trabalho social levou ao resultado de uma força produtiva, onde fez com que se desenvolvesse a sociedade partindo do trabalho. Trabalho, para Marx, é toda a forma de dominar a natureza para a sobrevivência da espécie humana, e as relações estabelecidas partindo do trabalho são completamente históricas, ou seja, em cada época as formas de

relações sociais que partem do trabalho modificam-se, logo, todas as relações sociais são históricas e transitórias.

Netto mostra que o objeto de pesquisa de Marx é, também, a produção material, que só pode ser produção de “indivíduos produzindo em sociedade” (Ibid., 2011, p.37.). A produção material de uma sociedade em qualquer época é produzida por um único sujeito, o ser humano. O autor nos indica que, para Marx, a produção material não é só o que se produz para a finalidade de mercadoria, produção material é toda a forma encontrada pelo sujeito de se objetificar na realidade, ou seja, o *homem* produz a política, a economia, a teoria e também a cultura, as duas últimas como parte de uma superestrutura onde se produz e reproduz diversos modos de relações sociais diretas entre os *homens*. Sendo assim, para o filósofo, o âmbito da cultura e da teoria também são relações materiais, já que são efetivadas diretamente na realidade e a teoria tem a capacidade de ser apoderada materialmente pelas massas (MARX, 2013, p.157).

No universo teórico de Marx há uma distinção, segundo Netto, do que é da ordem da realidade do objeto e do que é da ordem do pensamento, ou melhor, aquilo que opera na ordem do conhecimento do sujeito pesquisador tem que ser distinguido da realidade material do objeto. Marx inicia sua pesquisa sempre pelo concreto, pelo que aparece como conhecido, para ele todo conhecimento é o conhecimento do concreto. Assim, o sociólogo demonstra preocupação em distinguir tudo o que é da esfera do *Ser* e da esfera do pensamento, e seu objetivo de pesquisa nos é apresentado como “as categorias que constituem a articulação interna da sociedade burguesa” (NETTO, 2011, Op. cit., p.46), e, conhecendo historicamente as articulações da sociedade capitalista, fica claro que essa sociedade é historicamente a mais complexa das organizações de produção e reprodução da vida.

As categorias que se encontram dentro da sociedade capitalista, também são históricas e transitórias, dessa forma, como nos indica Netto, para Marx, é partindo do entendimento e esclarecimento da sociedade mais desenvolvida, isto é, mais complexa, que viabiliza o entendimento da complexidade das sociedades mais antigas. Isso não quer dizer que essas sociedades antigas serão subjugadas teoricamente, mas sim compreendidas partindo do conhecimento das articulações sociais mais complexas, a partir de uma análise que possibilite voltar à gênese do desenvolvimento e identificar suas

estruturas e mudanças nas organizações sociais atuais, viabilizando reconhecer o desenvolvimento do *Ser social* e as determinações que constituem sua consciência.

Fica claro do por que Marx nunca se dedicou a elaboração de um método, o que também — como já foi dito acima, e reforçamos —, não quer dizer que não exista, mas, para o filósofo alemão, o método não pode ser estabelecido como um conjunto de regras formais que são aplicadas para chegar em um resultado, mas sim é a própria estrutura e dinâmica do objeto que vai indicar quais serão os caminhos e procedimentos que o pesquisador terá que tomar perante seu objeto. Sendo assim, cabe ao pensamento teórico fazer com que o objeto a ser pesquisado passe por um processo de saturação, que é ser pensado nas suas determinações concretas dialeticamente. Para Marx, o sujeito pesquisador é ativo, isto é, o sujeito que pesquisa também está inserido na dinâmica do objeto pesquisado, o que demonstra isso é tanto seu posicionamento perante o objeto para com a metodologia que o pesquisador irá utilizar para aprofundar seu conhecimento sobre sua dinâmica e, principalmente, as questões que esse buscará responder, tendo em vista que elas partem de problemas, direta ou indiretamente, do presente. Tendo como exemplo a sociedade, onde se constitui uma totalidade dinâmica e contraditória, qualquer objeto produzido dentro dela a ser estudado também terá um caráter dinâmico e contraditório relacionado à essa estrutura.

Por nossas limitações de aprofundamento teórico e metodológico e pelas limitações do presente trabalho foi cabível expor apenas as partes essenciais do método marxiano com simplificação de suas complexidades, faço nossas as palavras de Netto:

Entretanto, é a recorrência aos próprios textos de Marx (e, eventualmente, Marx e Engels) que propicia o material indispensável e adequado para o conhecimento do método que ele descobriu para o estudo da sociedade burguesa (Ibid., 2011, p.16).

Levando em consideração a proposta metodológica extraída de Marx, temos que compreender as complexidades do tempo presente e compreender a complexidade do passado, para sabermos que, de fato, a História é uma produção humana, que ao mesmo tempo que é criada pela humanidade também a cria. Assim, a ortodoxia da proposta teórico-metodológica marxista constitui-se com o compromisso de compreensão da realidade do presente com uma consciência histórica [*geschichtsbewußtsein*]. Com a consciência histórica abre-se a possibilidade para uma consciência de classe, dessa forma

afirma Lukács, “o destino da revolução depende da consciência de Classe” [*“Das Schicksal der Revolution hängt vom Klassenbewußtsein ab”*], nisso já está pressuposto que a consciência de classe depende da consciência histórica para a constituição do *Ser Social* no *hic et nunc*. Nada mais necessário do que nós, cientistas da história, respondermos a pergunta deixada por Roberto Schwarz “*Que horas são?*”, em relação ao nosso tempo histórico.

Referências Bibliográficas:

BENJAMIN, Walter. O Narrador. Considerações sobre a Obra de Nikolai Leskov. In. BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7º ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; V. 1).

CATALANI, Felipe. **Aspectos ideológicos do bolsonarismo**. Blog da Boitempo, out. 2018. Disponível em: < https://blogdaboitempo.com.br/2018/10/31/aspectos-ideologicos-do-bolsonarismo/#_ftn1 > . Acesso em: 14 de out. 2019.

DUNKER, Christian Ingo Lentz. **Crítica e ideologia em tempos de “pós-verdade”**. Blog da Boitempo, mai. 2017. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2017/05/17/critica-e-ideologia-em-tempos-de-pos-verdade/>> . Acesso em: 14 out. 2019.

_____. **A psicanálise como ciência: Crítica e ideologia em tempos de “pós-verdade”**. Blog da Boitempo, mai. 2017. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2017/05/30/a-psicanalise-como-ciencia/>>. Acesso em: 14 out. 2019.

_____. **Pós verdade e o futuro presente**. Tv Boitempo, fev. 2017.(1h 03m 01s.). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=j2WdHPcNHt4>>. Acesso em 14 out. 2019

_____. **Olavo de Carvalho, o “ideólogo de Bolsonaro”, contra o professor Haddad**. Blog da Boitempo, out. 2018. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2018/10/15/olavo-de-carvalho-o-ideologo-de-bolsonaro-contra-o-professor-haddad/>>. Acesso em: 14 out. 2019.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9º ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

_____. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ºed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LUKÁCS, Georg. O que é marxismo ortodoxo? In **História e Consciência de Classe: Estudos sobre dialética marxista**. Tradução de Rodnei Nascimento. 2º ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. (p.63-105).

LUKÁCS, György. Narrar ou Descrever? Uma discussão sobre o naturalismo e formalismo. In. LUKÁCS, György. **Marxismo e Teoria da Literatura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2º ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010. (p. 149-186.).

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução. In **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus 3º ed. Boitempo: São Paulo, 2011.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao Estudo do Método de Marx**. 1ºed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

SCHWARZ, Roberto. **Que horas são? Ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MISSIONÁRIOS ESPIRITANOS EM ANGOLA:

1960- 2000

SILVA, Lúcia Helena Oliveira¹⁷⁸

Resumo: Esta comunicação de pesquisa traz os primeiros resultados de um estudo sobre o trabalho dos Missionários Espiritanos em Angola. Entendendo que o contato entre europeus e povos africanos foi um longo processo que envolveu conflitos e mediações culturais e materiais, busca-se compreender as relações entre missionários e populações de Angola no período de 1960 a 2000 que corresponde ao período pré-independência passando pela independência, experiência socialista e o término da guerra visto analisadas pelas narrativas dos missionários. As experiências missionárias foram por um longo tempo, fonte para a história do processo evangelizador europeu em outros continentes. Contudo, desde meados dos anos 1970, elas têm se tornado objeto de pesquisa de etnógrafos e antropólogos que passaram a estudá-las de maneira crítica. Sob novo viés teórico-metodológico, estes estudiosos passaram a ver as fontes como possibilidade de entender esta interação como um processo dialético nos lugares onde a ação missionária foi desenvolvida. Este processo denominado transculturação por Fernando Ortiz (1940) foi entendido como a transição de uma cultura para outra onde ocorria a perda ou o desligamento parcial da cultura precedente. Para John e Jean Comaroff (1985 e 1991) o contato entre os diferentes grupos eram como os processos de mediação que derivaram e o espaço simbólico do embate entre culturas e não apenas testemunhos de conversão. Assim as ações missionárias compreenderam um sem número de atividades e trocas narradas pelos religiosos e constituem fontes primordiais para se compreender o universo construído entre africanos e europeus. As fontes recuperam as narrativas sobre a África pré-colonial, colonial e pós-colonial e os diversos modelos missionários que atuaram nos territórios desse continente. Essa rica vivência abrangeu a formação de instituições clericais e laicas, mas também uma forte influência sobre os dois grupos formados por diferentes culturas, tanto europeias quanto africanas. Este processo entre grupos tão distintos com europeus e africanos implicou também uma forma de conversão por parte dos europeus que se dirigiam à África, uma vez que para uma melhor aceitação por parte dos povos nativos era preciso integrar-se aos costumes locais. Para John Thornton (2004) esta relação levou ao surgimento do que ele chamou de “catolicismo africano” e seus diversos entendimentos entre os diferentes grupos étnicos que tentaremos deslindar em nossa investigação sobre o cotidiano das missões ligadas a ordem da congregação missionária portuguesa dos Espiritanos.

Palavras-chave: História da África; Missões; Espiritanos.

¹⁷⁸ Docente de história da África no departamento de História da FCL- Assis UNESP. Este trabalho é apoiado pela bolsa produtividade do CNPq.

Introdução

A presença missionária em África iniciou desde o processo de expansão português, apoiada por um conjunto de documentos pontifícios como as Bulas *Romanos* (1455) e *Inter Coetera* (1456), sendo que ambas asseguravam aos reis autoridade religiosa para criar igrejas e mosteiros e enviar missionários aos territórios ultramarinos. Segundo Tony Neves (2007, p. 511) quando as caravelas de Diogo Cão chegaram à foz do Zaire em 1482, eles voltaram para Portugal com quatro habitantes da região. Lá estas pessoas teriam sido batizadas e educadas na fé católica. Muito provavelmente estes seriam os primeiros passos do processo missionário em Angola. As missões religiosas aconteceram paralelamente ao período da exploração comercial e, a partir do século XVII, intensificado pela conversão dos reinos da região do Congo. É preciso considerar que a Igreja Católica romana procurava mudar os princípios de conduta por ser muito criticada no século XVI, pelas profundas críticas luteranas. Diante de tal situação, Vivien Ishaq (2003) explica que o papa Paulo III convocou o Concílio de Trento (1543-1563) e aprovou a criação da Ordem dos jesuítas. Ela acrescenta que dentro destas novas orientações Portugal tornou-se uma “nação missionária” devido a liderança nas grandes navegações. Os reis posicionaram-se em defesa e expansão do catolicismo, tanto na metrópole como nos domínios coloniais (ISHAQ, 2003, p.158).

A vivência entre europeus e africanos implicou em uma relação de alteridades e em uma forma de conversão por parte dos europeus que se dirigiam à África, uma vez que para uma melhor aceitação por parte dos povos nativos era preciso integrar-se aos costumes locais. Esse longo processo de negociação foi transcrito nas narrativas missionárias e aconteceu em meio a diversas dinâmicas, pois o continente africano passou a ser cada vez mais a ser explorado por relações comerciais. Estas relações incluíam o tráfico de pessoas do continente para as Américas na condição de escravizados. A título de exemplo temos o trabalho de Constança Seita (2015) que estuda a história de António Francisco Ferreira da Silva Porto, mais conhecido por Silva Porto (1839-1890), um explorador português que viveu entre os ovimbundu e foi grande comerciante traficando pessoas escravizadas na região de Angola.

No período delimitado por nossa investigação, o último quartel do século XX,

buscamos analisar as ações de missionários espíritanos no processo de evangelização após o longo domínio colonial. A Congregação de Missionários do Espírito Santo começou suas atividades em Portugal começou com padres franceses que foram atuar em Angola, chegando em 1866 em Ambriz norte de Angola pouco antes da Igreja Católica instalar um seminário em 1861. O trabalho desta Congregação missionária foi fundamental sendo reconhecido mesmo por religiosos não católicos como afirma Antônio Neves citando o pastor Lawrence Henderson (2011).

É preciso considerar que a região de Angola sofreu os efeitos do tráfico com o uso de seu litoral e que estas atividades eram o ponto forte da economia. Durante o período colonial, a produção de alimentos que excedia o autoconsumo era orientada para o tráfico de escravos destinados basicamente ao Brasil e para a exportação de marfim. Com a abolição do tráfico efetivada na década de 1850, a região deixou de ter importância econômica para Portugal.

Com o advento do neocolonialismo delimitado a partir da Conferência de Berlim (1884-85), a presença de outras nações europeias começou a ser presente na região. Portugal estabeleceu uma política de ocupação mais efetiva. A ideia era fortalecer o domínio português diante da presença e interesse de outras nações. Assim a atuação religiosa nestas terras foi vista com bons olhos pela administração portuguesa pois ajudaria reforçar a identidade lusitana e construir bases mais sólidas locais.

Religiões tradicionais africanas

Ao chegarem em Angola ou no Congo, os missionários encontraram sociedades que tinham sistemas de crenças próprios, que tinham muitas diferenças do mundo cristão ocidental trazido pelos católicos e protestantes. Segundo Kofi Opuku (2010), a concepção de divindade e o mundo espiritual incluía a admissão do sobrenatural, do universo e dos seres humanos em complemento com a natureza de Deus. Seu nome podia mudar de uma região para outra, mas o entendimento do divino era similar como uma natureza essencialmente em forma de espírito. Nas religiões pré-coloniais, Deus era o criador e o pilar do mundo sem imagens. Ele governava a vida e a morte, recompensava mas também castigava quando os homens agiam mal. A grande divindade se envolvia nos negócios

dos homens, sustentando a criação e defendendo os seres humanos sendo transcendente e imanente. Também haviam os espíritos ancestrais, os espíritos bons e os maus além dos deuses com características bastante humanas. Era neste mundo que os padres deveriam adentrar e entender para conseguir serem ouvidos e respeitados.

Missionários espíritanos

Não iremos aqui neste texto nos aprofundar na história da Congregação dos Missionários do Espírito Santo, porém se faz necessário entender a presença destes religiosos na África no período que antecedeu o segundo período colonial em África. A Congregação foi formada por um padre judeu convertido chamado Jacob Liberman. Nascido em 1802 e filho de um rabino francês ele praticou a religião judaica até sua juventude. Converteu-se ao catolicismo desenvolver seus estudos aos 22 anos entrando para ao seminário aos 27 anos e adotando o nome de Francisco. Libermann atendeu a uma solicitação para desenvolver um projeto de evangelização para negros escravizados das colônias francesas. Após anos de organização do projeto acabou por ser convidado para dirigir o projeto. Liberman se tornou formador de missionários e nunca atuou pessoalmente devido à saúde frágil, falecendo em 1852 (BORGES, 2015).

Dentre as várias orientações para este projeto estava o projeto de instrução na fé e na língua, a população a ser evangelizada. Assim, a chamada Obra dos negros tinha claro interesse, sua formação visava ajudar na evangelização das populações negras escravizadas. Importante compreender que a instrução do padre Liberman ocorria em pleno período da crença da Medição de Cam. Segundos os preceitos católicos, a escravidão e a cor negra eram consideradas como sendo consequências da maldição. Os exegetas da época tentaram encontrar justificações para a questão da maldição e, durante muito tempo, se alimentou a ideia de que a escravatura era algo natural. Contudo, Libermann, mesmo acreditando em tais ideias também acreditava que Jesus Cristo veio pôr termo a esta maldição. Assim, para ele o envio de missionários para a África e América tinham uma função libertadora.

Seja qual fosse o peso de ideias tão contraditórias em relatório enviado ao Prefeito

da Propaganda Fide¹⁷⁹ em 1846, padre Libermann relatou que existia muita perversidade entre os escravizados nas Costas Africanas. Contudo, o mau comportamento se devia pela ignorância por conta do ambiente em que viviam, um ambiente miserável desde a infância, sem receber alguma formação moral. Dizia ainda que podia haver regeneração se fossem tratados com humanidade (BORGES, 2015, p. 22). Este conflito de ideias era próprio da época quando ocorriam a ascensão de ideias do darwinismo social, poligenismo que embasavam o racismo científico que se somavam ao racismo religioso da maldição de Cam (BOLSANELLO, 1996). Assim, embora entenda a condição dos africanos como marginal, sua diferença estava em acreditar em um processo de regeneração, um passo adiante em relação a outras ordens religiosas.

Libermann deu uma considerável ajuda na desmitificação tanto do homem africano como da própria cultura africana. Os seus missionários buscaram oferecer um diferencial na preparação espiritual e humana objetivando libertar e integrar os mais desfavorecidos na sociedade e na Igreja, à época os escravizados africanos e afro-americanos das colônias. Por isso precisaram conhecer a fundo a cultura com a qual lidavam. Possivelmente estes preceitos tenham sido ressaltados no processo de criação de espaços culturais como escolas em vários níveis em Angola. Tais espaços foram ressignificados e foram muito úteis no momento de preparo dos movimentos pro-independência.

Outras ordens religiosas atuaram em África com vista a um olhar mais igualitário do que aquele comumente dirigido aos povos do continente como indica o trabalho de Patrícia Santos em estudos de seu doutoramento. A historiadora analisou as ações da ordem de Missionários Combonianos do Coração de Jesus que atuou no Sudão. A ordem atuou na evangelização da população em um período de disputas religiosas com o Islamismo. Santos analisou a complexa relação entre cristãos e islâmicos dentro do Sudão Mahdista ou sob a influência religiosa e política de Muhammad Almad, o Mahdi. Os combonianos se destacaram pela iniciativa em formar um clero nativo uma das primeiras iniciativas ocorridas no século XIX. Na África, a Congregação do Espírito Santo

¹⁷⁹ Órgão criado em 1622 pelo Papa Gregório XV. Esta congregação tinha tarefa especificamente missionária; de dar as diretrizes, promover a formação de missionários, dar impulso e prover o sustento daqueles que estão em terra de missão através das Pontifícias Obras Missionárias Atualmente denomina-se Congregação para a Evangelização dos Povos.

conseguiu em setembro de 1865 a Prefeitura do Congo (Português). Este espaço administrativo permitiu a entrada em território português. É importante salientar que a ordem religiosa, cujos primeiros missionários rejeitaram aprender o português, foi recebida com aspereza em Angola: A Assembleia Portuguesa das Cortes reivindicava o “direito de padroado” e queria padres portugueses, mas, diante da ausência de religiosos, acabou por aceitar a presença de missionários franceses em território português.

A presença dos clérigos Espiritanos foram responsáveis por boa parte do processo de evangelização de Angola que se comprometeram a ensinar apenas o português em troca do apoio estatal. Segundo Iracema Dulley (2008) tal acordo se deu devido a atuação do bispo Duparquet com o Estado português em 1884. Segundo ela, este foi um diferencial das missões protestantes, que ensinavam principalmente o inglês e as línguas locais. Também comenta as grandes dificuldades com o advento da república em Portugal que ocorreu quando surgiu um acentuado anticlericalismo. Como consequência desta situação houve o fechamento das casas de formação de missionários Congregação do Espírito Santo em Portugal bem como separação entre a Igreja e o Estado em 1913 e o fim do padroado. Dulley cita também a expropriação da missão de Huambo pela ferrovia de Benguela como outro resultado das tensões (2008, p.26-27).

Considerações Finais

Em Angola o projeto de evangelização foi obra quase exclusiva da Congregação do Espírito Santo. Estando presente desde 1866 os missionários atravessaram um conturbado período com o final da monarquia e a proclamação da república portuguesa. Este período atravessou grandes dificuldades devido aos momentos de anticlericalismo quando houve o fechamento das casas de formação de missionários e a separação entre a Igreja e o Estado. Foi necessário apelar aos acordos da Conferência de Berlim (1885) que protegiam as missões católicas, protestantes e laicas em solo africano. Contudo, passado o momento de transição política, a organização social em Angola dividiu a população mestiça, os assimilados, os portugueses e a população das regiões mais ao centro que resistiram ao processo de assimilação através de revoltas chamados depois de população indígena. Fiéis às orientações do Padre Libermann, missionários Espiritanos acabaram

por ajudar no processo de mediação destes grupos sociais e sua forte atuação se deu no processo de escolarização da população. A atuação missionária posteriormente irá se afastar das orientações do governo colonial e ajudar na instrumentalização de mecanismos pró-emancipação da colônia para nação.

Referências Bibliográficas

BOLSANELLO, Maria Augusta. Darwinismo social, eugenia e racismo "científico": sua repercussão na sociedade e na educação brasileira. **Educ. rev.**, Curitiba , n. 12, p. 153-165, Dec. 1996. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010440601996000100014&lng=en&nrm=iso>. access on 24 Oct. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-4060.166>

BORGES, Elvino M. **O projeto do Padre Francisco Libermann e a atividade missionária dos Espiritamos em Cabo Verde (1941-1975)**. Universidade católica portuguesa, 2015, dissertação de mestrado.

CEITA, Constança N. R. F. A transculturação de Silva Porto na África Central Século XIX. **Mulemba** Revista Angolana de Ciências Sociais Novembro de 2015, Volume V, N.º 10.

COMAROFF, Jean. **Body of power, Spirit of Resistance**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

COMAROFF, Jean. **Of revelation and revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa**. Vol.1. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

DULLEY, Iracema Hilario. **Do culto aos ancestrais ao cristianismo e vice-versa: vislumbres da pratica da comunicação nas missões espiritanas do Planalto Central Angolano**. 2008. 171p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

ISHAQ, Vivian. **Missionários Reais: A literatura religiosa e a disputa pelas almas devotas, séculos XVI-XVIII** . Acervo. Revista do Arquivo Nacional. vol.16, n.2, 2003.

NEVES, Antônio M. S. S. **'JUSTIÇA E PAZ' NAS INTERVENÇÕES DA IGREJA CATÓLICA EM ANGOLA (1989-2002)** Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2011, tese de doutoramento.

NEVES, Tony. A Igreja e o nacionalismo em Angola. **Revista Lusófona de Ciência das religiões**. Ano VI, 2007 / n. 13/14.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunte o cubano del tabaco y azúcar**. La Habana: J. Montero, 1940.

SANTOS, Patrícia Teixeira. **Fé, guerra e escravidão**: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898). São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013.

TANGA, Lino. **O Ensino Indígena em Angola e o Papel dos Missionários**. Instituto Universitário de Lisboa, 2012, dissertação de mestrado.

THORNTON, John K. **África e africanos na formação do mundo atlântico**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.

O ACERVO DOCUMENTAL DE GUSTAVO CORÇÃO E REDE DE SOCIABILIDADES

SOUZA, Glauco Costa de¹⁸⁰

Resumo: O presente trabalho faz parte da minha tese de doutorado intitulada: “*Permanecer em mim*” e no meu “*Itinerário*”: as interfaces internacionais do integrismo católico na trajetória dos intelectuais do grupo *Permanência* na França (1975-1989). Defendeu-se a ideia de que os líderes intelectuais da revista *Permanência* (RJ, 1968- até hoje), Gustavo Corção (1896-1978) e Julio Fleichman (1928-2005), podem ser considerados mediadores do regime militar brasileiro no exterior. Ambos escreveram artigos e proferiram discursos em defesa à ditadura e ataques à Igreja Católica progressista na revista francesa *Itinéraires* (Paris, 1956-1996) e nos congressos internacionais de *Lausanne* (Suíça) durante as décadas de 1970 e 1980. Nessa perspectiva, procura-se apresentar nessa comunicação o acervo documental de Gustavo Corção, que é composto de 3.448 documentos e revelam cartas, diplomas, ofícios, telegramas, recortes de jornais e revistas enviados ao escritor por pessoas que lhe informavam sobre a crise da Igreja Católica Romana em âmbito nacional e internacional. Desse modo, foram catalogados os principais remetentes do clero e do laicato católico nacional e internacional que escreveram para Corção, além das documentações que revelaram a proximidade do intelectual com a cúpula dos militares. Foi estabelecido um recorte temporal que vai do ano de 1964 até 1978, e compreende 2.017 documentos. Essas fontes representam uma sólida *arquitetura de correspondências*, com uma *rede de sociabilidades* responsável por engendrar a militância intelectual de Gustavo Corção. Tais cartas conectavam Corção com os assuntos ligados à crise interna que acometeu os grupos da Igreja Católica internacional e com os episódios políticos do regime militar. Encontraram-se religiosos e leigos do mundo todo que fizeram parte desse sistema de informações via correspondência e que informavam e direcionavam o intelectual aos seus ataques jornalísticos na imprensa católica brasileira e internacional.

Palavras-chave: Intelectuais; Rede de Sociabilidades; Integrismo Católico, Acervo Documental, Ditadura-Militar.

Introdução

O acervo documental de Gustavo Corção foi cedido à Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro por vontade de sua viúva, Hebe Corção, em Outubro de 1992¹⁸¹. O material está registrado e catalogado no sistema on-line do site da Biblioteca, em um total de 3.448

¹⁸⁰ Doutorando pela Universidade de São Paulo (Programa História Social – FFLCH/USP), orientado pelo professor Dr. Francisco Carlos Palomanes Martinho. O trabalho é financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

¹⁸¹ No acervo de Corção existe a carta (nº 131 - 31,01, 010) do dia 06/10/1992, que foi escrito por Julio Fleichman ao diretor da *Biblioteca Nacional* do RJ na época, Olímpio José Garcia Matos. A carta pediu a autorização para encaminhar a documentação para o acervo da instituição.

documentos. Esse acervo não se encontra microfilmado ou digitalizado. Porém, existe o resumo de cada correspondência e a oferta, por parte da instituição, de um serviço que cobra por cada documento digitalizado, de acordo com a vontade do pesquisador. No caso da documentação de Corção, o arquivo encontra-se protegido pela lei dos direitos autorais, tornando-se domínio público apenas em 2058.

No caso da pesquisa, interessou-se pelo material intitulado: *documento textual* com 3.380 documentos. Encontram-se nesse material: cartas, diplomas, ofícios, telegramas, cartas dirigidas ao grupo *Permanência* e recortes de jornais e revistas enviados ao escritor por pessoas que lhe informavam sobre a crise da Igreja em âmbito nacional e internacional. Desse modo, foram catalogados os principais remetentes do clero e do laicato católico internacional que escreveram para Corção, além das documentações que revelaram a proximidade de Corção com a cúpula dos militares. Foi estabelecido um recorte temporal que vai do ano de 1964 a 1978, o qual revelou a existência de 2.017 documentos.

Essas fontes representam uma sólida *arquitetura de correspondências*, responsável por engendrar a militância intelectual de Gustavo Corção. Uma parte desse acervo são cartas com recortes de notícias ou trecho de livros sobre o movimento progressista na esfera nacional e internacional. Tais cartas conectavam Corção com os assuntos ligados à crise interna que acometeu os grupos da Igreja Católica internacional e com os episódios políticos do regime militar. Encontraram-se religiosos e leigos do mundo todo que fizeram parte desse sistema de informações via correspondência e que informavam e direcionavam o intelectual aos seus ataques jornalísticos na imprensa.

Quanto ao referencial teórico e metodológico desse artigo, a *História dos Intelectuais* é um campo em constante renovação que procura uma redefinição da função dos intelectuais na sociedade (ALTAMIRANO, 2005). O estudo desses personagens, vinculado ao contexto político, permite que o historiador consiga compreender a real dimensão que os eventos políticos tiveram na vida dessas figuras em uma determinada comunidade. As manifestações dos intelectuais não refletem somente tensões e conflitos de uma realidade social, mas também revelam histórias de crises e paixões nacionais (SIRINELLI, 1990). Por ser um campo historiográfico polissêmico, será evocado o conceito de *rede de sociabilidades*, pois Corção representou instituições e organizações

públicas e religiosas, atuando em lugares privilegiados e mediando projetos culturais de grande impacto na vida social e política brasileira.

No consenso entre os estudiosos do campo da *História dos Intelectuais*, o conceito de *rede social* seria um conjunto delimitado de seres – indivíduos, grupos, instituições e organizações – que compartilha angústias e situações de um mesmo contexto histórico, sobre influência de eventos nacionais ou internacionais. Como possui uma característica estrutural (BOURDIEU, 1992), seus suportes materiais são estruturas em si mesmas, que se nutrem de práticas culturais dos comportamentos coletivos de um determinado grupo de indivíduos entrelaçados sentimentalmente e psicologicamente por uma mesma atmosfera histórica.

Para a compreensão do conceito de redes é de fundamental importância o estudo de revistas publicadas por um grupo, como também as trajetórias individuais de seus membros mais influentes por meio de um estudo aprofundado sobre suas correspondências, as quais podem revelar as características essenciais desse grupo (GONZALES, 2016). Podem-se descobrir vínculos estabelecidos entre os intelectuais de espaços diferentes a partir de questões que os afligiram em determinado contexto, como o medo da “subversão” comunista no país ou da infiltração do pensamento moderno por parte dos progressistas católicos, questões que angustiam Gustavo Corção. Por esse motivo, as *redes* aspiram ser transnacionais e sua especificidade deve ser analisada no fluxo geral das circulações dessas ideias,

Há um acordo tácito de que as redes intelectuais, ainda que pequenas, são sempre transnacionais, para superar de alguma forma a imposição do campo político quase indiscutivelmente associada ao poder do Estado-nação, encontrando em sua capacidade de estabelecer contatos estrangeiros uma legitimidade que eles não podem alcançar em seu lugar de origem¹⁸².

Com a análise desse conjunto de documentos foi possível reconhecer uma *rede* de pessoas que compartilhavam os discursos jornalísticos de Gustavo Corção em suas jornadas na Europa. O intelectual católico, durante o ano de 1975 a 1978, ano de sua

¹⁸² Tradução livre do autor. No original: “Existe un acuerdo tácito de que las redes intelectuales, por más pequeñas que sean, siempre son transnacionales, para superar de algún modo la imposición del campo político asociado casi indiscutiblemente al poder del Estado Nación, al encontrar en su capacidad de establecer contactos extranjeros una legitimidad que no pueden alcanzar en su lugar de origen” (GONZÁLEZ, 2016, p. 14).

morte, escreveu artigos para a revista francesa *Itinéraires*¹⁸³ (Paris, 1956-1996) e discursou e participou de alguns congressos realizados pelo *Office International*¹⁸⁴ na cidade de Lausanne, na Suíça. Assim, foram apresentadas as relações do campo integrista¹⁸⁵ católico internacional durante as décadas de 1970 e 1980, em que ideias e práticas serviram de combustível para a crítica do intelectual carioca Gustavo Corção.

Dessa maneira, o objetivo do artigo é defender a ideia de que o intelectual carioca, por meio de uma rede de influências, mediu nos anos finais de sua vida um projeto político e religioso pautado na defesa do regime militar brasileiro e no combate ao movimento progressista católico em âmbito internacional. Essa documentação revela como se processou tal projeto, com base em alianças com setores do governo militar, do clero e do laicato católico nacional e internacional.

A Militância Católica de Gustavo Corção

O jornalista Gustavo Corção (1896-1978), nascido no Rio de Janeiro, cursou o ensino público no colégio Dom Pedro II e engenharia na escola Politécnica, apesar de não concluí-lo. Foi professor da disciplina de eletrônica na escola Técnica do Exército, atual

¹⁸³ A revista *Itinéraires* foi fundada em 1956 por Jean Madiran, antigo funcionário de Charles Maurras da Ação Francesa e funcionário do *regime du Vicky*. Com a guerra da Argélia e o surgimento da esquerda católica, o periódico francês surge como um centro de aglutinação dos membros da direita nacionalista francesa, que passam a atacar o movimento comunista e o pensamento moderno. Seus principais membros foram Hugues Kéraly e Bernad Bouts.

¹⁸⁴ O *Office International* foi fundado depois da 2ª Guerra Mundial por Jean Ousset e seus congressos ocorreram em Lausanne, na Suíça. Ele constituiu-se com o objetivo de promover a criação de organizações apropriadas à Ação Social dos católicos, isto é, organizações inspiradas, animadas e guiadas por uma elite de leigos integralmente fundamentados na doutrina social da Igreja. O *Office International*, e o seu complexo de grupos filiados ou associados, não era um corpo fortemente estruturado. As associações filiadas ao *Office* conservavam assim sua independência, variando desde os clássicos grupos de estudo, até sindicatos, e grupos de estudantes, agricultores e professores, associações de pais e organizações de cultura e de jovens.

¹⁸⁵ Os intelectuais integristas do Brasil e da França fazem parte de um movimento antigo, que surgiu em finais do século XIX contra o pensamento moderno, caracterizado pela intransigência a qualquer tipo de “novidades” no seio da Igreja Católica Romana. A palavra integrismo surgiu na França de 1910, em jornais que indicavam a querela entre católicos intransigentes e modernistas que disputavam o espaço político e religioso francês. Ao longo do século XX, a facção integrista da Igreja na França se destacou por ser contra a proposta política saída da Revolução Francesa, negando a ideia de República, sociedade democrática e participação popular. Os integristas são herdeiros do pensamento contrarrevolucionário europeu do século XVIII, possuindo como modelo de organização política e econômica a sociedade feudal, um sistema baseado em crenças e superstições religiosas (PIERUCCI, 1999).

Instituto Militar de Engenharia. Seu contato com o catolicismo veio depois de uma crise existencial causada pela morte de sua mulher, em 1936¹⁸⁶.

Suas obras compreendem 14 livros de destaques, sendo um deles um romance (Lições do Abismo), além de inúmeros artigos em jornais e revistas especializadas sobre diferentes assuntos, da crítica literária à vida de santos. Trabalhou nos dois principais veículos de informação do país: o jornal *O Globo*, do Rio de Janeiro, e *O Estado de São Paulo*, de São Paulo, escrevendo artigos referentes à situação política e religiosa pela qual passava o país. Assim, de acordo com Antoine (1980), Gustavo Corção criou a categoria de “crítico religioso”, pois seus artigos eram mais comentários teológicos e polêmicos da vida da Igreja do que crônicas relacionadas a fatos.

Sua trajetória na vida católica se iniciou a partir da década de 1940, no centro *Dom Vital*, escrevendo inúmeros artigos no órgão que representava a instituição, a revista *A Ordem*. Posteriormente, exerceu influência como assíduo colaborador da *Tribuna da Imprensa*, *Diário de Notícias*, *O Estado de S. Paulo* e *O Globo*. Em 1963, deixou o centro *Dom Vital*, após algumas desavenças com Alceu Amoroso Lima, representante do catolicismo progressista, e passou a atuar contra este movimento por meio dos artigos escritos nos jornais em que colaborava. Assim, em 1968, após o encerramento das atividades do centro *Dom Vital*, por meio da aprovação do arcebispo Dom Jaime Câmara, da cidade do Rio de Janeiro, ele decidiu fundar o grupo *Permanência*¹⁸⁷, tendo como colaborador principal o escritor e jornalista Julio Fleischman.

Encontrava-se em posição de destaque no grupo *Permanência*. Corção se destacava por seu catolicismo intransigente e por seu pessimismo diante da interferência

¹⁸⁶ Com a morte de sua primeira esposa, Diva Paiva, que Corção se converteu ao catolicismo por intermédio de Carlos Chagas Filho. Em 1939, com o amigo Alceu Amoroso Lima, passou a frequentar o *Centro Dom Vital* e a estudar filosofia tomista no mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, onde se tornou oblato.

¹⁸⁷ Corção deixou o *Centro Dom Vital* em 1963 e levou com ele 200 membros (FERRREIRA, 2001). Ele fundou o centro *Permanência* com o apoio do episcopado carioca e do regime civil-militar. O grupo carioca publicava seu pensamento por meio da veiculação de um periódico homônimo, no qual propagavam em seus discursos projetos de poder que representavam as ideias que circulavam entre a elite civil-militar do país. Dessa maneira, por meio de um vínculo político e cultural com o regime, os intelectuais do grupo escreveram artigos em defesa ao regime militar e no combate ao clero progressista católico. No número 07 da revista *Permanência* (Abr. de 1969) existe a seguinte nota: “nossa organização é reconhecida de utilidade pública (decreto federal nº 63.414 de 11/10/1968). Assim, todos os donativos e mensalidades para *Permanência* podem ser descontados no imposto de renda” (p. 64-65). E, a partir do número 30 da revista *Permanência* tem-se a seguinte nota: “Beneficiária do *Plano Nacional de Cultura*, convênio assinado com o *Ministério da Educação e Cultura – Conselho Federal de Cultura*”.

do mundo moderno nos assuntos da Igreja. Ao combater a mentalidade pós-conciliar e a infiltração comunista no país confundia-se com a própria revista: “pois não é possível medir a influência de Corção no grupo *Permanência*, que se concentra em torno de suas idéias” (CHORÃO, 1970)¹⁸⁸. Nota-se a autoridade dele perante o grupo por meio da edição de uma revista que comemorou o seu 75º aniversário¹⁸⁹, rendendo-lhe uma homenagem com depoimentos de intelectuais e escritores brasileiros, como Ariano Suassuna, Cassiano Ricardo, Gilberto Freyre, Rachel de Queiroz, Nelson Rodrigues e Oswald de Andrade.

O Acervo Documental, divisão e quadros de análise

Da catalogação e da quantificação do acervo do intelectual carioca, foi organizado uma tabela com a seguinte estrutura: no sentido vertical, encontram-se os nomes dos remetentes de Corção em ordem alfabética, e, no sentido horizontal, os anos em ordem crescente. Devido à grande quantidade de nomes que apareceram no quadro, formou-se um conjunto de 62 páginas, e que, infelizmente, não foi possível anexar no artigo. Entretanto, serão anexados três quadros que auxiliarão na análise da relação de Gustavo Corção com grupos do integrismo internacional e com membros do regime militar. Voltando a estruturação da tabela principal (de 62 páginas) a documentação presente no acervo foi agrupada e separada a partir de oito temas principais:

- a) Cartas e telegramas que parabenizam, agradecem e elogiam Corção pelos artigos escritos em *O Globo*, *O Estado de São Paulo*, *Permanência* e *Itinéraires*. São 504 correspondências que o engrandecem por sua militância a favor do tradicionalismo católico e pela luta contra o movimento moderno.
- b) Assuntos particulares: desejo de boas festas, prêmios literários ou assuntos que não são ligados à temática do trabalho: sobre o método Montessori, correção de trabalhos e até uma carta sobre a Opus Dei. Entre os documentos com essas características, encontram-se 461 correspondências.

¹⁸⁸ CHORÃO, J. Bigotti. Uma Voz Insubmissa. *Permanência*. Mar. de 1970, p. 75-77.

¹⁸⁹ A revista que homenageia Gustavo Corção é a de número 38 (Nov. de 1971).

- c) Assuntos relacionados ao trabalho: cartas com recortes de jornais e revistas, envio de livros (ou comentários a seu respeito), pedido de renovação de assinaturas por parte de ilustres colegas e religiosos e sugestões de temáticas para artigos futuros. Foram 147 correspondências catalogadas.
- d) Cartas que criticam o pensamento moderno e os intelectuais contrários ao pensamento reacionário de Gustavo Corção, principalmente seu posicionamento duro e ríspido na imprensa em relação aos seus “inimigos”. Ao todo, somam-se 266 correspondências com essas características.
- e) Assuntos relacionados à liturgia católica. Nessa categoria, encontram-se 85 cartas, em sua grande maioria de bispos que respondem à carta de Gustavo Corção sobre a importância de se comemorar a festa de São Pio XI (1966), considerado o papa integrista no mundo católico.
- f) Correspondências com assuntos relacionados ao regime militar. Nessa categoria, tem-se 28 cartas, com documentações que comprovam o envolvimento de Corção junto à cúpula do governo.
- g) Correspondências relacionadas ao movimento integrista internacional. São 74 documentos que abordam assuntos de viagens internacionais, encontros entre os membros dos grupos *Itinéraires* e *Permanência*, correspondência de artigos a serem publicados, conversas pessoais e comentários relacionados ao mundo integrista.
- h) Cartas que abordam assuntos de momentos políticos da esfera nacional e internacional. São 33 correspondências que, em sua maioria, retratam o momento histórico dos espanhóis, portugueses e chilenos.

Desse agrupamento, as documentações que se tornaram referências para a compreensão dessa *rede de solidariedades* são as das temáticas (f) e (g), pois revelam os laços que existiram entre a elite civil-militar, os membros do integrismo internacional e Gustavo Corção. O Quadro 1, que se encontra no anexo do artigo, apresenta os principais correspondentes de Gustavo Corção. São pessoas que mantiveram contato com o intelectual nos últimos anos de sua militância católica e dividiram com ele o sofrimento decorrente dos episódios pelos quais passava a Igreja Católica.

De todos os documentos analisados do acervo de Gustavo Corção, a maior parte das cartas e dos telegramas foi enviada uma única vez e essa documentação corresponde à categoria (a): elogios e agradecimentos ao intelectual por sua militância católica. Aqueles que enviaram mais de cinco cartas a Corção tiveram seus nomes inseridos no Quadro 1, em um total de 29 pessoas que se correspondiam com o intelectual.

Desses nomes, destacaram-se cinco brasileiros: Max Basile¹⁹⁰, com 27 cartas, Armando Dias do Azevedo¹⁹¹, com 19 cartas, Ernest Fromm¹⁹², com 11 cartas e Gladstone Chaves de Mello, com 12 cartas. Mais quatro brasileiros se sobressaíram no quadro: cônego Ludovico Rosano, com sete cartas, monsenhor Mauro Fraga, com sete cartas e João Bigotte Chorão¹⁹³, principal representante do integrismo português, com cinco. Há também correspondências do jornalista Roberto Marinho¹⁹⁴.

Destaca-se o número de correspondências que o advogado Sobral Pinto enviou a Gustavo Corção, um total de 29 cartas. Ele foi uma das figuras mais notórias do laicato carioca do século XX, sendo respeitado e admirado por sua convicção ética, oriunda de uma interpretação nobre do catolicismo cristão. Defendeu, ao longo do século, militantes do comunismo internacional, como Luís Carlos Prestes (durante a ditadura varguista) e

¹⁹⁰ Max Basile foi um colaborador da revista *Permanência* e grande amigo de Gustavo Corção. Eles se corresponderam de 1969 até 1978. Eram cartas desejando felicidades ao intelectual em dias de festas. Não há muitas informações a respeito sobre sua vida.

¹⁹¹ Nascido no Rio Grande do Sul e graduado em direito, Dias de Azevedo foi fundador dos *Institutos dos Advogados* do RS (1926) e fundador do curso de Direito da Faculdade de Porto Alegre.

¹⁹² Diretor da Livraria e da Editora *Agir*. Gustavo Corção firmou uma parceria de sucesso com Ernest Fromm com a maioria de seus livros editados pela casa de edição. Foi ele quem apostou no sucesso do primeiro livro de Corção, intitulado *A Descoberta do Outro*, em 1944. O livro se esgotou logo, depois de semanas de sua publicação.

¹⁹³ Escritor, crítico literário e ensaísta português. Foi diretor da Editora *Verbo*, fundada em Portugal no ano de 1958, com filiais no Brasil, Angola e Moçambique. Publicou grandes nomes da cultura portuguesa, de diferentes áreas do saber, tais como Joaquim Veríssimo Serrão, João César das Neves, Aníbal Cavaco Silva, Adriano Freire, Maria de Lourdes Modesto, Tomaz de Figueiredo, Marcello Caetano, Germano Marques da Silva, entre muitos outros.

¹⁹⁴ Foram cinco cartas enviadas pelo dono das Organizações Globo na época. Porém, três chamaram a atenção por serem advertências expressas de Roberto Marinho à conduta adotada por Gustavo Corção em seus ataques contra os membros do clero dito progressista. A carta do dia 02/02/72 (nº 045 - 28, 02, 005) Marinho exigia que Corção fizesse um reparo às críticas dirigidas ao bispo Dom Eugênio Salles em sua declaração na rádio a *Voz do Pastor* no mês de janeiro daquele ano. A carta do dia 18/02/75 (nº 045D - 28, 02, 005) é a devolução de dois artigos ao intelectual que escreveu sobre Dom Aloísio Lorscheider, pedindo que Corção refizesse os textos. E na carta do dia 30/01/1976 (nº 045B - 28, 02, 005) Roberto Marinho comenta uma nota da Cúria do Rio que advertiu aos católicos sobre Gustavo Corção e seus ataques ao Papa Paulo VI. A partir dessa situação, solicitou ao intelectual que tratasse em seu jornal de assuntos pertinentes à administração da Igreja. Não queria que seu jornal se envolvesse em polêmicas quanto à orientação espiritual dos fiéis.

os presos políticos do regime militar brasileiro. Essa atitude não agradava à maioria da elite carioca, ligada ao tradicionalismo católico. Mesmo assim, se suas convicções cristãs o levassem a crer que existia injustiça contra presos políticos, ele defendia qualquer pessoa sem cobrar nada (SCALERCIO, 2014).

Como católico, foi influenciado por três pensadores brasileiros: Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção. Devido à cisão do *Centro Dom Vital*, Sobral Pinto se aproximou de Alceu Amoroso Lima por ser contrário ao regime militar, mesmo compartilhando os ideais do tradicionalismo católico de Corção. Porém, a maioria das cartas escritas pelo advogado criticava a postura de Corção na imprensa brasileira, sobretudo as injúrias direcionadas aos dirigentes e membros do episcopado brasileiro, como Dom Hélder Câmara e Dom Aloísio Lorscheider:

Era já famoso por escrever longas cartas de admoestação endereçadas a jornalistas e a donos de jornal; a ministros e funcionários públicos; a empresários e líderes sindicais; a líderes comunistas e intelectuais católicos. Sequer escapavam de sua mira epistolar os prefeitos, parlamentares, governadores, generais, presidentes da República e generais-presidentes (SCARLECIO, 2014, p. 17).

Retomando a análise do Quadro 1, apesar da maioria dos remetentes serem brasileiros, a quantidade de correspondências trocadas com membros do integrismo francês é volumosa, principalmente durante a década de 1970. Dentre os franceses católicos que mais enviaram cartas a Corção, destacaram-se três nomes. Primeiramente, Hugues Blignières¹⁹⁵ (23 cartas), secretário e amigo de Jean Madiran, atual membro do cotidiano francês *Présent* (Paris, 1982-até hoje)¹⁹⁶. Suas cartas trataram de assuntos de viagens, prazos para envio de artigos e assuntos particulares. Em segundo, encontrou-se o nome de Jean Madiran (20 cartas), líder do grupo *Itinéraires* e o Padre francês Bernard Bouts (12 cartas), grande escultor, pintor e escritor da *Itinéraires*.

¹⁹⁵ Hugues Blignières utiliza o pseudônimo de Hugues Kèrally. Os dois nomes são usados para se referir ao intelectual francês no texto, de acordo com a assinatura da carta ou do artigo. Como o alônimo de Hugues Kèrally, ele enviou apenas uma carta ao brasileiro (Anexo I).

¹⁹⁶ O Cotidiano *Présent* tinha a liderança intelectual dos maiores nomes do integrismo francês da década de 1980, como François Brigneau, Jean Madiran, Romain Marie (Bernard Antony) e Hugues Kèrally. Hoje, é um dos maiores grupos integristas na França. Sua redação atual é composta pelos seguintes nomes: Sophie Akl-Chedid, Olivier Bault, Francis Bergeron, Anne Brassié, Hubert Champrun, Jean Cochet, Christian Daisug, Franck Delétraz, Anne Dulin, Camille Galic, Robert Le Blanc, Anne Le Pape, e outros. Para mais informações: <https://present.fr/notre-histoire/>. Acessado no dia 29 de setembro de 2018.

Por mais que tratassem de assuntos particulares, essas cartas sempre retomavam a crise católica e a militância contra o progressismo na França. Também abordaram a dinâmica e as atividades dos grupos integristas parisienses e apresentavam críticas aos teóricos religiosos na época. Para dar ênfase a esses contatos travados a partir de sentimentos de amizade e confraternidade estabelecidos entre os intelectuais de *Permanência* e *Itinéraires*, o Quadro 2, que se encontra no anexo desse artigo, elucida as “cópias” das cartas enviadas por Gustavo Corção aos seus correspondentes. Esse tipo de correspondência também é conhecido por *ativa*, pois foi enviada por Corção, diferente da correspondência *passiva*, quando o sujeito recebe as cartas. Essas fotocópias eram um hábito comum entre os intelectuais da época, que guardavam uma cópia das respostas que enviavam aos seus destinatários mais ilustres, ou quando o assunto era importante.

As cartas ativas de Gustavo Corção têm sua relevância, já que o intelectual, de certa forma, as selecionou para a posteridade. São correspondências que para ele tinham algum tipo de significância, seja ela afetiva ou religiosa. Notou-se, por exemplo, que não houve cópias de cartas enviadas a Sobral Pinto, o que evidencia a seleção estabelecida por parte de Corção. No Quadro 2, há 72 cartas, sendo 36 destinadas aos membros do integrismo francês, e outras 36 destinadas aos membros da extrema direita brasileira. Dessas, oito foram dirigidas aos clérigos, 20 à elite civil do país e oito aos membros do Governo Militar.

No entanto, neste momento é importante destacar o contato estabelecido por Corção com os franceses, principalmente do grupo parisiense *Itinéraires*. Corção guardou cópia de 14 cartas que escreveu para Jean Madiran, líder do grupo francês, enquanto este remeteu 20 cartas ao intelectual brasileiro (Quadro 1). O primeiro contato entre os dois foi feito com a carta do dia 25 de dezembro de 1967¹⁹⁷ (Quadro 2), em que Corção lhe escreveu sobre sua admiração por Jacques Maritain (teórico considerado progressista por Corção, mas que era apreciado pelo intelectual¹⁹⁸) e pediu autorização para traduzir

¹⁹⁷ N. 088 - 31, 03, 001.

¹⁹⁸ Jacques Maritain não pode ser classificado como “progressista”. Sua doutrina, neo tomista, era contrária aos princípios laicos da Revolução francesa, e defendia uma ordem cósmica que garantiria a ciência (distinguir para unir) e o bom convívio social e político. Seu livro *Le paysan de la Garonne* é um libelo contra o modernismo religioso e o uso do Concílio. Se Corção achava o livro demasiado modernista, dá para aquilatar o quanto ele estava distante de todo pensamento moderno. O livro do professor Roberto Romano (1985) procura compreender o pensamento desse importante filósofo.

artigos da revista *Itinéraires* no futuro projeto de *Permanência*. O primeiro pedido feito por carta de Madiran a Gustavo Corção para que escrevesse na revista *Itinéraires* aconteceu no dia 23 de dezembro de 1973¹⁹⁹ (Quadro 1). Sugeriu que escrevesse artigos sobre o Brasil, no que dizia respeito ao momento político, visto que a campanha internacional de Dom Helder Câmara denunciando os casos de torturas aos presos políticos por parte do governo civil-militar brasileiro já estava em andamento. Contudo, o convite para que Corção tivesse uma coluna em sua revista foi feita por Madiran no dia 21 de janeiro de 1974²⁰⁰ (Quadro 1).

Como observado no Quadro 2, as correspondências escritas por Corção a Madiran revelaram planos para artigos que escreveria para *Itinéraires*, futuras viagens ao exterior, informações sobre o grupo *Permanência* e até sua divergência com Roberto Marinho por ter criticado Dom Eugênio Salles no jornal *O Globo*. Jean Madiran escreveu uma carta pedindo explicações sobre esse caso e ainda perguntou ao intelectual brasileiro se ele desejava que fosse feita uma campanha na Europa a seu favor²⁰¹.

Outro integrista cujas cartas foram copiadas foi de Hugues Blignières, sendo sete cartas. O primeiro contato foi estabelecido no dia 26 de setembro de 1973 (Quadro 2), no qual Corção afirmou que já havia escrito para a revista *Aspects de la France* (Paris, 1947-1992) um artigo sobre suas atuações no Brasil e tratou sobre o assunto de uma bolsa de estudos que o francês recebeu de *Itinéraires* para estudar no Brasil. As cartas trocadas entre os dois discutiam aspectos profissionais: o auxílio financeiro que Corção granjeou de *Itinéraires* para ir a Paris visitar e dar palestras aos membros dos grupos integristas franceses, pedido de orientações para publicação na revista francesa e projetos de livros. Existe uma carta enviada de Blignières a Corção que se destacou por ser uma lista contendo os nomes dos membros da *Comissão de Justiça e Paz* para que o intelectual brasileiro pudesse reconhecê-los e atacá-los²⁰² em seus artigos (Quadro 1). É uma amostra de como funcionava a campanha de combate aos grupos integristas, identificando os inimigos a serem combatidos.

¹⁹⁹ N. 015 - 28, 02, 005.

²⁰⁰ N. 015 D - 28, 02, 005.

²⁰¹ N. 004 - 31, 03, 005.

²⁰² Essa carta é do dia 28/06/1975 (n. 33C - 28, 01, 003).

Os intelectuais brasileiros negavam fatos que o próprio Gustavo Corção conhecera por carta. O escritor carioca recebeu via correspondência a descrição de atos de violações aos direitos humanos que ocorriam no presídio da Ilha Grande, localizado no Rio de Janeiro²⁰³ (Quadro 3). Ao menos, o intelectual não podia negar que, pessoalmente, esteve diante de uma notícia sobre maus tratos e abusos por parte da polícia política do regime. Por sua postura, é possível acreditar que o preso que recebeu maus tratos fizesse parte do complô internacional comunista de difamação do regime, ou que tais abusos eram apenas consequências de atos subversivos, condenados pela Igreja Católica tradicional.

Resta uma última análise para que seja possível estabelecer a relação que existiu entre o intelectual Gustavo Corção e o projeto político arquitetado pelo regime militar. Porém, não é uma relação de via única, com apenas um beneficiário. Gustavo Corção defendeu o regime, pois acreditava na lei de Segurança Nacional. Um dos pilares dessa ideologia seria a defesa da sociedade ocidental cristã por parte dos militares, mesmo que a polícia política matasse seus inimigos, como comunistas, membros do tráfico de drogas do Rio de Janeiro e de São Paulo²⁰⁴, clérigos da Igreja Católica, professores, jornalistas e quem se posicionasse contra o regime.

É necessário, portanto, identificar os canais e os acessos que Gustavo Corção conquistou junto aos militares, por meio de sua representatividade na imprensa católica e laica no Brasil e no exterior. O Quadro 3 registra oito cópias dessas “cartas ilustres”, destinadas exclusivamente aos membros do regime. Para clarificar essa relação, o Quadro 3 encontra-se em anexo no final do artigo, com 17 documentos, entre os quais estão cartas, telegramas e ofícios enviados a Corção por membros do regime, amigos e perseguidos políticos da ditadura militar de 1964.

²⁰³ A carta foi escrita pelo preso político William da Silva Lima, no dia 04 de setembro de 1975 (n. 030 - 28, 02, 004). Ele pediu ajuda a Gustavo Corção para que intercedesse por ele para conseguir sair daquela condição “desumana” com falta de higiene, saneamento básico, violência e falta de alimentação.

²⁰⁴ A contabilização dos mortos da ditadura refere-se aos presos políticos. Contudo, foi nessa época que se originaram as poderosas milícias formadas por policiais em São Paulo e no Rio de Janeiro. Essas organizações comandavam o tráfico de drogas e foram responsáveis por chacinas e assassinatos, com também torturas aos membros das facções criminosas e às populações marginalizadas das periferias dessas grandes cidades. O filme brasileiro de grande sucesso internacional *Cidade de Deus* é um exemplo dessa onda de violência que existia nas favelas da cidade do Rio de Janeiro durante a ditadura militar.

Existem cartas que mostram a cordialidade que existia entre alguns generais e Gustavo Corção, como a carta do general Dale Coutinho,²⁰⁵ que parabenizou o intelectual católico pela condecoração da Ordem do Rio Branco dada pelo presidente da República Garrastazu Médici. Destacam-se também as cartas do capitão José Ribeiro Dias, desejando ao escritor boas festas de Natal e de virada de ano. Existe, entre a documentação, um diploma da medalha do pacificador pelos serviços prestados ao exército, recebido no ano 1975²⁰⁶. Contudo, há um conjunto de cartas que demonstram um projeto político em comum, em que os interesses resultaram na defesa da “Revolução de Março de 1964” no Brasil e no exterior.

O documento mais notório é um ofício enviado pelo Coronel Hernani Aguiar no dia 03/03/1969²⁰⁷. Assessor especial de Relações Públicas da presidência da República do general Costa e Silva, Aguiar requereu artigos na imprensa sobre o aniversário da “Revolução”. Os artigos foram publicados tanto no jornal *O Globo* como na revista *Permanência*²⁰⁸. Outro documento revelador foi a carta enviada por Gustavo Corção ao presidente Costa e Silva no dia 20 de janeiro de 1968, solicitando a nomeação de Gladstone Chaves de Mello para o Conselho Federal de Educação. Também existem no acervo ofícios do Governo Federal com a nomeação de Gustavo Corção como membro do Conselho Federal de Cultura, cargo exercido pelo intelectual durante 10 anos. Corção também escreveu uma carta ao presidente Médici, no dia 06 de junho de 1972²⁰⁹ e recebeu uma carta para testemunhar contra as atuações do padre belga Comblin²¹⁰. Existe uma

²⁰⁵ Foi comandante da 2ª Região Militar, sediada em São Paulo. Coutinho foi um dos responsáveis pela idealização da transamazônica, que tratava da integração econômica da região da Amazônia e do Oeste com o restante do país.

²⁰⁶ N. 011 – 31, 01, 001.

²⁰⁷ N. 21.

²⁰⁸ Gustavo Corção escreveu um artigo sobre a “Revolução de 1964” na revista *Permanência* de maio de 1969 (Ano II – n. 8) com o título: *Lembrança de um pesadelo e de um milagre*.

²⁰⁹ N. 081 - 31, 04, 002.

²¹⁰ N. 030 - 28, 02, 004. É uma carta de Wanderley Wandenkolk. No dia 08 de agosto de 1968, Corção recebeu um telegrama que o convocava para testemunhar contra o padre Joseph Comblin (1923 - 2011) na justiça Militar. Ele foi um sacerdote e missionário belga, formado segundo os parâmetros tomistas básicos. Quanto ao caso, foi publicado na imprensa em 1968 um documento redigido pelo padre Comblin a pedido de Dom Helder Câmara e que seria exposto na II Conferência do CELAM em 1968. O texto foi um exercício de imaginação teórica e seguia os preceitos marxistas e leninistas para encaminhar a vida social do Brasil. Era a época do diálogo entre cristãos e marxistas, mas o texto de Comblin se definiu como um exercício de uma probabilidade, e como a Igreja deveria agir no caso. Essa publicação serviu de pretexto para a ditadura e seus defensores definirem a Igreja como aliada da guerrilha e do comunismo. Dessa forma, o padre passou a ser investigado pelo regime e foi considerado subversivo pela ditadura, exilando-se no Chile por oito anos (SANTOS, 2014).

carta, datada do dia 10 de dezembro de 1974, ao ministro Paulo dos Reis Veloso, pedindo mais um ano para que o professor Roberto de Leão Velloso Elbert permanecesse com um cargo comissionado no governo. Tudo isso deixou explícito que as relações entre Gustavo Corção com o regime militar não ficaram apenas no plano da cordialidade, mas também no da interferência do intelectual em assuntos políticos.

Considerações Finais

O acervo documental de Gustavo Corção é um exemplo rico de *rede de sociabilidades*, em que grupos de pessoas, reunidas em uma “arquitetura sólida” de correspondências, compartilhavam ideias e debatiam sobre os principais eventos históricos referentes ao conflito interno entre os grupos da Igreja Católica e do regime militar brasileiro. Em torno da figura de Gustavo Corção, intelectual representante da extrema direita católica, foi composta uma rede de informações que auxiliaram, ou incentivavam o combate do intelectual, seja nos artigos escritos nos principais periódicos do país, como também na sua trajetória internacional na revista parisiense *Itinéraires* e nas palestras proferidas nos congressos do integrismo internacional em Lausanne (Suíça). Dessa forma, Corção mediu um projeto político e religioso de defesa ao regime militar e no combate a corrente progressista da Igreja no exterior. Seus escritos representam memórias que sobrevivem no tempo e que, passado o momento histórico com suas paixões e sentimentos, acabam sendo reavivadas e reinterpretadas nos dias de hoje, tornando-se uma ameaça para a construção histórica de um país que se deseja democrático.

Fontes

- **Fontes Primárias**

Revista *Permanência*. Gráfica Editora Laemmert. Rio de Janeiro (1968-1980).

- **Arquivo privado de Gustavo Corção (Biblioteca Nacional, seção manuscritos)**

AGUIAR, Hernani de. **Ofício a Corção**. S.I., 3 mar. 1969.

- BLIGNIÈRES, Hugues. Carta a Gustavo Corção. S.I., 28 jun. 1975.
- CORÇÃO, Gustavo. **Correspondência a Costa e Silva**. S.I., 20 jan. 1968.
- _____. **Correspondência a Médice**. S.I., 06 jun. 1972.
- FLEICHMAN, Julio. **A Biblioteca Nacional**. S.I., 06 out. 1992.
- GOVERNO FEDERAL. **Diploma de pacificador pelo exército**. S.I., 1975.
- LIMA, William da Silva. **Carta a Gustavo Corção**. S.I., 04 set. 1974.
- MADIRAN, Jean. **Carta a Gustavo Corção**. S.I., 25 dez. 1967.
- _____. **Carta a Gustavo Corção**. S.I., 23. Dez. 1973.
- _____. **Carta a Gustavo Corção**. S.I., 21 jan. 1974.
- _____. **Carta a Gustavo Corção**. S.I., 10 fev. 1976.
- MARINHO, Roberto. Carta a Gustavo Corção. S.I., 02 fev. 1972.
- _____. **Carta a Gustavo Corção**. S.I., 18 fev. 1975.
- _____. **Carta a Gustavo Corção**. S.I., 30 jan. 1976.
- WANDENKOLK, Wanderly. Carta a Gustavo Corção. S.I., 08 ago. 1968.

Referências Bibliográficas

- ALTAMIRANO, Carlos. **Para un programa de historia intelectual y otros ensayos**. Buenos Aires: Siglo XXI. Editores Argentinos, 2005.
- ANTOINE, Pe. Charles. **O Integrismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Tradução: Sérgio Miceli, 3ª ed. São Paulo: ed. Perspectiva, 1992.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. Gustavo Corção: jornalista. In: ABREU, Alzira Alves de (et al.). **Dicionário histórico-biográfico brasileiro pós-1930**. RJ: Ed. FGV/CPDOC, 2001.
- GONZÁLEZ, Alexandra Pita [org.]. **Redes Internacionales en América Latina durante la entreguerras**. Ciudad de México: Universidad de Colima; Miguel Ángel Porruã, 2016.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Fundamentalismo e Integrismo: o nome e as coisas. In: **Revista da USP**, São Paulo, nº13, 1999, pp. 144-156.

Présent: <https://present.fr/>. Acessado nos anos de 2018 e 2019.

ROMANO, Roberto. **Corpo e Cristal**: Marx Romântico. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1985.

SANTOS, Marcos Roberto Brito dos. **Padre José Comblin e a Ditadura Militar**: religião, discurso e práticas cristãs nos anos de chumbo (1968-1972). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do título de Doutor em História. UFBA, Salvador, 2014.

SCALERCIO, Márcio. **Heráclito Fontoura Sobral Pinto**: toda liberdade é íngreme. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

SIRINELLI, Jean-François. **Intellectuels et passions française**: manifestes et pétitions au XX siècle. Paris: Gallimard, 1990.

Anexos

Quadro 1 - Cartas, Telegramas e Ofícios Públicos enviados a Gustavo Corção														
Nomes	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78
Armando Dias do Azevedo Total: 19	02/02 (D)	17/06 (A)		01/11 (C) 03/12 (B)		11/10 (C)	04/04 (D)		12/02 (D) 15/04 (A) 28/04 (G) 06/05 (B) 09/05 (B) 31/05 (B) 08/06 (C) 27/07 (B) 14/10 (D) 02/12 (G)	01/09 (B/G)	13/12 (B)	23/03 (E)		
Arthur de Castro Borges Total: 05									05/04 (B)	16/05 (B) 13/12 (B)			28/07 (B)	28/05 (A)
Ayres dos Santos Total: 05		23/09 (C)		09/08 (B) 10/10 (E)	27/03 (A)				16/11 (B)					
Cônego Ludovico Rosano Total: 07							06/08 (A)		12/02 (B) 22/03 (D)	07/02 (B) 16/09 (A) 19/09 (C) 22/11 (C)				
Dulce Magalhães Total: 06				03/02 (A)				01/12 (B)	16/02 (D) 05/04 (B) 13/04 (A) 24/05 (B)					
Ernest Fromm Total: 11				17/12 (A)		07/11 (B)	17/12 (B)	30/05 (C) 04/09 (B)	15/07 (B) Dez. (B)	31/05 (B) Ag. (B)		16/12 (B) 17/12 (B)		
Francisco Almeida Ribeiro Total: 06				15/08(A /D)		01/05 (D) 28/05 (B)	05/02 (D)				02/04(C)		30/09 (B)	
Francisco de Salles Total: 05	06/02 (A)			25/12 (B)			09/10 (B)					23/03 (D)		
Frei Tomas de Aquino Total: 05											13/04 (B/G)	04/07 (G)	09/01 (G) 27/11 (G)	03/03 (B)
Gladstone Chaves de Mello Total: 12						20/03 (B)		30/04 (G) 21/05 (B) 17/12 (B)	08/02 (D) 23/03 (D) 04/06 (G) 17/12 (B)	08/05 (H) 14/06 (D/H)				
Hugues Blignières Total: 23									26/09 (G) 21/12 (G)	24/01 (G) 21/02 (B/C) (G) 25/02 (G/B) 08/04 (G) 13/05 (G/C) 27/08 (B/G) 26/09 (G) 26/09 (G) 08/10 (G/B) 07/11 (G/B) 19/11 (G)	23/01 (G/B) 16/04 (G) 04/06 (G) 19/06 (G) 28/06 (G/F) 11/07 (G) 15/07 (B/G) 21/09 (B/G) 01/12 (G/H)			06/01 (C)
Jean Madiran Total: 20									15/08 (G) 23/12 (G/H)	21/01 (G) 29/05 (G/A)	24/06 (H/B) 07/10 (D/B) 14/10 (C/G) 21/11	13/01 (G/B) 03/02 (B/G) 14/02 (C/G)	22/02 (E)	10/03 (G/B)

											(G)	31/03 (C/G) 23/07 (G) 30/07 (G) 06/08 (G) 17/12 (B/G) 29/12 (B) 10/02 (G)		
João Bigotte Chorão Total: 05						08/11 (C)			09/09 (G)	15/12 (B)			15/01 (B) 15/06 (C/G)	
Jurema Lopes Total: 08			09/07 (A) 25/09 (B)					29/06 (C) 18/07 (B) 03/12 (B) 19/12 (B)	12/11 (A/H) 16/12 (B)					
Manuel Pedro da Cunha Cintra Total: 07		03/09 (E)			17/05 (A)	04/03 (B)	17/12 (B)	23/08 (C)	30/10 (A)	09/02 (C)				
Max Basile Total: 27					12/01 (B) 18/05 (B)		07/03 (B) 10/05 (B)	19/05 (B) 22/09 (A) 01/10 (A) 15/12 (B)	04/02 (D) 13/12 (B)	16/05 (B) 12/06 (D) 09/10 (B) 01/12 (B) 12/12 (B)	10/01 (A) 12/05 (A) 07/10 (B) 14/12 (B) Dez.(B)	27/02 (A) 15/12 (B) Dez. (B)	25/08 (A) 30/09 (B)	03/01 (A) 07/06 (A)
Monsenho r Lauro Fraga Total: 07			31/05 (C) 25/08 (A) 25/11 (C)			22/08 (A)			06/07 (B) 07/09 (B)	19/08 (C)				
Mozart Soriano Aderaldo Total: 08				26/06 (E) 27/08 (D) 12/08 (C) 18/12 (C)	03/05 (D)				23/02 (D) 28/06 (B) 15/08 (A)					
Nícia de Noronha Guarani Total: 09		23/07 (B)	26/10 (B)					11/02 (B) 02/03 (B) 24/11 (C)	07/01 (C) 02/03 (D)	13/09 (B) 16/09 (B)				
Padre Antônio Loebman n Total: 05		17/07 (A) 20/10 (D)	25/09 (A)					29/08 (A)	24/12 (C)					
Padre Bernard Bouts Total: 12				11/10 (E)	09/12 (G)				28/12 (G) 29/12 (G)	05/02 (B) 04/04 (B) 29/05 (G) 12/06 (G) 03/12 (G)	09/01 (G)			14/04 (B/G) 25/04 (G)
Padre Jean Marie Barcelone Total: 06									25/12 (B)	(I) (A) 06/06 (A) 05/12 (B)	(I) (A) 05/12 (B)			
Padre José Maria Fernandes Collaço Total: 05				05/06 (A)	03/09 (A)	08/05 (C) 15/05 (E) 20/06 (A)								
Padre Orlando Machado Total: 09			31/08 (B)	24/06 (D)		19/12 (B)		30/01 (B) 27/03 (B) 27/12 (B)	29/05 (B) 24/06 (C) 14/09 (B/G)					
Paulo Rodrigues Total: 06			15/09 (B)						08/07 (B)	11/06 (C) 02/10 (D) 25/11 (D)	05/12 (D)			
Pedro Alves de Siqueira Total: 07						19/09 (A)	(?) (A) Abril (B)	06/07 (A)	09/06 (A) 22/08 (B)	25/01 (D)				
Roberto Marinho								02/02 (D)		11/07 (B)	18/02 (C)	30/01		Jan

Total: 05												(D*)		(B)
Rubens Pôrto						18/03 (B)		02/03 (B)	08/09 (C) 20/11 (B)		07/08 (B)			
Total: 05														
Sobral Pinto	30/04 (D) 03/05 (D) 21/05 (D)	09/05 (B) 12/05 (D) 16/05 (D) 11/06 (D/F) 30/07 (D) 08/08 (D) 10/08 (H/D) 27/06 (B) 27/06 (F)	12/01 (B) 23/01 (D) 25/02 (C) 13/11 (B) 14/11 (D) 24/11 (C) 14/12 (D)	03/01 (D/F) 24/02 (D) 04/03 (D) 11/03 (B) 06/06 (D) 12/06 (B) 23/07 (D) 21/09 (E)	11/06 (D/F)			28/01 (D)	20/02 (D) 07/03 (D) 12/03 (D)	03/01 (B)	06/10 (H/D)			

Fonte: Fonte: Acervo Gustavo Corção (Biblioteca Nacional de História do Rio de Janeiro).

Quadro 2 - Cópias de cartas enviadas por Gustavo Corção							
1964	12/03 Ao Alceu Amoroso Lima sobre assuntos do <i>Centro Dom Vital</i>						
1966	19/07 Ao Dom Vicente Scherer afirmando que tem combatido firmemente o modernismo	12/08 Ao Dom Geraldo de Mileville solicitando orações.	23/10 Ao Frei Orlando dos Reis fazendo duras críticas.				
1967	25/12 Ao Jean Madiran elogiando <i>Maritain</i> e pedindo a autorização para traduzir os editoriais da revista <i>Itinéraires</i> .						
1968	20/01 Ao presidente Costa e Silva solicitando a nomeação junto ao Governo Federal de <i>Gladstone Chaves de Melo</i> para o CFC.						
1969	14/04 Ao Frutuoso Pereira Ramos recusando o convite em participar da Irmandade do santíssimo Sacramento da Candelária.	19/03 Ao Padre Domingos , acusando recebimento da carta.	19/03 Ao Padre Jacques Loew falando sobre a contenda com o padre Pierre.	07/03 Ao Padre Jacques Loew , criticando o progressismo			
1970	15/05 Ao Francisco de Alkemia Ribeiro acusando recebimento de carta.	24/06 Ao Dom Helder escrevendo que não deseja o mal dele.	07/07 Ao Dom Helder criticando sua entrevista ao <i>L'Express</i> sobre torturas	28/08 Ao Paulo Francis respondendo o seu artigo que saiu no jornal <i>O Pasquim</i> 20-26/08/70	10/11 Ao Ernest Fromm comentando suas críticas ao seu livro		
1971	17/01 Ao Dom Eugênio Salles criticando sua carta dirigida a Corção.	20/01 Ao Jean Ousset criticando a Igreja Brasileira, explicando <i>Permanência</i> e agradecendo a gentileza a Helena.	06/02 Ao Pierre Favre se apresentando e indicando a amizade com Robert Brasillach , traçando considerações sobre um livro.	08/02 Ao Jacques Perret perguntando sobre um Livro.	30/06 Ao Dom Eugênio Sales explicando o artigo sobre Dom Ivo Lorscheider	13/12 Ao Dom Eugênio Salles enviando cópias dos seus textos.	
1972	06/06 Ao Ministro Jarbas Passarinho agradecendo a intercessão ao Presidente, concedendo-lhe a <i>Ordem nacional do Mérito Educativo</i> .	06/06 Carta ao Presidente Emílio Garrastazu Médici .	17/12 Ao Georges Souville aceitando integrar o comitê de Patronos do Centro Charles Maurras .				
1973	(?) Ao Hugues Blignières que colaborara na revista <i>Aspetos de la France</i> . <i>Itinéraires</i> arrumou uma bolsa de estudos para Hugues no Brasil.	31/05 Ao Jean Madiran contando que o <i>cardeal Eugênio Salles</i> não gostou do seu livro e que, apesar da dificuldade com o francês, pretende escrever para a revista <i>Itinéraires</i> .	19/10 Ao Jean Madiran narrando fatos do Brasil e que viajará à Paris. 22/10 Ao Jean Madiran contando seus planos de escrever artigos sobre o Brasil.	21/11 Ao Ciriaco C. Capellotto Desculpando-se por demorar a responder a carta. 21/11 Ao Mariense Augusto C. do Amaral agradece pela ajuda.			
1974	21/01 Ao Jacques Perret agradecendo sua amizade 08/04 Ao Jean Madiran apresentando membros do grupo e política ditatorial. 24/01 Ao Jean Madiran sobre sua conversão e crise com membros católicos no país. 28/01 Ao Hugues Blignières Aceitando colaborar c <i>Itinéraires</i> .	13/02 Ao Hugues Blignières informando sobre suas passagens e que terá uma bolsa para ir à Paris.	15/04 Ao Fernando de Melo Freyre agradecendo o convite em participar do 25º aniversário da fundação Joaquim Nabuco.	20/05 Ao Joseph Pourchet assuntos particulares. 31/05 Ao Hugues Blignières sobre a vinda ao Rio	14/06 - Ao Tácito Lopes da Costa pedindo melhor remuneração no Estado de SP - Ao Lamartine Navarro Júnior autorizando publicação na <i>Revista Gás</i> . - Ao Roberto Marinho . - Ao diretor da Gazeta do Povo pedindo reajusto por artigo. Jun. Ao Roberto Marinho pedindo uma remuneração melhor. 20/06	09/09 Ao Pierre Pujo agradecendo cartão. 26/09 Ao Hugues Kéraly informando que um dever escrever à <i>Itinéraires</i> . 10/12 Ao ministro Paulo dos Reis Veloso pedindo mais um ano de cargo ao prof. Roberto de Iêdo Velloso Elbert	

					Ao Hugues Kéraly pedindo orientação para publicar na <i>Permanência</i> um artigo de <i>Itinéraires</i> .	
1975	(?) Ao Jean Madiran perguntando sobre sua saúde. (?) A Geneviève Arfel sobre sua saúde e de sua mãe.	Fev. Ao Jean Madiran contando que sua situação com Roberto Marinho é complicada e das relações tortuosas com Monsenhor Boaventura Cantarelli . 07/02 Ao Roberto Marinho comunicando a sua disposição em aceitar sua solicitação de 30/01/1976	05/06 Ao Hermenegildo Adami Carvalho , assuntos particulares. 09/06 Ao General Cesar Montagna Souza acusando o recebimento de sua carta e do seu material sobre o Congresso Eucarístico, pedindo permissão para usar sem citar nomes.	31/07 Ao Evandro Carlos de Andrade comentando sobre seus escritos. 31/07 Ao Roberto Marinho felicitando pelo ano.	18/10 Ao Jean Madiran autorizando a publicar seus artigos do Globo.	24/11 General Sebastião José Ramon de Castro acusando recebimento do Telex.
1976	(?) Carta a Jacques Perret sobre a viagem de Geisel à Ruropa. (?) Ao Jean Madiran contando caso do Roberto Marinho . (?) Ao Jean Madiran contando q o caso do Roberto Marinho está encerrado. (?) Ao Jean Madiran artigos de <i>O Globo</i> .	01/02 Ao Jean Madiran comentando sua divergência com bispos no Brasil e que Roberto Marinho não apoia seu posicionamento contra o Papa. 01/02 Ao Roberto Marinho pedindo que responda sua carta.	18/05 Ao Marcel De Corte comentando sobre a dificuldade de escrever e que o admira.	18/06 Ao coronel Renato sobre o histórico de seus serviços prestados ao exército, solicitando sua intervenção junto à secretaria do IME.	22/07 Rompimento com Dom Avelar Brandão Vilela .	29/11 Ao Jean Madiran informando que escreveu os artigos para a revista francesa.
1977	11/12 Ao Casal Arfel falando sobre a amizade com o Padre Bernard Bouts e que através dele conheceu outros franceses.	29/12 Ao Hugues Kéraly intenção de escrever um livro em francês e pedindo ajuda no projeto.				
1978	13/02 Ao Mario Teles de Oliveira acusando o recebimento do seu trabalho.	Jun. Ao Coronel Edmirson Maranhão felicitando pela conquista de chefia	16/06 Ao José Gonçalves da Costa (CNBB), acusando recebimento de carta.	16/06 Ao Max Basile e sua esposa, boas festas.		

Fonte: Fonte: Acervo Gustavo Corção (Biblioteca Nacional de História do Rio de Janeiro).

Quadro 3 - Cartas enviadas a Gustavo Corção por membros do regime, amigos e perseguidos políticos do regime militar.		
1966	20/01 De Leônidas Abreu , afirmando a Corção que organizações católicas estão sendo perseguidas pelo regime.	27/06 De Sobral Pinto , que criticou a justiça militar, pois seus clientes são condenados previamente.
1968	13/08 De Wanderley Wandenkolk , telegrama consultando sobre a indicação para testemunhar contra o padre Comblim na justiça Militar.	
1969	03/03 Do Coronel Hernani Aguiar , assessor especial de Relações Públicas da presidência da República requerendo artigos na imprensa sobre o aniversário da Revolução de 1964.	
1970	19/09 De Aristides Rodrigues Simões , escrevendo a Corção se dizendo injustiçado por ter sido atingido pelo AI – 5.	
1971	05/08 De Rodrigo Octávio , convidando Corção a ministrar uma Conferência na Escola Superior de Guerra sobre a infiltração comunista na Igreja.	Outubro Do Padre A. Reina , tratando da lei n. 5711/71, que extinguiu os capelães militares.
1972	15/05 Do General Dale Coutinho , parabenizando Corção pela condecoração da Ordem do Rio Branco.	
1974	04/09 De William da Silva Lima , solicitando ajuda por condições precárias que sofre no presídio da Ilha Grande.	
1975	30/09 De Paulo Alves , escrevendo que foi reformado pelo regime e inocentado pelo STM.	21/11 Do Capitão José Ribeiro Dias , assuntos particulares. 24/11 Do General César Montagna , parabenizando-o pelo artigo que saiu no <i>Globo</i> “Agitação em SP”.
1976	28/08 Do Coronel Jonas Correia Neto , tratando de assuntos sobre a atuação política do regime militar.	03/12 Do Capitão José Ribeiro Dias , assuntos particulares. 13/12 Do Capitão José Ribeiro Dias , assuntos particulares. 27/12 Do Capitão José Ribeiro Dias , assuntos particulares.
1978	16/05 Edmirson Maranhão Ferreira , telegrama comunicando que assumiu a chefia de assessoria de Relações Públicas do gabinete do ministro do Exército.	

Fonte: Fonte: Acervo Gustavo Corção (Biblioteca Nacional de História do Rio de Janeiro)

CONSTITUIÇÃO DAS MULTIDÕES:
Rupturas e continuidades em meio ao desenvolvimento
dos meios de comunicação de massa

SOUZA, Paula Tainar²¹¹

Resumo: Esta proposta tem como objetivo central a realização de uma análise histórico-comparativa entre a constituição das multidões no século XIX e XXI. O fenômeno de aumento do aglomerado de pessoas nos centros urbanos ocorre no século XIX, simultâneo ao surgimento dos meios de comunicação de massa. Pretende-se ampliar a análise para a importância e relação do processo midiático no âmbito social, com ênfase no surgimento do cinema e seu impacto. Para embasamento metodológico utilizaremos os estudos de Gustave Le Bon, Michael Hardt e Antônio Negri. Gustave Le Bon diagnostica o fenômeno de constituição das multidões no século XIX, colocando-o enquanto o novo poder da idade moderna e realizando um estudo detalhado das suas características e aspectos psicológicos. Michael Hardt e Antônio Negri contextualizam suas análises acerca das multidões nas dinâmicas sociais do século XXI, pensando-a enquanto agente político e levando em consideração os conceitos de biopolítica e biopoder para melhor compreensão do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: História; Multidão; Cinema; Sociedade midiática; Capitalismo; Política.

Introdução

Com as Revoluções burguesas, que marcaram a passagem da idade moderna para a contemporânea, diagnostica-se modificações em todos os setores da sociedade. O aumento do aglomerado de pessoas nos centros urbanos, simultâneo ao surgimento dos meios de comunicação de massa, influenciou o desenvolvimento de novas características sociais e políticas. A formação de uma sociedade midiática, construída ao longo do século XX, bem como a invenção do cinema, impactam não só o plano coletivo, mas também a singularidade dos sujeitos que compõem essa coletividade. Conforme a linguagem midiática/cinematográfica vai se desenvolvendo, nota-se também uma evolução da compreensão do espectador, que adquire senso crítico e capacidade de questionar.

O estudo de Gustave Le Bon nos permitiu compreender a formação do aglomerado de pessoas e suas características psicológicas, que resultam na constituição das multidões.

²¹¹ Doutoranda em História pela Faculdade de Ciências e Letras da UNESP/campus de Assis.

Antônio Negri, juntamente com Michael Hardt, também se dedica na compreensão da multidão. Nosso foco em sua obra estará recortado nos conceitos de *imanência*, *classe* e *potência*, característicos das multidões na modernidade²¹², bem como as relações de poder existentes no plano social e político. Gustave Le Bon e Antonio Negri compreendem a *multidão* enquanto agente social e os meios de comunicação contribuem para o desenvolvimento social com a configuração da época presente. No entanto, Negri vai além das análises de Le Bon, devido à contextualização de suas análises nas dinâmicas sociais complexas do século XXI.

Da Formação das *Multidões* no Século XIX Para a Configuração das *Multidões* no Século XXI

No final do século XIX, Gustave Le Bon denuncia a constituição das multidões e desenvolve um estudo detalhado sobre as características e transformações sociais nas quais esse fenômeno do aumento do aglomerado de pessoas resultam. Em seu livro *Psicologia das Multidões*, ele afirma que a Idade Moderna é um momento caótico e conturbado onde ocorrem a destruição de crenças, tradições religiosas, e mudanças na política e no plano social, ou seja, as multidões se colocam como agentes. Le Bon refere-se às multidões enquanto novo poder da Idade Moderna, pois fazem valer sua voz e deixam evidente que um príncipe/monarca que quiser ter sucesso em seu governo, deve aprender como controlá-las.

É na imaginação popular que o poder dos conquistadores e a força dos Estados se fundam. É agindo sobre ela que se arrastam as multidões [...]. Por isso os grandes homens de Estado de todas as épocas e de todos os países, aí incluídos os mais absolutos déspotas, consideravam a imaginação popular um sustentáculo do poder (LE BON, 2008, p.68-69).

Em um contexto no qual o pensamento humano está em transformação, ocorre também uma modificação nas relações de poder. Se antes o Poder estava monopolizado pelos soberanos, agora é pluralmente presente na sociedade civil, ou seja, nas multidões, por isso nos referimos enquanto *poderes*, tal qual afirmara Michel Foucault. Atualmente,

²¹² Utilizaremos enquanto referência temporal *contemporânea* para nos referirmos ao século XIX e *modernidade* para o século XXI.

no século XXI, as multidões continuam exercendo seu poder de expressão e atuação no plano político, econômico, social e cultural. Através das possibilidades criadas pelos meios de comunicação de massa destacamos a internet, mais especificamente as redes sociais, que permitem a exposição de críticas e descontentamentos desses indivíduos que compõem a *multidão* atual.

Ao longo do século XX, a linguagem cinematográfica e das outras mídias vão se estruturando e evoluindo, da mesma forma notamos uma evolução também da capacidade crítica das multidões, mesmo que ela ainda seja considerada detentora de certa ignorância devido à ausência de profundidade. Com as revoluções burguesas, novas características e reivindicações surgem, mas ainda interesse da burguesia enquanto classe, já que as multidões levam um tempo para adquirir essa consciência. Diante disso torna-se necessário a criação de algo que substitua esse espaço criado, surgindo novos valores, pensamentos e condições de vida. É um fenômeno universal, apresentando consequências em todas as nações, pois a *multidão* possui certa desorganização na maneira como age e faz reivindicações. A título de exemplo, o filme *Tempos modernos*, de Charlie Chaplin, faz uma crítica ao início desse processo, quando o indivíduo inserido em uma classe dita operária era pré-político, ou seja, sem consciência crítica e explorado.

Essa energia própria das multidões influencia as transformações em todos os setores da sociedade. Desse modo, a opinião da *multidão* começa a se sobressair em relação a voz dos soberanos, que precisam aprender a lidar com a aceitação da multidão.

É na alma das multidões que o destino das nações se preparam [...] pouco aptas ao raciocínio, as multidões mostram-se, ao contrário, muito aptas a ação. A atual organização torna a força delas imensa. Os dogmas que vemos nascer rapidamente adquirirão o poder dos velhos dogmas (LE BON, 2008, p.20-21).

Multidão é compreendida em *Psicologia das multidões* enquanto uma reunião de pessoas, e ao compor essa coletividade esses indivíduos experienciam modificações do ponto de vista psicológico. A composição das multidões pode adquirir duas formas: *homogêneas* – possuem os mesmos interesses de classes ou castas –, ou *heterogêneas* – anônimas ou não anônimas, sendo uma união por reivindicação ou interesse em comum –, mas necessariamente diferentes. Ambas possuem características psicológicas semelhantes, já que as multidões não cultivam a inteligência e pensamento racional, uma vez inserido em um aglomerado de pessoas o indivíduo age por instinto. Ou seja, mesmo

que o indivíduo seja intelectualmente muito esclarecido, esse pensamento crítico é silenciado em meio a energia das multidões. Antônio Negri defende a heterogeneidade da multidão, ao passo que afirma que a *multidão* é uma imanência, um conjunto de multiplicidades. Mas mesmo as multidões heterogêneas adquirem caráter homogêneo conforme seus interesses e reivindicações, devido à influência do meio surge uma nova organização, o indivíduo se dilui. Le Bon chamara esse fenômeno de *alma coletiva*, que resulta em um novo comportamento quando inserido no coletivo.

O inconsciente coletivo também é uma realidade desse fenômeno. As multidões são impulsivas, não tem suas ações premeditadas e por isso podem se tornar perigosas e irritadas, partindo para violência. Ou seja, a instabilidade é uma característica presente devido à sua relação com a impetuosidade e incapacidade de sustentação do desejo. Além disso, são conquistadas por discursos inflamados, que tentam resgatar a figura de heróis, sua atuação, com uma estrutura narrativa exagerada. De acordo com Gustave Le Bon, o processo de convencimento das multidões se dá pela *sugestão* que se propaga pela coletividade e se impõe por *contágio*, uma vez que todos os indivíduos são contagiados, a ideia se estabelece como uma *orientação*, e, conseqüentemente, a ideia se torna *ação*. No entanto, como são destituídas de pensamento crítico, transitam entre a ausência total de moralidade ou seu excesso. Ora tornam-se intolerantes, conservadoras, ora revolucionárias, simplistas, mas sempre com características extremas e exageradas.

Ora, acuradas observações parecem provar que o indivíduo mergulhado há algum tempo numa multidão agitada rapidamente cai [...] num estado particular, que muito se aproxima do estado de fascinação do hipnotizado nas mãos do seu hipnotizador. Estando paralisada a atividade cerebral do sujeito hipnotizado, ele se torna escravo de todas as suas atividades inconscientes, que o hipnotizador dirige segundo a sua vontade. A personalidade consciente desaparece, a vontade e o discernimento são abolidos. Sentimentos e pensamentos são então orientados na direção determinada pelo hipnotizador (LE BON, 2008, p.35-36).

Simultâneo ao processo de constituição das multidões, nota-se o surgimento dos meios de comunicação de massa – também é do final do século XIX que data a criação do cinematógrafo. As multidões pensam de maneira simples, ou seja, por imagem, devido à sua incapacidade de pensar criticamente; facilmente criam lendas e inspirações, característica de credulidade. Mas, não há uma ligação lógica entre ideia e imagem. Essa relação se dá de maneira emocional e por analogia.

Logo, não são os fatos em si que afetam a imaginação popular, mas o modo como se apresentam. [...] esses fatos devem produzir uma imagem impactante que preencha e atormente o espírito. Conhecer a arte de impressionar a imaginação das multidões é conhecer a arte de governá-las (LE BON, 2008, p.70).

Ao passo que a consciência evolui nesse sentido e toma-se consciência de como governar as multidões através da imagem, o cinema torna-se um meio de comunicação influente e necessário para compreensão da percepção.

Antônio Negri e Michael Hardt vão além das constatações de Le Bon, devido ao fato desse aglomerado de pessoas ter adquirido características ainda mais complexas na modernidade. Negri e Hardt compreendem-na enquanto uma composição de indivíduos singulares que possuem diferenças entre si, mas simultaneamente são agentes e transformadores da sociedade que estão inseridos quando formam uma coletividade. Desse modo, diferencia-se do conceito de *povo* e *massa*, já que ambos compreendem uma relação de poder na qual o que está embaixo é subordinado e não possui voz. Além disso, compreendem uma passividade homogênea, diferente da *multidão*, que é criadora. Quanto ao conceito de massa, podemos nos valer dos estudos de Baudrillard, quando ele afirma que a massa está inserida em uma estrutura de sociedade informacional, ou seja, há certa semelhança com a multidão que também é própria de uma sociedade midiática. No entanto, em uma análise mais profunda as divergências ficam evidentes, pois na perspectiva de Baudrillard a massa é silenciosa e a mídia utiliza essa característica para se manifestar e alcançar seus objetivos, propagando ideias para as *maiorias silenciosas*.

Multidão é um conceito paradoxal e não homogêneo, pois ao mesmo tempo que se tenta criar uma unidade e inseri-la no contexto de democracia, levando em conta o processo de globalização, ela não pode ser considerada mera unidade, já que é composta por um aglomerado de singularidades. Diante disso, Negri deixa evidente sua influência da filosofia deleuziana, uma vez que ao desenvolver suas análises acerca da *multidão*, percebe que os conceitos se tornaram obsoletos e, por isso, ele busca criar novos conceitos que deem conta de explicar complexidade da *multidão* inserida na modernidade, suas relações de poder, opressão e exploração.

Na modernidade, a multidão torna-se imanência. Conforme ela leva ao extremo a ideologia burguesa e compreensão de singularidade, nas sociedades do século XXI há um aglomerado de pessoas, todos, porém, reconhecendo-se enquanto indivíduos atuantes. A

multiplicidade invoca a ideia de que as multidões na atualidade são a composição de inúmeras subjetividades, um conjunto de indivíduos que possuem consciência de suas singulares e, conforme surge a necessidade, ele se compõe com esse aglomerado. Negri define a *multidão* como agente e um conceito distinto de *povo* e/ou *massa*, já que ela não possui a homogeneidade que povo e massa nos invocam. Enquanto no século XIX, Le Bon deixa evidente que as nações são preparadas na alma das multidões, então embora esse aglomerado tenha certa atuação, ainda é necessário um líder que a represente e ofereça um norteamento.

Jesus Martin-Barbero afirma em seu livro *Dos meios às mediações*, que a ideia do conceito de *povo* compreendida através da perspectiva do romantismo sofre, ao longo do século XIX, uma decomposição. A esquerda vai compreender enquanto mais coerente o uso do conceito de *classe* e a direita irá utilizar-se do conceito de *massa*. A *multidão* na modernidade compreende-se enquanto agente, e mais que isso, ela é heterogênea, a união só ocorre para um bem comum.

O povo é uno. A multidão, em contrapartida, é múltipla. A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferentes culturas, raças, étnicas, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares (HARDT; NEGRI, 2005, p.12).

Negri também afirma que *multidão* é um conceito de classe. Sabe-se que ela está sempre em movimento e é explorada devido à formação de uma sociedade produtiva. O conceito de classe foi muito atribuído ao pensamento de Marx que compreende a sociedade a partir do conflito entre as classes sociais, mas quando pensamos em classe operária precisamos lidar com algumas limitações. Marx afirma que nós evoluiríamos para uma sociedade que ele chama de ideal conforme os indivíduos que compõe a classe operária adquirissem consciência de classe; no entanto, esse processo ocorre de forma não sincronizada, ou seja, cada indivíduo desperta para essa consciência no seu tempo, alguns antes, outros de maneira mais retardatária, desse modo, surgiria um grupo organizado em busca de seus direitos e no poder decorrente da sua força de trabalho.

Se antes um soberano com o monopólio do poder deveria administrar os rumos da sociedade, ao longo do século XX as multidões tomariam esse poder. O problema é que

elas não são organizadas e a instabilidade ainda é uma característica aparente. Atualmente, devido às inúmeras crises e dinâmicas da sociedade atual, a democracia clama pelo retorno da união entre Estado e sociedade civil. Essa necessidade se coloca, pois, o biopoder é a exploração da sociedade através do plano político, então não se compreende mais como coisas distintas, nesse sentido Hardt e Negri afirmam que a multiplicidade da *multidão* não é apenas a diferença entre um indivíduo e outro, mas também um devir diferente, ou seja, o fluxo de transformação em diversos níveis, as mudanças que o movimento histórico deixa evidente, a eterna mudança.

O conceito de multidão é de uma multiplicidade singular, um universal concreto. O povo constitui um corpo social; a multidão não, porque a multidão é a carne da vida. Se por um lado opusermos multidão a povo, devemos também contrastá-la com as massas e a plebe. Massas e plebe são palavras que têm sido frequentemente empregadas para nomear uma força social irracional e passiva, violenta e perigosa que, justamente por isto, é facilmente manipulável. Ao contrário, a multidão constitui um ator social ativo, uma multiplicidade que age (NEGRI, 2004, p.17-18).

No século XXI, apesar da continuidade da ignorância dos indivíduos quando estão inseridos em uma multidão, que em inúmeros momentos cedem aos seus instintos, a *multidão* é uma potência. Apesar de toda a discussão acerca de esse aglomerado de pessoas, heterogêneo ou homogêneo, apresentar suas limitações, possuem consciência de sua força de atuação na sociedade. As multidões são agentes, uma corporificação, ou seja, ao resgatar o entendimento de Spinoza sobre o corpo, ele se apropria desse conceito para invocar essa perspectiva da ação. E nesse sentido a questão deixa de ser “do que um corpo é capaz?” e torna-se “do que inúmeros corpos atuantes, conscientes de sua força de ação, são capazes quando unidos?”.

Homem–Massa e Meios de Comunicação de Massa: Padronização do Indivíduo em Meio ao Advento das Multidões

Nas discussões do Cinema enquanto técnica, o filósofo Walter Benjamin é o mais importante, ele realiza essas reflexões no contexto do nazifascismo que utiliza a arte enquanto propaganda política e legitimação ideológica, a *estetização da Arte*. Em *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica* ele questiona a técnica em relação com a obra de arte e ainda estabelece relações com o surgimento da sociedade de massa. Em

Benjamin a *reprodutibilidade técnica* é a inserção do processo industrial na produção artística. Toda produção humana sempre foi facilmente reproduzida em toda a história da humanidade, mas a reprodução técnica representa um fenômeno novo. Na era das reproduções temos duas perspectivas: reprodução manual e reprodução técnica. A reprodução manual é considerada uma falsificação de algo; a reprodução técnica capta a obra por completo e permite a utilização da mesma de forma que a original não possibilita, nesse segundo caso é necessário apresentar os créditos ao criador da obra. Ainda assim Walter Benjamin questiona a legitimidade do que é reproduzido tecnicamente, uma vez que ele afirma que na reprodução ocorre a perda da aura da obra, desvalorizando o *aqui-e-agora*.

A autenticidade de algo é a essência de tudo que é transmissível desde a origem da sua permanência física até seu testemunho histórico. Já que o testemunho histórico repousa na permanência, quando a reprodução técnica a elimina é o próprio testemunho que se esvai. Só se perde isso, mas isso é justamente a autoridade da coisa (BENJAMIN, 1993, p.13).

Quando ocorre a reprodução técnica, o valor de ritual desaparece da obra de arte e ocorre uma transferência para a prática política. Essa perspectiva pode facilmente ser relacionada com *indústria cultural*, conceito fabricado por Adorno e Horkheimer. Para ambos a *indústria cultural* é um sistema, com interesses políticos, econômicos, e até mesmo lucrativos, que produz bens culturais (música, teatro, livros, programas de televisão, filmes e etc.). Essas produções são mercadorias e a partir desses produtos é colocada em prática a estratégia de controle social. Na *indústria cultural* tudo se transforma em negócio, visando o lucro e se a finalidade não é alcançada a mercadoria deixa de ser produzida. O cinema, um dos meios de comunicação, também é explorado como mercadoria e nesse sentido pode torna-se um mecanismo de alienação.

Ao passo que o plano social passa a ser governado pela multidão e sua aptidão para ação, os desejos dos indivíduos são reprimidos. Além disso, não podemos esquecer que a presença do Estado também é técnica, uma técnica que busca ordem, administração e exercício do poder. Apesar de existir uma consciência individual, está exposta à *sugestão e contágio*, como chamara Le Bon, que colocam em prática certas ações de maneira instintiva. Desse modo, notamos um paradoxo, onde o indivíduo é contagiado por ideias devido à energia do aglomerado de pessoas, por outro lado, os meios de comunicação e a

propaganda utilizam-se das opiniões das multidões e conseguir nortear essa força coletiva. A televisão, o cinema e outros instrumentos midiáticos facilitam o processo de propagação ideológica, atingindo uma multidão que não necessariamente está unida fisicamente.

Um dos problemas da sociedade na modernidade é a presença de indivíduos egocêntricos, individualistas e com uma singularidade pobre. É um paradoxo, pois, o indivíduo inserido na multidão tem conhecimento da sua força de atuação, mas em contrapartida é tocado e convencido de maneira ainda muito simples: por imagens. Esse sujeito, esvaziado da sua própria história é chamado por Ortega y Gasset de *homem-massa*. Essa nova configuração de sujeito constrói sua existência dentro de uma ilusão, abstraindo a realidade e padronizando cada vez mais sua existência, não possui profundidade. Essa superficialidade não se reflete somente na forma como vive, mas também como se relaciona em sociedade e com o poder.

Não é que o homem-massa seja idiota. Ao contrário, o atual é mais rápido, tem mais capacidade intelectual que o de qualquer outra época. Mas essa capacidade não lhe serve para nada; a rigor, a vaga sensação de possuí-la só serve para ele fechar-se ainda mais em si, e não para usá-la (ORTEGA Y GASSET, 2007, p.103).

O homem-massa experimenta a existência de maneira rasa, sempre voltado para o que é externo, sendo assim, ele se coloca contra a própria existência. Um dos problemas causados por esse modo de vida é a indiferença com a trajetória histórica por acreditar que sua vida é mais aproveitada que as anteriores e o passado se tornou pequeno para a humanidade atual. Ou seja, ele esquece de todo o processo histórico vivido para resultar na configuração atual da sociedade, que o tornou arrogante e individualista. A questão é que isso resulta em vidas medíocres, destituídas de sentido em um homem com a crença de que “viver é não ter limite algum; é abandonar-se tranquilamente de si mesmo. Praticamente nada é impossível, nada é perigoso” (ORTEGA Y GASSET, 2007, p.94).

O homem-massa está repleto de medo, é inerte e embora negue todo o tempo sua condição, se vê mergulhado em uma bolha de frustração, devido à sua falta de autoconhecimento. O mesmo se esconde atrás de imagens e ilusões a fim de anestesiarse, e fica submerso em uma vida que não vale a pena ser vivida. Deseja conquistar

segurança, mas ela é falsa, porque viver é perigoso, a morte pode estar lhe esperando em qualquer lugar, ela é imprevisível.

Considerações Finais

Desde o século XIX, quando Gustave Le Bon diagnostica a *multidão* como novo poder da Idade Moderna ele denuncia o surgimento de uma energia emergente forte que influencia a vida social e política no contexto caótico. Devido essa forte necessidade de comunicação entre seres humanos, os instrumentos comunicacionais com longo alcance, chegam para um grande número de pessoas simultaneamente, por isso é considerado um instrumento de massa. Os meios de comunicação, principalmente em períodos de conflito, são explorados para alcance de interesses políticos, no contexto da guerra era algo confuso para toda população que estava vivenciando aquelas catástrofes.

Conforme os meios de comunicação de massa evoluem, desenvolvem sua linguagem, notamos um aumento na complexidade das relações sociais e relações de poder. Negri e Hardt compreendem que os conceitos existentes para compreensão das multidões não estavam dando conta da complexidade das dinâmicas, relações e suas características. Diante disso, Negri compreende a *multidão* enquanto um conjunto de corpos múltiplos, singulares, que se unem para fazer valer seus interesses, reivindicações, ela se torna sujeito e produto da prática coletiva. A *multidão* agente é uma potência que pode enfraquecer o poder dos soberanos.

Portanto, podemos enfatizar que desde o século XIX existe um aglomerado de indivíduos que se unem para reivindicar e até hoje possui um determinado poder social e político. O que muda na constituição das multidões em seu início e a *multidão* na modernidade é principalmente a consciência desse poder e resistência. Além disso, o desenvolvimento do pensamento crítico e individualista foi se agravando gradativamente. Além disso, na sociedade atual temos um modelo de meio de comunicação de massa no qual esses indivíduos são participantes, então exerce também um impacto na forma como o homem na modernidade atua socialmente.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BAUDRILLARD, Jean. **À sombra das maiorias silenciosas**: o fim do social e o surgimento das massas. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. In: - CAPISTRANO, Abreu (Org.). **Benjamin e a obra de arte**: técnica, imagem, percepção. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 09-40.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

LE BON, Gustave. **Psicologia das multidões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.

NEGRI, Antonio. **Para uma definição ontológica da multidão**. In: Revista Lugar Comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia, n.19-20, Rio de Janeiro: UFRJ/Escola de Comunicação, 2004, p.15-26.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **Multidão**: guerra e democracia na era do império. Rio de Janeiro: Record, 2005.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PASSADOS VIVOS:

História e Memória nos Escritos de Ignácio de Loyola Brandão

VIEIRA, Vera Lúcia Silva²¹³

Resumo: A partir das experiências de pesquisa e da prática docente propomos dialogar com os escritos de Ignácio de Loyola Brandão, os quais se constituem no entrecruzamento dos campos literário e jornalístico. O escritor e jornalista tematiza questões importantes que dizem respeito à memória, à história e aos usos públicos e políticos do passado. Registros que mobilizam passados recentes, ainda carregados de sentimentos, medos, humilhações e indiferenças. Em suas múltiplas narrativas não deixou de estampar e inscrever sua própria vida em literatura. Sua trajetória apresenta-se entrelaçada à história do cotidiano, à história da imprensa, à história de São Paulo, à história conturbada e violenta da política dos anos 1960-70 e aos importantes debates que perpassaram a sociedade brasileira nos últimos 50 anos. Nesse sentido, destacamos algumas figurações que dizem respeito às memórias em disputa acerca da ditadura civil-militar de 1964, bem como questões ligadas ao nazismo e seus desdobramentos. Questões socialmente vivas e que informam temas controversos; aspectos que envolvem a tarefa de elaboração do passado, o desejo de memória e sentimento de indignação. Loyola Brandão busca testemunhar e posicionar-se quanto à salvaguarda da história e da memória. Operações que se movem percorrendo multifacetadas dimensões da condição humana que dizem respeito às formas de experiência estética, sensível e histórica.

Palavras-chave: História; Memória; Literatura; Passados vivos; Ignácio de Loyola Brandão.

Ignácio de Loyola Brandão, escritor e jornalista, começou a escrever literatura no contexto da ditadura civil-militar de 1964. Sua primeira publicação foi o livro de contos *Depois do Sol* (1965). A história do escritor e jornalista apresenta-se entrelaçada à história do cotidiano, à história da imprensa, à história de São Paulo, à história conturbada e violenta da política dos anos 1960-70 e aos importantes debates que perpassaram a sociedade brasileira nos últimos 50 anos. Cabe ressaltar que sua produção textual configurou-se no entrecruzamento dos campos literário e jornalístico.

O objetivo aqui é recortar, em especial, as figurações de memória e de história que aparecem em seus escritos por entender que Loyola Brandão tematiza questões importantes que dizem respeito à memória, ao esquecimento e ao exercício de elaboração do passado. Articulando a memória como matéria-prima de seus escritos, o escritor

²¹³ Doutorado em História e Cultura Social, Unesp-Franca; Professora INHCS-UFG/Regional Catalão.

convida a história ao diálogo rememorando passagens não só da história do Brasil como do mundo. Ganham destaque algumas manifestações referentes à ditadura civil-militar de 1964, bem como do nazismo e seus desdobramentos, embora outros temas não deixem de despontar.

Ao dialogar com a literatura, propomos *caminhar junto*, compreendendo as distâncias, aprendendo com as proximidades, em uma relação que não a toma como mero documento, mas também como objeto de reflexão. A literatura comporta saberes e ambições que, longe de construir uma relação de reprodução e simples reflexo da realidade, é também produtora de historicidade: todo discurso é ação que instaura uma intervenção política, ou seja, “o texto é um acontecimento que, tendo este estatuto, pode inclusive ser interpretado historicamente” (FARIA, 2006, p. 240). Nessa perspectiva, buscamos ler a textualidade de Loyola Brandão pensando as *políticas da escrita*, longe de indagar, numa postura ilustrativa, os acontecimentos políticos que retrata.

Questões que procuramos analisar, sobretudo, remetendo ao valor da literatura e da ficção para a apropriação da memória e da história de uma época, além da possibilidade de lançar luz sobre episódios violentos ainda de difícil acolhimento na esfera da reflexão e do pensamento, no sentido de que a ficção possa também contribuir para o pensamento plural e para a constituição de um repertório mais ético, sobretudo, no âmbito da cultura brasileira recorrentemente marcada pela violência e pelo apagamento de rastros dessa mesma violência (HARDMAN, 1998). Há uma luta pela apropriação do passado nos mais diferentes campos e nas manifestações artísticas não é diferente.

Literatura que, a partir das perspectivas de Luiz Costa Lima (2006), Wolfgang Iser (2002), Jacques Rancière (1995) e Hans Ulrich Gumbrecht (2014), é analisada como espaço de circulação de afetos, percepções, informações e sensibilidades que, longe de estabelecer uma relação de verdade, produz e traduz visibilidades e *partilhas do sensível* (RANCIÈRE, 2005).

Tanto os enunciados políticos, históricos, filosóficos ou literários fazem efeitos no real; sedimentam sensibilidades e subjetivações que atuam no exercício das ações de mulheres e homens e na própria reflexão e constituição da realidade. Independentemente do quanto de ficção se aloje num discurso (político ou literário, dentre outros), há a produção de um imaginário que adquire potencialidade de ação, ou seja, *pode penetrar*

no mundo e aí agir (ISER, 2002), produzindo efeitos na medida em que podem atuar no exercício de práticas sociais e políticas.

As múltiplas narrativas de Loyola Brandão são provocativas de diferentes reflexões e percepções de memória, tempo e história e tocam subjetividades, sensações, afetos e ressentimentos, entendendo que o impacto e as sensações experienciadas não são menos reais que os objetos que as provocam. Com a contribuição de Manoel Luiz Salgado Guimarães, o recurso à literatura surge “não como fonte histórica no sentido de manancial de informações a serem extraídas pelo pesquisador metódico, mas como lugar de boas perguntas acerca de um problema, como lugar de fecundação do pensamento” (GUIMARÃES *apud* ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p.17).

Em seus escritos, em especial aqueles publicados durante a ditadura civil-militar de 1964, a narrativa vinha atravessada pelo “desejo sincero de retratar os fatos” antes que se perdessem escoando para o “esgoto da história”. Parece assumir a tarefa do *dever de memória*: a escrita como forma de lutar contra o esquecimento, numa proposta de ruptura e superação da história oficial:

Surgiu nesse tempo [ditadura civil-militar de 1964-85] uma literatura que, sendo feita com arte, tinha, no entanto, uma influência forte do jornalismo, do documentário, do depoimento, com os acontecimentos cotidianos se refletindo sobre a produção [...]. O que marcava, no entanto, era o desejo sincero de retratar os fatos, antes que se perdessem. Evitar que escoassem para o esgoto da história, fornecendo um alibi ao sistema duro e desumano que imperava sobre o Brasil [...], escrever era dor e sofrimento, mas também o exercício contínuo da indignação, a maneira de lutar, desabafar, resistir (BRANDÃO, 1994, p.178-180).

A escrita filia-se como portadora da tarefa de registro e de testemunha da história na preocupação de não deixá-la “se perder”. O escritor atribui papel importante à história e ao conhecimento do passado no conjunto de sua produção literária. Deixa entrever os aspectos violentos de políticas e práticas sociais que visavam, sobretudo, à produção do esquecimento. A omissão da história é questionada em seus escritos de variadas formas:

O povo ainda fala desses tempos insondáveis. Eles sobrevivem na tradição oral. Os livros de história omitem. Quem se der a um grande trabalho, encontrará nos arquivos de jornais alguns elementos. Distorcidos, é claro. Foi um período de intolerância, amordaçamento, silêncio (BRANDÃO, 1988, p. 21).

Quando passo pelos bairros da Circunstantial Número 14, vejo os prédios imensos, onde está guardada a memória nacional. Ninguém sabe que fatos

estão depositados ali. Para não dizer das pastas carimbadas. A SEREM ABERTAS DENTRO DE DOIS SÉCULOS (BRANDÃO, 1988, p. 22).

A história (como sempre) manipulada pelas conveniências (BRANDÃO, 2000, p. 09).

Figurações que nos remetem à omissão dos livros didáticos em tempos repressivos, aos jornais censurados e/ou manipulados, à dificuldade de acesso aos documentos, às práticas de manipulação e/ou apagamento da história e da memória.

Com relação à Segunda Guerra Mundial, Loyola Brandão conta que, ainda criança, teve contato com as notícias da guerra e seus desdobramentos. Desde suas primeiras obras, momento em que o Brasil vivia sob forte ditadura como já mencionamos, temas relacionados ao nazismo e aos campos de concentração, embora não como foco principal e, nem sempre de forma explícita, sempre se fizeram presentes e foram rememorados pelo escritor:

As filas, expressões perplexas, interrogativas, me lembravam outras filas do passado [...]. *Os judeus a caminho dos fornos crematórios. Pode estar se repetindo e nem nos damos conta* (BRANDÃO, 1988, p. 316 – grifo nosso).

Tudo o que queremos é uma sombra sobre as cabeças, durante o dia. Não parece muito. Digo não é nada. No entanto, repito sempre, país maluco este, em que o nada se transforma em tudo. *As Marquises, solução final*. A sombra e a espera. Digam: não é curioso esperar, sem saber o quê? [...] Ninguém sabia, exatamente, o que eram as Marquises. Imaginamos abrigos *racionalmente organizados, como aqueles construídos na Europa, durante a segunda guerra mundial* (BRANDÃO, 1988, p. 319-321 – grifo nosso).

No último trecho, destaca-se a expressiva ironia a respeito dos campos de concentração “racionalmente organizados”.

Na confluência entre a prática de pesquisa e o ensino de história, cabe ressaltar que, na atualidade, vivemos um período tenso em que a escrita e o ensino de história, em particular, vem sendo cada vez mais questionados e até mesmo criminalizados no que se refere à nossa prática enquanto atividade estética, política e histórica. De acordo com Nilton Mullet Pereira e Fernando Seffner (2018), os historiadores vivem sob a mira de grupos e movimentos que procuram questionar o caráter ético e político da educação e de sua formação.

Aspectos que podem indiciar a presença de um *passado vivo* (SEFFNER; PEREIRA, 2018), ou seja, que dizem respeito a temas sensíveis que se relacionam com memórias em disputa. Questões socialmente vivas e que constituem temas densos e

polêmicos, o que nos traz uma espécie de latência da memória que envolve uma tensão: a estranha presença de um passado que não desapareceu. Nesse caso, um passado autoritário que vê na figura dos historiadores os inimigos a combater.

Ideia de latência que remetemos também para as reflexões de Hans Ulrich Gumbrecht. Segundo ele, a *atmosfera de latência* pode ser melhor visualizada na metáfora do passageiro clandestino:

Numa situação de latência, sempre há um passageiro clandestino, sentimos que existe alguma coisa (ou alguém) que não conseguimos agarrar ou tocar – e que esta “qualquer coisa” [...] tem uma articulação material, o que significa que essa coisa [...] ocupa determinando espaço. É impossível dizermos com precisão de onde nos vem a certeza dessa presença, tampouco sabemos afirmar exatamente onde está agora aquilo que é latente [...]. E, porque não conhecemos a identidade do objeto ou da pessoa latente, nada nos garante que reconheceríamos essa entidade se alguma vez viesse a revelar-se diante de nós. Além do mais, aquilo que está latente sofre transformações durante o tempo em que permanece oculto. Um passageiro clandestino envelhece, por exemplo (GUMBRECHT, 2014, p. 40).

A *atmosfera de latência* diz respeito às condições de sensibilidade do passado, daquilo que pode tornar o passado intuitivamente presente e que sinaliza tensões e angústias. Ou seja, a sensação de uma estranha presença de um passado que não desapareceu e insiste, mesmo que aparentemente mostrasse ter perdido seu impacto.

A perspectiva de pensar sobre os *passados vivos* relaciona-se também com a insistência de um passado que sobrevive na forma de *residualidades* e *remanescências* (SEFFNER; PEREIRA, 2018). Privilegiando a atuação do ensino de história como o campo da educação em direitos humanos, Seffner e Pereira assumem que a escrita da história e seu ensino “não são atitudes desinteressadas, mas voltadas ao futuro – um futuro de tolerância, de reconciliação com a justiça e com os direitos” (2018, p. 17).

Ainda hoje estão em disputa diversas narrativas e memórias que envolvem diferentes eventos traumáticos, como o genocídio judeu, a tortura, os desaparecimentos políticos, dentre outros. Nesse sentido, é necessário refletir e problematizar o quanto esse passado ainda é constituidor dos modos de se relacionar no presente, bem como de criar práticas que tendem a silenciar as violências perpetradas e investem na reformulação do passado e apagamento da história.

Cabe sinalizar que o passado que insiste no presente nunca é o mesmo de um momento para o outro, pois os resíduos que sobrevivem atualizam-se no presente e são

rearticulados como demonstrado na metáfora do passageiro clandestino (GUMBRECHT, 2014). Dessa forma, para refletir sobre *passados vivos*, ainda pulsantes como os que se relacionam ao nazismo e às ditaduras é preciso pensar que não se tratam de algo do passado que deve ser estudado com distanciamento. São temas densos que trazem um paradoxo temporal (SEFFNER; PEREIRA, 2018), ou seja, não pertencem somente ao passado. Pelo contrário, permeiam de maneira forte e até mesmo violenta o nosso presente e ocupam cotidianamente as páginas de jornais e diferentes mídias, em perspectivas revisionistas e/ou negacionistas. Assim, o *passado vivo* prende-se ao presente e habita a memória, constituindo experiências, apropriações e reapropriações.

Como lembra Beatriz Sarlo, o passado é inevitável e conflituoso. Retorna independentemente da vontade e da razão e “sua força não pode ser suprimida senão pela violência, pela ignorância ou pela destruição simbólica e material” (2007, p. 9). Questões que podem reforçar as disputas pelo passado que ocorrem também na e pela literatura. O livro é tomado como uma força na história (DARTON, 2010), pois o contato com a palavra impressa afeta o pensamento, pode incitar e/ou modelar comportamentos e práticas, configurando formas de ver o mundo e de enxergar o outro. No interior dessas reflexões, o diálogo com escrita literária aparece como um importante caminho, pois pode ser um desses lugares que deixam resíduos e que nos permitem pensar as relações entre passado e presente:

Lemos para esquecer e também lemos para não esquecer. Escreve-se para esquecer, e o efeito da escritura é fazer com que os outros não esqueçam. Escreve-se para lembrar, e amanhã outros vão ler essa lembrança. Esquecimento e lembrança, essa oscilação permanentemente produzida por impulsos contrários: escrever para que se fique sabendo/apagar marcas, sinais, rastros, disfarçar o presente, a pessoa, os sentimentos. A ambiguidade radical da literatura se manifesta escondendo e mostrando palavras, sentimentos, objetos: ela os nomeia e, ao mesmo tempo, os desfigura até torná-los duvidosos, elusivos, dúbios [...]. Mas sua própria dificuldade garante a permanência daquilo que se diz (SARLO, 2016, p. 26).

Acolhendo a ambiguidade e a ambivalência, a literatura oferece abertura às múltiplas dimensões da experiência, formas e sentimentos, bem como desperta conhecimentos e reflexões pela capacidade do texto literário de também inquietar, provocar o pensamento e evocar a memória. Segundo Sarlo,

o campo da memória é um campo de conflitos entre os que mantêm a lembrança dos crimes de Estado e os que propõem passar a outra etapa [...]. Mas também é um campo de conflitos para os que afirmam ser o terrorismo de Estado um capítulo que deve permanecer juridicamente aberto, e que o que aconteceu durante a ditadura militar deve ser ensinado, divulgado, discutido, a começar pela escola. É um campo de conflitos também para os que sustentam que o “nunca mais” não é uma conclusão que deixa para trás o passado, mas uma decisão de evitar, relembando-as, as repetições (2007, p. 22)²¹⁴.

Como nos diz Fernando Nicolazzi (2018), são muitas as formas pelas quais o passado adentra o presente, às vezes sem o devido aviso, assombrando o presente como memória que não descansa, uma lembrança não apaziguada. No Brasil, o espaço público está

ainda marcado fortemente pelos traços de uma cultura política autoritária, com suas notícias diárias de prisões arbitrárias e de desaparecimentos forçados, em que o estado de exceção parece ter sido convertido em regra. E neste espaço vemos, cotidiana e impunemente, o elogio criminoso da tortura, em alguns casos diante da própria vítima, como expressão contundente do uso indecente do passado com o único objetivo torpe de ferir mais forte quem ainda tem suas feridas expostas (NICOLAZZI, 2017, p. 10).

No romance *Bebel que a cidade comeu* (1968), Loyola Brandão traz um dos seus personagens mais marcantes: o jovem Marcelo que filia-se ao Partido Comunista. Numa atitude sonhadora, buscava destruir os opressores do povo. Entretanto, é preso, torturado e assassinado na prisão. Antes de sua morte, os amigos conseguiram contrabandear, para dentro da prisão, alguns blocos de anotações. Neles, Marcelo escreveu:

No dia da prisão apanhei muito em plena rua e o povo observava e ninguém dizia nada. Um falou: ‘Pau nesses comunistas’ [...]. A gente ouviu tiros à noite e no dia seguinte desapareceu alguém. Dizem que são fuzilamentos. Estou com medo. Muito mesmo! [...] Ninguém quer fazer amigos aqui dentro. Sinto isso em mim e nos outros. Nos ligamos, mas estamos desligados. Talvez para não sentir quando alguém desaparece de circulação. Muitos vivem no terror de sumir repentinamente [...]. Tem gente que foi apanhada errada e se encontra apavorada aqui dentro... (BRANDÃO, 2001, p. 359-363 – itálico no original).

Questões complexas são pontuadas por Marcelo na prisão: a experiência no cárcere, as torturas, o medo da morte, as dúvidas e incertezas. Sentimentos e subjetividades tecidas e costuradas na dor e no medo. Outros bilhetes também mostram a revolta e a indignação de Marcelo frente à hipocrisia da sociedade brasileira: “Nós

²¹⁴ Beatriz Sarlo trata em específico da Argentina pós ditadura, mas não deixa de abordar os países da América Latina que viveram situação correlata.

vivemos uma situação permanentemente pacífica e sempre se fala que, graças a Deus, não se derramou o sangue do bom povo brasileiro. Mentira. Derramou-se muito. Escondido” (BRANDÃO, 2001, p.263 – itálico no original). Marcelo posiciona-se contra a história oficial que, muitas vezes, é construída de maneira a solapar as tensões do passado negando a existência dos conflitos. Relações sociais delicadas e complexas que tecem uma sociedade violenta, autoritária e negadora da realidade nacional.

Preocupação com o apagamento da história que acomete vários intelectuais. Para Vladimir Safatle e Edson Teles (2008) a memória dos tempos do regime autoritário encontra-se cada vez mais dispersa como resultado de múltiplas práticas que visam à produção do esquecimento. Numa espécie de “mal de *Alzheimer* nacional”, como nos lembra Bernardo Kucinski (2016, p.15), a intervenção militar e a própria ditadura passaram, inclusive, a ser desejadas por grandes parcelas da população.

Não expurgamos nossos torturadores e inúmeros são os legados políticos e sociais do período repressivo que insistem em permanecer em toda a sua perversidade, pois se conservam as práticas violentas ao mesmo tempo que se busca transformar a memória do que passou em algo distante como se a sociedade não houvesse “sequer participado” (FILHO, 2000, p. 136). Passado recente que, para Telles e Safatle, figura como fantasma que ainda assombra e contamina o presente, mobilizando sentidos e significados que claramente podem ser percebidos

[...] quando vemos o Brasil como o único país sul-americano onde torturadores nunca foram julgados, onde não houve justiça de transição, onde o Exército não fez um *mea culpa* de seus pendoros golpistas; quando ouvimos sistematicamente oficiais na ativa e na reserva fazerem elogios inacreditáveis à ditadura militar; quando [...] convivemos com o ocultamento de cadáveres daqueles que morreram nas mãos das Forças Armadas (TELLES; SAFATLE, 2010, p.10).

É importante lembrar que durante o período das atividades da Comissão Nacional da Verdade instalada no Brasil em 2012 e que procurou investigar as violações de direitos humanos cometidos no período ditatorial, embora sem poder de punição, o que se viu foi uma verdadeira batalha de memórias em que a negação e o revisionismo ganharam grande repercussão (PEREIRA, 2015). Na perspectiva de Márcio Seligmann-Silva (2012), no Brasil prevalece a versão dos que preferem “virar a página” e enterrar a memória da ditadura civil-militar de 1964-1985.

Aspectos que envolvem a tarefa de elaboração do passado, o desejo de memória e sentimento de indignação. Nesse sentido, reafirmamos mais uma vez o importante diálogo com a literatura de Loyola Brandão que busca testemunhar e posicionar-se também quanto à salvaguarda da história e da memória.

Recorremos mais uma vez à Beatriz Sarlo que procura pensar os usos políticos dos saberes da história e da memória e enfatiza a força da literatura ao indagar e questionar os *passados vivos*. Para ela, “os textos existem [...]. São obstáculos levantados contra o convite ao esquecimento, contra sua possibilidade ou imposição; teimam em opor-se à hipocrisia de uma reconciliação amnésica que pretende calar o que, de qualquer modo, já se sabe” (SARLO, 2016, p.32). Se o discurso oficial tenta estabelecer “a boa harmonia e coesão social” por meio do esquecimento, outros discursos são portadores do passado, por isso a defesa do papel da história e dos historiadores e a força da arte e da literatura.

Terminamos com o alerta de Primo Levi para quem o ser humano é potencialmente capaz de construir uma quantidade infinita de dor e que “a dor é a única força que se cria do nada, sem custo e sem cansaço. *Basta não ver, não ouvir, não fazer*” (LEVI, 2016, p.68 – grifo nosso).

Referências Bibliográficas

BRANDÃO, Ignácio de Loyola. [1968] **Bebel que a cidade comeu**. 6ª ed. São Paulo: Global, 2001.

_____. [1981] **Não Verás País Nenhum**. 15ª ed. São Paulo: Global, 1988.

_____. [1984] **O verde violentou o muro**. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

_____. Literatura e resistência. In: SOSNOWSKI, Saúl; SCHWARTZ, Jorge (orgs.). **Brasil: o trânsito da memória**. São Paulo: Edusp, 1994.

DARTON, Robert. [1990] **O beijo de Lamourette**: mídia, cultura e revolução. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FARIA, Daniel. **O mito modernista**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

FILHO, Daniel Aarão Reis. A anistia recíproca no Brasil ou a arte de reconstruir a história. In: TELLES, Janaína (org.) **Mortos e desaparecidos políticos: reparação ou impunidade**. 2ªed. São Paulo: Humanitas, 2001.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Prefácio. In: JUNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. **História**: A arte de inventar o passado. Ensaios de teoria da história. Bauru, SP: Edusc, 2007. p.11-18.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Depois de 1945**: latência como origem do presente. Trad. Ana Isabel Soares. 1ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HARDMAN, Francisco Foot. Tróia de Taipa: Canudos e os Irracionais. In: _____(org.) **Morte e Progresso**: Cultura brasileira como apagamento de rastros. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. In: LIMA, Luiz Costa (org.). **Teoria da literatura em suas fontes**. Vol. 2. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2002.

KUCINSKI, Bernardo. K.: relato de uma busca. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. LEVI, Primo. [1990] **Os afogados e os sobreviventes**. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

LIMA, Luiz Costa. História, ficção, literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NICOLAZZI, Fernando. Prefácio. In: BAUER, Carolina Silveira. **Como será o passado?**: História, Historiadores e a Comissão Nacional da Verdade. 1ed. Jundiaí, SP: Paco, 2017. p.7-12.

PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. Nova direita? Guerras de memória em tempos de Comissão da Verdade (2012-2014). In: **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 31, n. 57, p. 863-902, set/dez 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752015000300863. Acesso em: 08/abr./2016.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita**. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. **A partilha do sensível**: Estética e política. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras/Belo Horizonte: UFMG, 2007.

_____. [1997] **Paisagens imaginárias**: intelectuais, arte e meios de comunicação. Trad. Miriam Senra. 1.ed. São Paulo: Edusp, 2016.

SEFFNER, Fernando; PEREIRA, Nilton Mullet. Ensino de história: passados vivos e educação em questões sensíveis. In: **Revista História Hoje**, v. 7, nº13, p.14-33. 2018. Disponível em: <https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/427/275>. Acesso em: 07/fev./2019.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrativas contra o silêncio: cinema e ditadura no Brasil. In: _____; GINZBURG, Jaime; HARDMAN, Francisco Foot (Org.). **Escritas da violência**: representações da violência na história e na cultura contemporâneas da América Latina. v.2. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

REVISTA TIPOGRÁFICA (RJ, 1888-1889):

A seção noticiário

ZAMPELLA, Natália²¹⁵

Resumo: Este trabalho tem por objetivo apresentar os resultados obtidos a partir da análise da seção de *Noticiário* da *Revista Tipográfica*, semanário que circulou no Rio de Janeiro entre 1888 e 1889. Fruto de uma associação entre importantes tipógrafos, a revista se transformou em uma ferramenta de reivindicação da classe e difusão da arte tipográfica. A pesquisa realizada com o periódico insere-se no projeto “Impressos ilustrados no Rio de Janeiro do final do oitocentos: dos artistas do lápis aos fotógrafos” da Prof^a Dra^a Tania Regina de Luca. A função primordial da seção consistia em ser um veículo de informação das decisões editoriais, bem como um meio de divulgar notícias sobre a própria publicação e de outros periódicos de tipógrafos, além de dar a conhecer acontecimentos cotidianos. Em suma, se compõe de temas variados e acaba por estabelecer um diálogo entre o leitor e a redação. Com base na análise da seção e dos diálogos que se estabeleceram, o trabalho realizado com a *Revista Tipográfica* possibilitou melhor compreender os desafios enfrentados pelos tipógrafos no período turbulento de circulação do periódico, momento marcado por transformações importantes, a saber, a Abolição e a República, o que impulsionou a organização dos tipógrafos, que fundaram no Rio de Janeiro o Centro Tipográfico 13 de Maio, depois de terem se envolvido à favor do fim do escravismo. A revista também revela que, ao longo do ano de 1888, foram registrados esforços em termos organizativos em diferentes capitais, além de movimentos em prol da melhora das condições de trabalho.

Palavras-chave: *Revista Tipográfica*; imprensa; tipógrafos; noticiários.

Introdução

Este trabalho tem o objetivo de descrever as atividades realizadas a partir da análise da seção *Noticiário* da *Revista Tipográfica*²¹⁶ (RT). Esta pesquisa de Iniciação Científica integra o projeto “Impressos ilustrados no Rio de Janeiro do final do oitocentos: dos artistas do lápis aos fotógrafos” da Prof^a Dr^a Tania Regina de Luca, da UNESP/FCL Assis. O levantamento dos dados da fonte se mostrou importante para o projeto pois dá

²¹⁵ Graduanda do terceiro ano de Licenciatura em História pela Faculdade de Ciências e Letras, UNESP campus Assis. Bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq, sob a orientação da Prof^a Dr^a Tania Regina de Luca.

²¹⁶ Neste texto usarei a ortografia do português atual, uma vez que o título original é *Revista Typographica*.

luz às reivindicações e aos dilemas enfrentados pela classe tipográfica no final do século XIX²¹⁷.

A *RT* foi um semanário que circulou no Rio de Janeiro e demais províncias entre os anos de 1888 e início de 1890. Impresso pela importante Tipografia Universal de Laemmert & C. e posteriormente pela Tipografia Itália, somou 78 edições, sendo a primeira publicação em março de 1888 e a última em fevereiro de 1890²¹⁸. Começou como fruto de uma associação entre tipógrafos. Três membros dessa sociedade saíram logo no começo da circulação: Antonio Pereira dos Santos, Francisco Diogo Ferreira da Silva e Pedro da Costa Frederico, conforme declarado no nº 04 (31/03/1888). Luiz da França e Silva seguiu o com projeto em companhia de Paulo Latour, na condição de proprietários, enquanto Júlio Ladislau figurou como redator. Latour permaneceu na revista até o nº 26 (01/09/1888) e a partir desta data França tornou-se o único responsável. Entretanto, a partir do nº 37 (24/11/1888), ele associou-se à Tipografia Itália, que passou a responder pela impressão do periódico.

O número de páginas da revista, entre a primeira e a 36ª (17/11/1888) edição varia entre 4, 6 e 8 e se fixou em 8 páginas por número a partir da 37ª (24/11/1888), momento em que a impressão e propriedade passam a ser também conduzidas pela Tipografia Itália, conforme se indicou. A revista foi constituída basicamente por artigos, seções e anúncios. A presença de ilustrações na *RT* é praticamente nula, com exceção de apenas duas edições que trouxeram suplementos com estampas²¹⁹, que eram fundamentais para o entendimento do conteúdo do texto.

A organização interna da revista era constituída pelas notas editoriais redigidas por França, treze seções, com duração variável, escritas por diversos colaboradores. Dessas seções, Noticiário foi objeto de estudo, presente desde o exemplar n. 4 (31/03/1888).

O objetivo da folha foi muito bem exposto no primeiro editorial, que exhibe o seu programa: defender o interesse coletivo da classe tipográfica, constituir-se em ferramenta

²¹⁷ C.f. resumo do projeto de pesquisa enviado ao CNPq, para pedido de bolsa de Iniciação Científica, e escrito pela Profª. Dr.ª Tania Regina de Luca, responsável pelo projeto.

²¹⁸ Disponível na hemeroteca digital da Biblioteca Nacional, o acervo conta com uma lacuna entre os números 52 e 75 e o número 77.

²¹⁹ A saber: edição nº 20 e nº 46.

para expor as injustiças sofridas, apresentar as reivindicações do grupo, defender e fazer progredir a profissão de que tanto se orgulhavam, além de tornar-se um meio de informação para “recrear os seus leitores”, como consta no texto da edição nº 01 (12/03/1888).

Metodologia

A dinâmica interna da revista e a importância que exerceu na articulação da classe tipográfica no momento da passagem do Império para a República é um ponto observado em todo o processo de pesquisa do projeto. No entanto, também se deu atenção à descrição material do periódico, a fim de tentar compreender a situação vigente da imprensa antes da incorporação direta da fotografia nos impressos. Para o projeto que integra, a *Revista Tipográfica* “fornece um importante elemento de controle, pois por seu intermédio será possível acompanhar as reivindicações e os dilemas enfrentados pela classe”²²⁰.

A metodologia de trabalho com a imprensa envolve não apenas a análise do conteúdo da publicação, rede de colaboradores e consequente linha editorial, mas também a pesquisa sobre seu local de inserção e características específicas, dessa forma, a atenção para sua materialidade se faz necessária. Quando se referiu ao estudo da imprensa enquanto fonte e objeto, a professora Tania Regina de Luca destacou que

[...] percebeu-se que o conteúdo de jornais e revistas não pode ser dissociado das condições materiais e/ou técnicas que presidiram seu lançamento, dos objetivos propostos, do público a que se destinava e das relações estabelecidas com o mercado, uma vez que tais opções colaboram para compreender outras, como formato, tipo de papel, qualidade de impressão, padrão da capa/página inicial, periodicidade, perenidade, lugar ocupado pela publicidade, presença ou ausência de material iconográfico, sua natureza, formas de utilização e padrões estéticos (LUCA, 2017, p.2).

Portanto, a análise material do periódico precedeu a análise do conteúdo publicado, justamente por fornecer dados imprescindíveis sobre as escolhas editoriais da RT, que acabam por complementar a historicidade interna da revista.

²²⁰ Cf. resumo do projeto de pesquisa enviado ao CNPq, para pedido de bolsa de Iniciação Científica, e escrito pela Prof^a. Dr.^a Tania Regina de Luca, responsável pelo projeto.

Dessa forma, ao longo do projeto, foi realizado o levantamento destes dados por meio da organização de tabelas e de alguns gráficos, a fim de compreender as funções de cada componente do periódico, desde as datas de sua publicação, os agentes, os colaboradores, até o papel que cada seção exerceu, temas recorrentes, natureza dos anúncios etc, bem como a análise dos dados coletados, a partir de uma caracterização geral registrada em banco de dados específico.

Objetivos

A seção *Noticiário* tornou-se fixa no fascículo n. 04 (31/03/1888) e sua função primordial consistia em ser um veículo de informação das decisões editoriais, bem como um meio de divulgar notícias sobre a própria publicação e de outros periódicos de tipógrafos, além de dar os acontecimentos cotidianos. Em suma, se compõe de temas variados e acaba por estabelecer um diálogo entre o leitor e a redação. A seção ocupava em média duas páginas por edição, era composta sobretudo por pequenas notas.

Durante o processo de levantamento dos dados publicados na seção, percebeu-se a necessidade de diferenciar a natureza das informações que a compõem, tendo em vista que esta seção possui um caráter que engloba diferentes conteúdos. Por se constituir como um espaço de cunho editorial, o noticiário, na *Revista Tipográfica*, exerce uma função primordial: manter o seu leitor informado das questões internas da revista e da ação dinâmica que a mesma exerceu em relação a outros periódicos. Vê-se que se trata de uma seção híbrida, com dados muito diversos e que não pode ser analisada sem que se estabeleçam diferenças internas. É fato que tudo o que nela se publicou foi de responsabilidade da redação, mas não se pode dizer que com objetivos idênticos.

O primeiro esforço foi o de estabelecer a diferença entre as notas editoriais das notas da redação que, apesar de serem escritas pelo corpo editorial da revista, tinham, como se destacou, finalidades diferentes. As *notas editoriais* denotam um posicionamento político da revista, esclarecem a posição da mesma em relação a uma dada questão de fundo, que pode até dizer respeito à própria publicação, ainda que este não seja o enfoque e que isso só ocorra em casos de mudanças importantes. Já as *notas da redação* são informativas e tratam sobretudo da própria publicação, comentam uma seção ou artigo,

anunciam um colaborador novo ou a ausência de outro. Em síntese, o redator dirige-se diretamente ao leitor, com o intuito de informar algo que mudará na publicação, mas que não altera a sua trajetória de forma mais incisiva.

A primeira diferença que pode ser observada está presente na materialidade. Uma nota da redação tende a ser um pouco mais curta – o texto é mais direto. Quanto às notas editoriais, as informações são um pouco mais elaboradas, uma vez que anunciam decisões com um tom opinativo e às vezes político, se prolongam na argumentação.

Além dos dados sobre a revista em si (notas da redação), outro tema que se mostrou importante para a compreensão do propósito inicial da *RT* foi a presença de muitas notas sobre diversas associações tipográficas, a indicar o interesse pela organização dos tipógrafos, que estiveram entre os primeiros a se apresentar coletivamente. Em termos quantitativos, a que mais se destacou foi o Centro Tipográfico Treze de Maio (CT13M), que contou com 35²²¹ ocorrências somente nos noticiários, fora a presença das atas de suas reuniões ou artigos que compunham os editoriais, que se encontraram dispostos ao longo do periódico. Mas não foi apenas o Centro, outras entidades, em diferentes locais do país, encontravam espaço na revista, o que permite mapear o processo de articulação desta categoria e as capitais mais ativas, aspectos importantes para a história da organização de trabalhadores livres no Império.

Além dessa temática, pode-se observar uma ampla diversificação, a indicar o quanto a seção era dinâmica; notícias as mais variadas sobre o mundo das tipografias, curiosidades, notas provenientes de diferentes órgãos de imprensa, serviços, enfim uma grande variedade, conforme se observa no gráfico. Esses aspectos evidenciam que a seção atuava em diversos sentidos, mas sempre com o intuito de estabelecer diálogo direto com o leitor da folha.

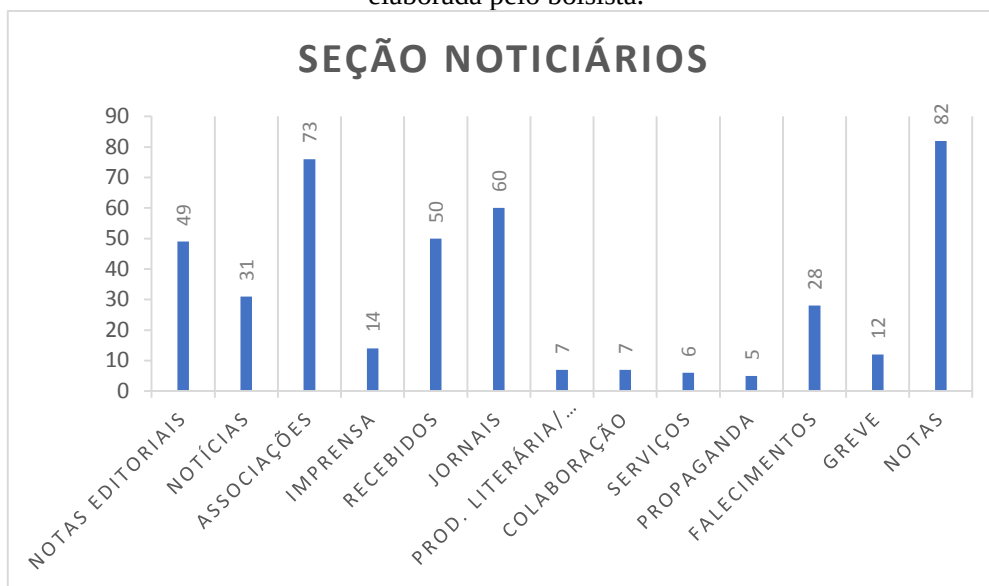
Metodologia Utilizada

A fim de se tornar explícitos os variados conteúdos presentes na seção *Noticiários*, foi elaborada uma grande tabela, contendo 150 páginas, diferenciando a natureza de cada uma das notas, cabendo lembrar que numa mesma edição a seção poderia conter várias

²²¹ Ver gráfico 1.

pequenas notas, o que dá a dimensão da complexidade do levantamento realizado. Devido à extensão da tabela, optou-se por transformá-la em um gráfico, reproduzido a seguir:

Gráfico 1 – Ocorrência de todas as notas que compõem a seção, segundo a classificação elaborada pelo bolsista.



Fonte: Gráfico confeccionado pelo aluno bolsista.

A partir deste gráfico, é possível dimensionar com mais objetividade, as ocorrências e os assuntos mais tratados na seção *Noticiário*. Frente ao amplo espectro que abarca, foram criadas algumas categorias abrangentes, tendo em vista a sua materialidade, que é o ponto de partida deste projeto, e também o conteúdo. Notas e notícias, os dois grupos mais abrangentes, são os mais explícitos no que se refere à constituição do diálogo com o leitor da revista.

A elaboração de uma tipologia permitiu analisar de forma mais detida e atenta o conteúdo, distinguindo assuntos que eram prioridade, muitas vezes retomando algum tema já abordado na mesma edição da folha, fosse em artigo ou em outra seção.

Desenvolvimento

A *Revista Tipográfica* constitui-se em importante instrumento de difusão e reivindicação de questões concernentes ao trabalho tipográfico, fosse em âmbito nacional ou internacional. Mas não foi apenas esse o seu papel, a publicação revelou-se um espaço muito profícuo para se compreender a situação vigente do Brasil no período da Abolição

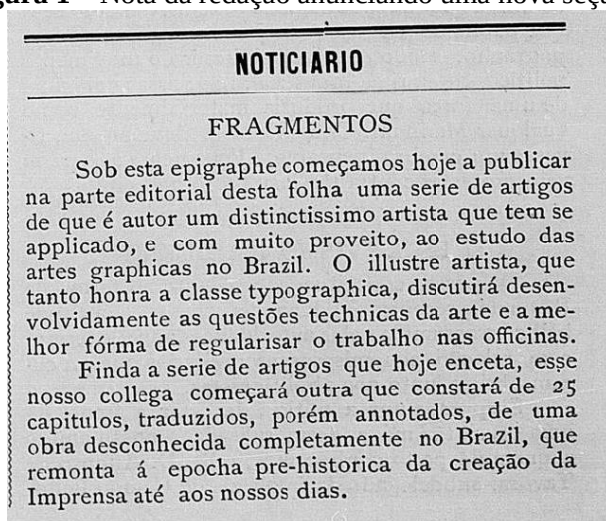
e nos momentos que antecederam e sucederam a Monarquia. A análise individual de cada categoria que compõe a seção *Noticiários* se fez necessária para a compreensão dos debates do período.

A estratégia utilizada é a de analisar cada categoria exposta no gráfico 1 e exemplificar com um caso concreto, de forma a trazer à tona as questões tratadas e que são tão caras ao estudo da imprensa: a materialidade e a historicidade, dois elementos de extrema importância que podem dar luz a respeito do lugar ocupado pela publicação, seja na história da imprensa, seja em relação aos veículos contemporâneos (LUCA, 2008, p.120).

O gráfico indica a diversidade de temas tratados. Para a análise, esses temas foram divididos em dois blocos: questões que concernem aos assuntos prioritários da revista, a saber, as notas editoriais, associações e greve. E, um segundo conjunto, que diz respeito às questões meramente informativas, como as notas, notícias, dados da imprensa, jornais recebidos, serviços oferecidos, nota sobre propaganda presente no número e falecimentos de tipógrafos.

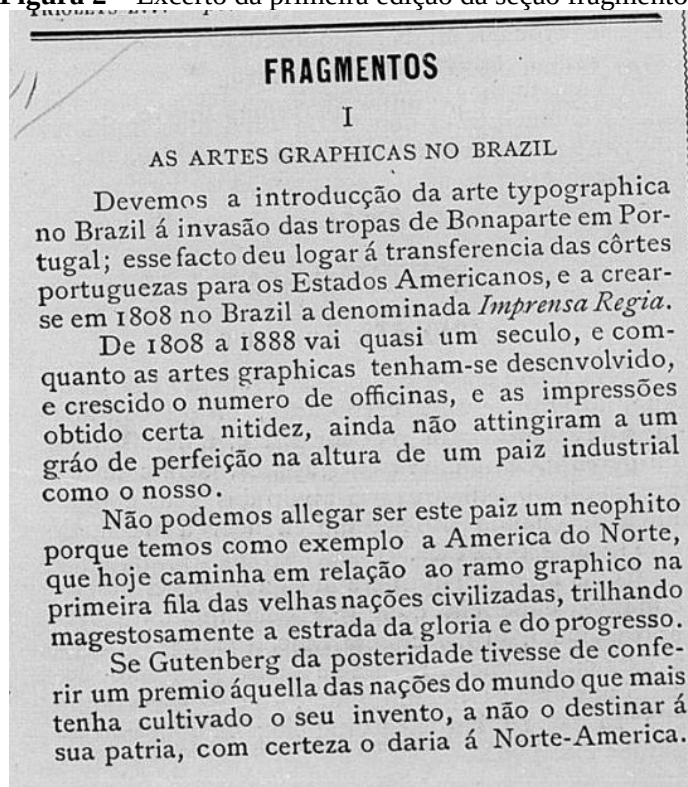
A categoria – notas editoriais/da redação – que se mostrou mais relevante para a compreensão da função desta seção na folha já foi exposta anteriormente, mas cabe fazer uma ressalva a seu respeito. Foi possível perceber um diálogo constante entre outras seções, razão pela qual é importante lembrar que *Noticiários* não estava dissociada das outras seções da revista, como se observa no trecho:

Figura 1 – Nota da redação anunciando uma nova seção na revista.



Fonte: *Revista Typographica*, Rio de Janeiro, nº 05, 07 de abril de 1888 p.3. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Figura 2 – Excerto da primeira edição da seção fragmentos.



Fonte: *Revista Typographica*, Rio de Janeiro, nº 05, 07 de abril de 1888 p.3. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Este exemplo elucida muito bem duas possibilidades de análise que podem ser feitas: a primeira diz respeito ao diálogo que começou a ser estabelecido com o leitor, uma vez que a redação dá o parecer sobre uma mudança editorial a fim de aproximar seu comprador com decisões que dizem respeito às questões internas do periódico. E em segundo lugar o âmbito político das reivindicações destes trabalhadores e o contexto no qual a imprensa brasileira estava submetida²²².

A diferença mais explícita entre notas e notícias é, justamente, sua materialidade, que acaba por determinar seu conteúdo, uma vez que estas eram um pouco maiores por trazerem, em alguns casos, notícias exteriores, e aquelas por redigirem pequenos acontecimentos diários que possam ser relevantes de alguma forma.

²²² Para saber mais: VITORINO, Artur José Renda. Processo de trabalho, sindicalismo e mudança técnica: o caso dos trabalhadores gráficos de São Paulo e no Rio de Janeiro, 1858 – 1912. Dissertação de mestrado. 1995, 220p.

Figura 3 – Exemplo de uma nota.

PARTIDA

No dia 16 do corrente partio para a Cachoeira, provincia da Bahia, a bordo do vapor *Ville de Santos*, o nosso collega de arte Manoel Germano Brandão, que ali vai visitar pessoa de sua familia que se acha doente.

Desejamos-lhe feliz viagem e proximo regresso.

Fonte: *Revista Typographica*, Rio de Janeiro, nº 11, 19 de maio de 1888
p.4. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Figura 4 – Exemplo de uma notícia.

— — —
A QUESTÃO DO DIARIO

Um intelligente chronista do *Garatuja*, folha illustrada que se publica em Rezende, referindo-se á questão do *Diario de Noticias*, dispensa aos typographos desta côrte os seguintes conceitos :

« POIS SIM !—Estou d'aqui batendo palmas ao CENTRO TYPOGRAPHICO, pela attitude energica e brilhante, assumida pelos seus fundadores, na malfadada questão do *Diario*. Malfadada e talvez necessaria, essa questão veiu patentear aos povos d'aquem e d'além telegrapho, que muito pôde a união que hoje felizmente encontra-se em uma classe, que foi sempre o symbolo da discordia.

« São muitas as adhesões que recebe o CENTRO dos seus collegas, e vê-se por ellas que chegou finalmente o periodo brilhante da arte typographica no Brazil.

« Era preciso que, depois da libertação dos escravos pretos, viesse a libertação dos typographos, e essa conseguiram-n'a elles brilhantemente pelos seus esforços com a fundação do CENTRO, e escudados pela *Revista Typographica*, que vae sensivelmente adquirindo os applausos de todos que se interessam pelas grandes reformas sociaes. »

Fonte: *Revista Typographica*, Rio de Janeiro, nº 35, 07 de nov. de 1888
p.5. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

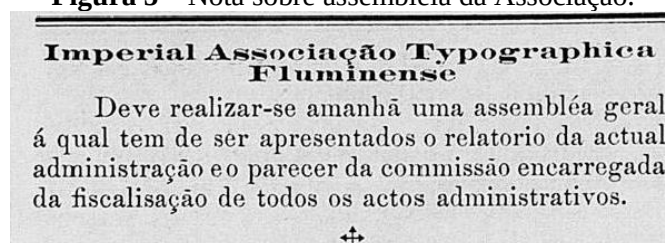
Essas duas categorias se destacam por serem as que mais estabelecem uma relação direta com seu leitor, atuando como um intermediário entre a redação e os compradores. Essa relação pode ser evidenciada pelo tom exposto na redação do texto: muitos são discursos anunciativos em primeira pessoa do singular, o que acaba por gerar um caráter mais informal. Assim o sendo, a categoria é a que mais se aproxima, etimologicamente, da noção de noticiário, que se caracteriza por ser uma “seção regular que se destina à publicação de notícias políticas, econômicas, culturais, esportivas, etc.”.

A segunda categoria mais recorrente, e a que é mais importante para a constituição da revista, diz respeito às associações tipográficas. Por ter se constituído como um forte canal de exposição das lutas e do ofício tipográfico, a *RT* foi um importante meio de divulgação de associações dos trabalhadores urbanos.

A primeira associação que ultrapassa o caráter beneficente é a Associação Tipográfica Fluminense (ATF), instalada na corte em 1853, que passou a assumir práticas políticas, o que marcou a transição de uma forma de associação de tipo mutualista²²³ para uma organização operária de resistência (VITORINO, 1995, p. 54-55).

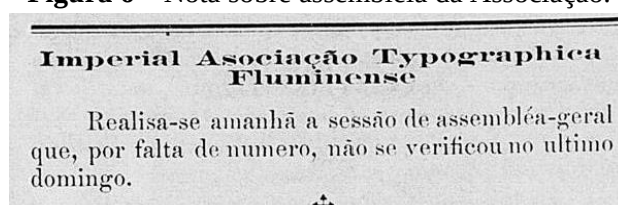
Além deste caráter, a Associação trabalhou no âmbito de favorecer as lutas reivindicatórias dos tipógrafos, ajudou no seu incremento cultural e interveio nos problemas do setor gráfico²²⁴, atuando como um forte ente de resistência desta classe. Na *RT*, a associação se fez presente em diversas ocasiões, os dois exemplos a seguir mostram o tipo de abordagem recorrente.

Figura 5 – Nota sobre assembleia da Associação.



Fonte: *Revista Typographica*, Rio de Janeiro, nº 40, 15 de dez. de 1888 p.6. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Figura 6 – Nota sobre assembleia da Associação.



Fonte: *Revista Typographica*, Rio de Janeiro, nº 41, 22 de dez. de 1888 p.6. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

O exemplo das notas sobre a Associação Tipográfica Fluminense pode ser elucidativo de tantas outras associações que aparecem ao longo da seção, destas as que mais se destacaram foram o Clube Abolicionista Gutenberg e o Centro Tipográfico Treze de Maio. O Clube, criado em 1880 e ligado a ATF, tinha como pressuposto auxiliar na abolição da escravidão, e mais tarde fez parte da Confederação Abolicionista.

²²³ Sociedades mutualistas ou de socorros mútuos eram organizadas por grupos socialmente heterogêneos, a fim de oferecer aos seus associados pequenos auxílios, como médico, funerário e proteção às famílias.

²²⁴ Op. Cit. p.55.

O Centro Tipográfico Treze de Maio (CT13M) estabeleceu uma relação um pouco mais direta com a *RT*, uma vez que contava com Luiz da França e Silva²²⁵ como componente do conselho e do Centro. França e Silva se utilizou da *RT* como uma ferramenta de divulgação das principais ideias e iniciativas do mesmo (RODRIGUES, 2018). Como se vê a seguir no editorial da edição nº 15 (16/06/1888):

As associações tipográficas, que há muitos anos estão constituídas, como sejam o Clube Abolicionista Gutenberg, que na questão da libertação dos cativos representou brilhantíssimo papel, aureolou-se, colheu flores, glorificou-se e deu renome a classe tipográfica; a Imperial Associação Tipográfica, que é a consoladora de todas as aflições da viúva infeliz (...) são incontestavelmente merecedoras do apoio de todos os tipógrafos – mas isso não traduz a ideia que deixemos, nós, os membros dessas associações, de prestar ao Centro nosso mais sincero apoio e decidida adesão, porque nele se concentram os elementos vitais da classe²²⁶

A divulgação das ações do CT13M foi utilizada pelos trabalhadores como um mecanismo para promover a coesão entre seus integrantes em torno da construção da associação,²²⁷ que chegou a tentar se constituir em cooperativa a fim de auxiliar os tipógrafos que se encontravam em situação de vulnerabilidade.

Além de divulgar ações de diversas sociedades tipográficas, a *RT* também noticiou diversas greves de trabalhadores livres que começavam a eclodir nos últimos momentos do Império. Em *Noticiário*, a pauta da greve teve 12 ocorrências e todas possuíam a intenção de tornar pública a situação de trabalhadores de outros ofícios, que se mobilizaram por várias cidades do país.

²²⁵ No texto “Revista Typographica e o debate operário sobre a República (1889), Igor Soares Rodrigues aborda mais detalhadamente a trajetória de França como um importante combatente e responsável por um dos primeiros partidos operários da República.

²²⁶ Revista Typographica, nº 15, 16/06/1888, p. 2.

²²⁷ RODRIGUES, Igor Soares. Op. Cit. p. 5.

Figura 7 – Greve de operários fabris.

GRÈVE EM PERSPECTIVA

Communicam-nos que uma *grève* dos operarios e operarias, empregados na fabrica de ligas e chinellas sita á rua do Porto n. 34, nesta côrte, está imminente.

Se tal facto se der, como é facil acontecer, será no dia 3 de Junho proximo, na occasião do pagamento, motivando este procedimento dos operarios o facto que passamos a narrar :

Desconta-se das operarias 500 rs. de cada duzia de chinellas apresentadas durante o mez (10 duzias no maximo, 6 no minimo); e dos operarios—reducções dos ordenados.

A fabrica de que se trata era propriedade de Bastos, Adelino & Abreu. Retiraram-se da sociedade Bastos e Adelino, ficando o socio Abreu.

Fonte: *Revista Typographica*, Rio de Janeiro, nº 10, 12 de maio de 1888 p.2. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

A *Revista Tipográfica* soube utilizar muito bem seu espaço de inserção para promover entidades destinadas às reivindicações dos trabalhadores tipográficos, bem como estabelecer relações com outros periódicos da época, como pode ser observada nas categorias imprensa, recebidos e jornais²²⁸. Estas séries deixam evidente o potente canal de intercâmbio que a imprensa brasileira estava inserida.

Figura 8 – Fragmento da categoria Imprensa na seção.

IMPRENSA

O *Liberal Mineiro*, noticiando o nosso apparecimento assim se exprime :

« *Revista Typographica*.—A 12 do mez proximo findo, appareceu na cidade do Rio de Janeiro o primeiro numero de uma nova revista com o titulo que encima esta noticia e que é publicada sob a protecção e influxo da honrada classe typographica daquella cidade.

« Dedicada aos interesses da classe, a nova revista vem preencher um grande fim social na defesa dos direitos da arte, até hoje infelizmente tão esquecidos e menosprezados.

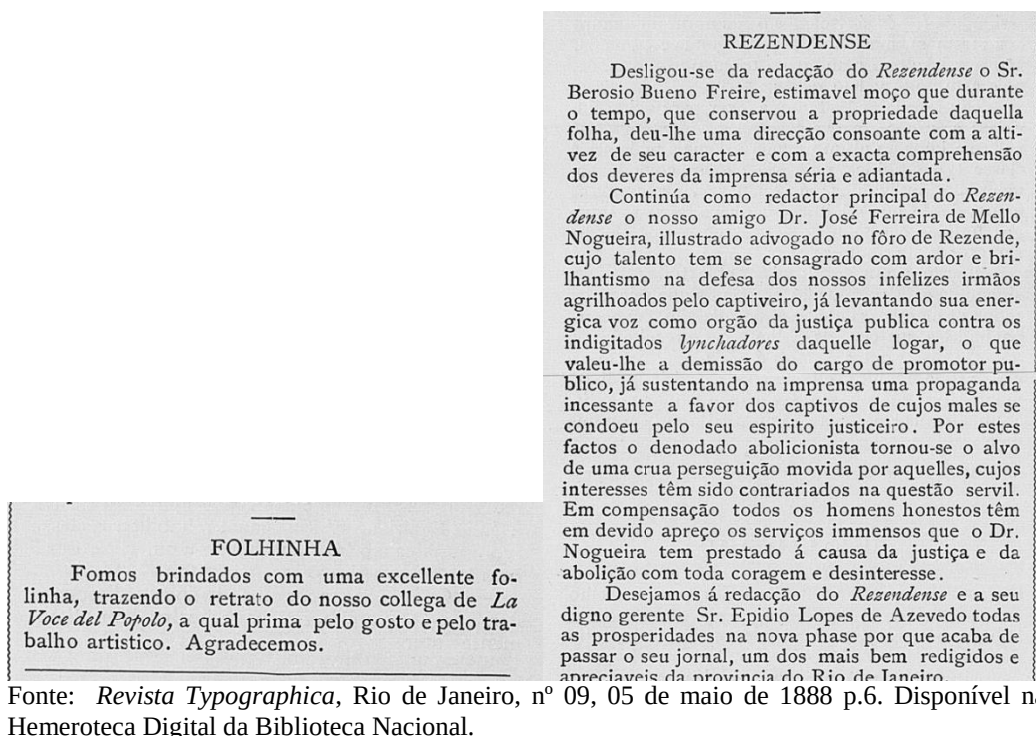
« Os dous primeiros numeros, que temos sobre a mesa, contém bem elaborados artigos, que muito recommendam a leitura da interessante revista.

« Louvando a nobre iniciativa dos que tiveram a feliz idéa de fazer apparecer mais este órgão da imprensa jornalística, exhortamos os novos combatentes a que não desanimem ante quaesquer difficuldades e embaraços que se lhes anteponham, e que por propria experiencia sabemos, serão muitos, e continuem a mourejar até o fim, que afinal colherão os louros reservados aos que sabem lutar e combater sem esmorecimentos. »

Fonte: *Revista Typographica*, Rio de Janeiro, nº 06, 14 de abril de 1888 p.4. Disponível na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

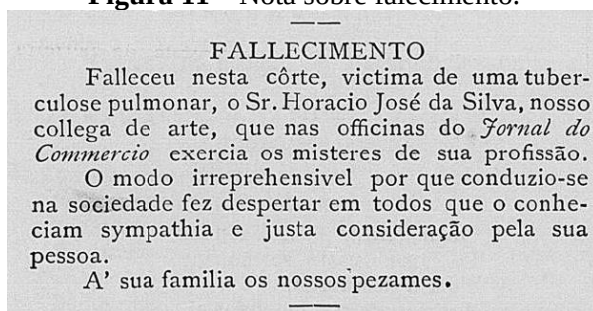
²²⁸ Ver gráfico 1.

Figuras 9 e 10 – Exemplos da categoria recebidos e jornais, respectivamente.



Além destes elementos que nos forneceram dados concretos para entender a relação estabelecida entre redação e público, nota-se que os dados sobre falecimentos também se caracterizaram como importante canal para fomentar esse diálogo, uma vez que mantém um tom informativo, muitas vezes compadecido da situação dos colegas de trabalho.

Figura 11 – Nota sobre falecimento.



Considerações Finais

O trabalho realizado a partir da Revista Tipográfica possibilitou melhor compreender os desafios enfrentados pelos tipógrafos no período turbulento de circulação do periódico, momento marcado por transformações importantes, a saber, a Abolição e a República, o que impulsionou a organização dos tipógrafos, que fundaram no Rio de Janeiro o Centro Tipográfico 13 de Maio, depois de terem se envolvido à favor do fim do escravismo. A revista também revela que, ao longo do ano de 1888, foram registrados esforços em termos organizativos em diferentes capitais, além de movimentos em prol da melhora das condições de trabalho.

A revista insistia na defesa da arte tipográfica, considerada essencial para o desenvolvimento da nação. Insistiam em se apresentar como leais continuadores de Gutemberg e fazer da *RT* porta voz dos interesses da classe, que se esforçavam por defender. Cabe lembrar que o primeiro jornal de trabalhadores livres do Brasil foi o *Jornal dos Tipógrafos*, que circulou em 1858 no Rio de Janeiro, como fruto da primeira greve de compositores tipográficos e apoiada financeiramente pela Associação Tipográfica Fluminense. Pode-se dizer que a *Revista Tipográfica*, que circulou trinta anos depois, compartilhava objetivos semelhantes: defender a profissão e zelar pelo bem-estar de seus companheiros, além de se posicionar nas questões nacionais, como no caso da Abolição.

Na passagem da Monarquia para a Primeira República, os tipógrafos, “filhos de Gutemberg”, como se intitulavam, conseguiram ocupar o espaço público com sua revista, feita por e para tipógrafos. A *Revista Tipográfica* pode ser entendida como uma fonte importante para compreender não apenas as lutas por direitos de um grupo profissional, mas também os embates que marcavam aquele contexto.

Fonte

Revista Tipográfica (RJ, 1888/1889)

Referências Bibliográficas

LUCA, Tania Regina de. **Leituras, projetos e (Re)vista(s) do Brasil (1916-1944)**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017. Disponível em:

<<http://editoraunesp.com.br/catalogo/9788539301041,leituras-projetos-e-revistas-do-brasil>>. Acesso em: 07 jul. 2018.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

LUCA, Tania Regina de. A Revista do Brasil (1946 – 1944). In: **O Historiador e seu tempo**. FERREIRA, A. C.; BEZERRA, H. G. LUCA, T. R. (org.) São Paulo: Editora Unesp. 2008.

RODRIGUES, Igor Soares. “Preparemo-nos, pois para sermos patrões de nós mesmos”: Centro Tipográfico Treze de Maio, para além de uma cooperativa (1888). In: III Seminário Internacional Brasil no Século XIX, 2019, Natal. **Anais do Seminário Internacional Brasil no Século XIX**, 2018. v. 3.

RODRIGUES, Igor Soares. Revista Typographica e o debate operário sobre a República (1889). In: Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio: História e Parcerias, 2018, Rio de Janeiro. **Anais do Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio: História e Parcerias**, 2018.

VITORINO, Artur José Renda. **Processo de trabalho, sindicalismo e mudança técnica: o caso dos trabalhadores gráficos em São Paulo e no Rio de Janeiro, 1858-1912**. Dissertação de Mestrado – IFCH, Campinas, 1995.