V Seminário de Pesquisa

Programa de Pós-Graduação em História Social
Universidade Estadual de Londrina

18 a 20 de Outubro de 2011

Poty Lazzarotto: Curitiba e sua gente. Painel em azulejo Largo da Ordem,

Anais

Volume 3: Cultura, Representações e Religiosidades

Organização

Silvia Cristina Martins de Souza
Gilberto da Silva Guizelin

Anais V Seminário de Pesquisa Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina Volume 3: Cultura, Representações e Religiosidades

18 a 20 de Outubro de 2011

Londrina (PR) – Brasil

Reitora
Nádina Aparecida Moreno

Vice-Reitora
Berenice Quinzani Jordão

Pró-Reitor de Pesquisa de Pós-Graduação
Mário Sérgio Mantovani

Pró-Reitora de Extensão
Cristiane Cordeiro de Nascimento

Diretora do CLCH
Mirian Donatt

Vice-Diretor do CLCH
Ariovaldo de Oliveira Santos

Chefe do Departamento de História
Edméia Aparecida Ribeiro

Vice-Chefe do Departamento de História
Rogério Ivano

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História Social
Silvia Cristina Martins de Souza

Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História Social
Gabriel Giannattasio

Comissão Organizadora do V Seminário de Pesquisa do PPGHS/UEL
Silvia Cristina Martins de Souza
Ana Heloísa Molina
Rogério Ivano
Gilberto da Silva Guizelin
Juliana Aparecida de Lima Arruda

Comissão Científica do V Seminário de Pesquisa do PPGHS/UEL
Alfredo Oliva
Angelita Marques Visalli
Ana Heloísa Molina
Claudia Eliane Parreiras Marques Martinez
Maria de Fátima da Cunha
Regina Célia Alegro
Rogério Ivano
Gabriel Giannattasio
Gilmar Arruda
Silvia Cristina Martins de Souza

Sumário

Apresentação 07

Governantes e Governados no discurso de Justino Mártir
Alessandro Arzani; Camila Santiago Luz 09

O Evangelho de Judas e a Ruptura com a Tradição Apostólica
Carlos Almir Matias 21

O Estigma e sua Representação no Inferno Dantesco
Daniel Lula Costa 35

Associação Pró-Arte Rolândia: Uma Tentativa de Preservação da Cultura Alemã
Edilaine C. Rizzuto Cruz 50

Londres dos Limpadores de Chaminés: Literatura e Experiência Histórica nos Poemas *London* e *The Chimney Sweeper* de William Blake (1789-1794)
Flávia Maris Gil Duarte 60

Oliveira Viana: As Populações Meridionais do Brasil e o seu Papel para a Formação da Nacionalidade Brasileira
Felippe Estevam Jaques 71

As Ressonâncias dos Pensamentos de Edward P. Thompson e Michel Foucault na Historiografia Brasileira sobre a Escravidão
Igor Guedes Ramos 83

O Rock n' Roll Trágico de Raul Seixas: Um Diálogo com o Zaratrustra de Nietzsche
Jéferson Santana Brandão 98

Notas sobre *l'Absent de l'Histoire*: Alteridade e Escrita de História
João Rodolfo Munhoz Ohara 112

Memórias da Guerrilha Urbana: Ficção Política, Depoimento e Testemunho Histórico
João Sinhori 121

A Historicidade do "Bandido" Dioguinho a partir da Análise de Produções Narrativas
José Osvaldo Henrique Corrêa 133

Sade, Por uma Filosofia Lúbrica
Juliana A. Lima Arruda 147

Os Homens de Letras: Os Estudantes-Poetas na Belle Époque Paulistana
Karen Cristina Leandro 161

O Nacionalismo Musical Brasileiro e a Construção das Diferentes Concepções de "Brasil" (1920-1950)
Lucas Dias Martinez Ambrogi 176

O Gatuno Representativo se Põe na Janela: Um Índice para o Nascimento de uma "Civilização Carioca" na Obra de João do Rio
Lucas Trazzi de Arruda Mendes 190

Fundamentos e Especificidades Histórico-Religiosas dos Embates Doutrinários Subjacentes à Elaboração da Primeira Tradução da Bíblia em Língua Portuguesa (1644-1694)
Luís Henrique Menezes Fernandes 204

A Relação entre Imprensa e Espaço Público: Uma Construção Histórica
Simone Nunes dos Santos 220

A Gênese da Ideia Nacional Brasileira
Verediana Carolina da Silva 231

Surgimento das Assembléias de Deus do Brasil e Expansão Inicial
Wesley Américo Bergamim Granado de Paula 245

Apresentação

Os trabalhos que constam destes Anais foram apresentados no V Seminário de Pesquisa do Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina realizado entre os dias 18 e 29 de outubro de 2011, no Centro de Letras e Ciências Humanas (CLCH/UEL).

Tomando por base as três linhas de pesquisas do Mestrado, a saber, Territórios do Político; Cultura, Representações e Religiosidades, e História e Ensino, os trabalhos aqui disponibilizados representam uma fotografia do momento atual de produção do conhecimento histórico no Mestrado em História Social da UEL, assim como de programas de pós-graduação de outras instituições de ensino superior – nacionais e internacionais -, através de seus discentes e docentes que participaram do Seminário a exemplo da Universidade Estadual de Maringá, Universidade Federal de Curitiba, Universidade Estadual do Paraná, Universidade Estadual Paulista, Universidade de São Paulo, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Mato Grosso, Pontifícia Universidade Católica do Rio e da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Portugal).

A apresentação dos Anais em meio digital, iniciada no ano de 2010, foi um avanço em dois sentidos. Primeiramente, porque possibilitou um meio econômico de registro dos artigos que foram apresentados sob forma de comunicação ao longo do encontro. Em segundo lugar, porque a viabilidade econômica proporcionada pela mídia eletrônica permitiu dar conta da totalidade dos textos enviados à coordenação do evento, democratizando o acesso aos mesmos e possibilitando uma interlocução continuada de seus autores com profissionais de outras instituições e regiões do país.

Gostaríamos de sublinhar que este evento não teria sido realizado sem a participação efetiva dos membros da Comissão Organizadora e da Comissão Científica; dos professores do programa, que contribuíram de diferentes formas para sua realização; do apoio institucional da Universidade Estadual de Londrina; do apoio financeiro concedido pela Fundação Araucária bem como do apoio do Instituto de Tecnologia Desenvolvimento Econômico Social (ITEDES) e da Revista de História da Biblioteca Nacional.

E por fim, mas não por último, gostaríamos de registrar que a tarefa que se cumpre com a entrega desses Anais só foi possível graças ao empenho de Gilberto da Silva Guizelin, responsável pela editoração dos mesmos.

Profª Drª Silvia Cristina Martins de Souza

Coordenadora do PPGHS/UEL

GOVERNANTES E GOVERNADOS NO DISCURSO DE JUSTINO MÁRTIR

Alessandro Arzani[1]
Camila Santiago Luz[2]

RESUMO: Essa pesquisa analisa as ideias de Justino Mártir (103 – 165 d.C.) sobre a relação entre autoridades imperiais e seus subordinados. As *Apologias* desse pensador são dirigidas ao imperador Antonino Pio (138 – 161 d.C.) e a outros nomes. Na primeira metade do século II, os denunciados que confessassem ser "cristãos", poderiam conhecer a morte sem um julgamento formal. Justino procura deixar claro que os cristãos não são de modo nenhum inimigos do Império. Atentando para esse tipo de procedimento, é objetivo central desse trabalho entender a relação entre governantes e governados segundo os escritos de Justino. Busca-se examinar, por meio de uma análise do discurso, a estratégia do apologista para mudar a condição dos fiéis. Com isso, espera-se compreender mais um aspecto da disposição entre o cristianismo antigo e o poder político.

PALAVRAS-CHAVE: Poder · Justino Mártir · Cristianismo Antigo

INTRODUÇÃO

Justino Mártir (103 – 165 d.C.) não é o único a apresentar alguns elementos significativos sobre as autoridades e seus subordinados nos territórios romanos. Suas *Apologias* são dirigidas ao imperador Antonino Pio (138 – 161 d.C.) e a outros nomes para defesa dos cristãos que, naquele tempo, eram denunciados e punidos sem um julgamento formal. Não há sinais de uma perseguição generalizada no Império até o momento em que ele escreve. Todavia, há cristãos sendo levados à morte, sendo acusados simplesmente de serem "cristãos". O próprio Justino afirma que seus irmãos são perseguidos em todos os lugares. Até meados do século II d.C., os judeus já haviam se envolvido em três levantes contra os romanos. Originariamente como seita judaica, o grupo dos cristãos passou por um processo de construção de sua própria identidade, através do qual a sua relação com o poder político precisava ficar clara.

---

[1] Mestrando em História na Universidade Estadual de Maringá (UEM), com recursos da Capes, sob a orientação da Profª Drª Renata L. B. Venturini.
[2] Mestranda em História na Universidade Estadual de Maringá (UEM) sob a orientação da Profª Drª Renata L. B. Venturini.

Do I século d.C. os fiéis da igreja herdaram a grande máxima: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Os escritos neotestamentários instruem para a submissão ao poder político, mas nunca para a cumplicidade para com suas práticas contrárias aos preceitos religiosos. Mesmo, assim, os cristãos foram caluniados e denunciados. Em grande medida, essa foi uma reação dos não-cristãos à “arrogância” cristã no exercício de sua fé e à condenação da idolatria. Nas *Apologias* desse pensador de Flávia Neápolis, são destacados pontos essenciais para se pensar os benefícios da crença cristã para o estabelecimento da ordem civil no Império. Assim, surge uma boa condição para se investigar qual seria sua concepção sobre essa perspectiva.

Atentando para esse tipo de postura apologética, é objetivo central desse trabalho é entender as ideias sobre a relação entre governantes e governados segundo os escritos de Justino. Busca-se examinar, por meio de uma análise do discurso, a estratégia do apologista para mudar a condição dos cristãos de seu tempo. Com isso, espera-se compreender mais um aspecto da disposição entre o cristianismo antigo e o poder político.

UMA NOVA VISÃO SOBRE GOVERNANTES E GOVERNADOS

Observando a atitude de defesa dos cristãos desempenhada pelo apologista, nota-se em primeiro lugar que o Imperador é aquele a quem se recorre em última instância. Neste caso, é aquele que pode julgar a condição daqueles que, como o próprio Justino, eram incomodados por causa de suas crenças.

O endereçamento ao Imperador Antonino “Pio” e aos seus filhos filósofos Veríssimo (Marco Aurélio) e Lucius aponta para a habilidade desse apologista em trabalhar com as palavras. Essas atribuições manifestam a expectativa de que esses possam impedir que os cristãos sejam condenados apenas mediante a confissão de que são “cristãos”.

Na *I Apologia*, logo após o exórdio, Justino procura mostrar que suas razões são dignas das autoridades às quais se refere em petição. Com um tanto de ousadia ele considera que:

> “todo homem sensato manifestará que a melhor exigência, ou ainda mais, que a única exigência justa é que os súditos possam apresentar

> uma vida e um pensar irrepreensíveis e que, por outro lado, igualmente os mandantes dêem sua sentença, não levados pela violência e tirania, mas segundo a piedade e a filosofia. Só assim governantes e governados podem gozar de felicidade." (*I Apologia* 3,2)[3].

O bom procedimento dos súditos conjugado à postura de íntegra justiça daqueles que têm autoridade aparece como condição para que "governantes" e "governados" desfrutem da felicidade. O que mais chama atenção é a seguinte expressão: "em algum lugar, um dos antigos disse: 'Se os governantes e os governados não forem filósofos, não é possível os Estados prosperarem.'" (*I Apologia* 3,3)[4]. É difícil saber ao certo a que pensador o autor se refere nessa citação de memória. Tanto Munier[5] quanto Minns & Pavis[6] identificam esse trecho como uma citação de Platão (República V, 473)[7]. No trecho da obra de Platão fica claro o apontamento da necessidade de que os governantes adiram ao cultivo da sabedoria, numa junção de δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία[8] [poder político e filosofia] para que não hajam problemas sociais.

É possível notar que Justino ressignifica o conceito de "filosofia" a partir da sua experiência cristã. Desse modo, aqueles que são "piedosos e filósofos", assim como são chamados o Imperador e seus filhos, devem julgar com retidão para que todos gozem de bem estar.

Há várias hipóteses para justificar o título "Pio" de Antonino. Muitos pensavam que esse nome lhe fora dado por ter defendido a deificação de Adriano, lhe dedicado um templo e promovido-lhe inúmeras honras. Outras hipóteses levam em conta seu caráter e sua maneira de ser[9]. "Veríssimo"[10] era uma denominação de Marcus Annius Verus, que viria a

---

[3] JUSTINO, Mártir. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. Título original: I e II 'Apología tou 'agiou loustinou phoilósophou kaì mártyros Pròs Trifona Ioudaion diálogos. Correspondente grego: Kalh.n de. kai. mo,nhn dikai,na pro,klhsin tau,thn pa/j o`` swfronw/n bi,ou kai. lo,gou a;lhpton pare,cein( o``moi,wj d vau- kai. tou.j a;rcontaj mh. bi,a| mhde. turanni,di avll' euvsebei,a| kai. filosofi,a| avkolouqou/ntaj th.n yh/fon ti,qesqai\ ou[twj ga.r a;n kai. oi`` a;rcontej kai. oi`` avrco,menoi avpolau,oien tou/ avgaqou/) MUNIER, Charles. (ed) Justin. *Apologie pour les chrétiens* Paris: Du Cerf, 2006. pp. 130-132 (Sources Chrétiennes).

[4] JUSTINO, op cit., p. 20. Cf. E;fh ga,r pou kai, tij tw/n palaiw/n\ A;n mh. oi`` a;rcontej filosofh,swsi kai. oi`` a;rco,menoi(ouvk an ei;h ta.j póleij euvdaimonh/sai) MUNIER, op. cit., p. 132.

[5] Op cit., p. 132.

[6] MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr.* New York: Oxford University Press, 2009, p. 85

[7] *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1969.

[8] PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. London: Oxford University Press. 1903.

[9] ***HISTORIA AUGUSTA.*** **TRADUZIDO PARA O INGLÊS POR DAVID MAGIE. CAMBRIDGE: LOEB CLASSICAL LIBRARY, 1924. PP. 81, 105**

ser o Imperador César Marcus Aurelius Antoninus Augustus. O modo como esse apelido é empregado no texto indica provavelmente uma estratégia retórica de Justino. Não resta dúvidas que Marcus tenha sido "filósofo"[11]. No entanto, a inclusão de Lucius aos destinatários da petição é estranha, mas de qualquer modo ele acaba sendo chamado de "filósofo"[12]. A despeito de Lucius ser reconhecidamente um filósofo ou não, essa denominação podia render uma associação desses nomes ao cultivo do saber em geral e da piedade. Seria uma estratégia para chamar a atenção para as próximas colocações.

Justino conheceu várias correntes filosóficas. Eusébio[13] o chamou de "amante da verdadeira filosofia". Em seu *Diálogo com Trifão*[14], esse filósofo afirma que "a filosofia é o maior e mais precioso bem diante de Deus, para o qual somente ela conduz e nos associa". Ele passou bastante tempo com um estóico. Ao se separar deste, caminhou para um peripatético até partir para um pitagórico. Em seguida se interessou pelas doutrinas de Platão[15] até que conheceu aos ensinamentos da igreja dos seguidores de Jesus. Esses ensinamentos são considerados por ele "superiores a toda filosofia humana"[16]. São reconhecidos como "a filosofia segura e proveitosa"[17]. Essa superioridade é considerada, pois, conforme suas próprias palavras: "o pleno princípio da razão foi conhecido por nós, tornando-se o Cristo"[18] (*II Apol.* 10.1). Por isso, tudo o que pode ser chamado "bom" entre os filósofos e legisladores, elaborado por eles mediante a investigação e a instituição, foi comunicado pela parcela do Logos que lhes coube. Porém, Justino afirma que por não

---

[10] Ele foi carinhosamente chamado "Veríssimo" [Ouvrissímon] como apontou Dion Cassius (*Histoire Romeine*, 69.21,2) e como aparece também na *Historia Augusta* I.4,1.

[11] *Historia Augusta,* op cit., pp. 139, 141.

[12] Ele foi adotado por Antoninus ao mesmo tempo em que Marcus e se tornou Lucius Aelius Aurelius Commodus. Com a morte de seu pai adotivo, recebeu o título de Imperador César como esse seu irmão, mas a dimensão do seu poder é amplamente questionada. Minns & Parvis consideram que nos tempos de sua "saída" para as regiões do Império, em 153 ou 154, poderia ser mais prudente incluí-lo entre os destinatários. Ele é chamado de "filósofo, filho natural de César" no MS *Par. Grae. 450* e de "Filho natural do filósofo César" por Eusebius (*História Eclesiástica*). É muito difícil provar a propriedade desse título e muito menos se ele fosse atribuído ao pai biológico de Lucius. Segundo os registros da *Historia Augusta*, seu pai, Lucius Aelius Verus recebeu realmente o título de César do Imperador Adriano, mas morreu sem chegar ao posto elevado. Por outro lado, há evidências suficientes para Justino chamar a Lucius, filho natural de César e filho de Pio por adoção, de "amante do saber". Não apresentou dons naturais para os estudos literários. Compôs versos e orações, mas se acredita que não levava jeito para a poesia. Há quem diga que foi ajudado pela inteligência de seus amigos e que muitas das coisas creditadas a ele foram escritas por outros (*Historia Augusta,* op cit., p. 211).

[13] EUSEBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica.* São Paulo: Novo Século, 2002. p. 80.

[14] Op. cit., p. 111.

[15] Ibid. p. 102.

[16] Ibid. p. 105.

[17] Ibid. p. 122.

[18] to. Logiko.n to. o[lon fane,nta div h``ma/j Cristo.n gegone,nai (MINNS & PARVIS, op. cit., p. 306).

conhecerem plenamente o Logos, que é Cristo, eles frequentemente se contradizem. Em seu ponto de vista, muitos pensadores que tentaram investigar e demonstrar as coisas por meio dessa "razão", antigamente, foram levados ao tribunal, como Sócrates. Por isso, Justino se posiciona tanto quanto um profeta que se colocava ao lado do governante do povo de Israel para adverti-lo sobre os preceitos de Deus, como também, um filósofo da "verdadeira filosofia".

Sob esta perspectiva ele contrasta a transparência cristã e a disposição pacífica diante da autoridade imperial ao dever dos governantes:

> "Cabe a nós, portanto, expor ao exame de todos a nossa vida e os nossos ensinamentos, para que não nos tornemos responsáveis pelo castigo daqueles que, ignorando a nossa religião, pecam por cegueira contra nós. Contudo, o vosso dever é também ouvir-nos e mostrar-vos bons juízes. Com efeito, daqui para frente, informados como estais, caso não ajais com justiça, não tereis nenhuma desculpa diante de Deus." (*I Apologia* 3,3)[19].

Dion Cassius (*Histoire Romeine*, 70.3)[20] anota que Antonino Pio foi admitido como alguém que respeitava os cristãos. Mas Justino alega que por todo o Império os cristãos eram denunciados e punidos, sem que houvesse algum outro motivo além do nome que eles carregavam.

Os principais incômodos enfrentados pelos cristãos provavelmente ocorriam com as autoridades locais, como o exemplo que aparece na *II Apologia.* O apologista se refere às ações de Urbico contra os seguidores da Igreja em Roma e ao que os governantes estavam fazendo "sem razão" ou irracionalmente [avlo,gwj]. Ele conta os pormenores do caso sob Urbico. O cristão Ptolomeu, vítima desse prefeito, é descrito como "amante da verdade" [filalh,qh], alguém que dispõe da sua própria vida por aquilo que acredita. Um cristão chamado Lucius, que presenciou a condenação de Ptolomeu à morte, repreendeu a Urbico, notando que seu julgamento era irracional [avlo,gwj] (*II Apol.* 2.15): "Seu julgamento não convém ao Imperador Pio e ao filósofo César, seu filho, ou ao santo senado, ó Urbico"[21] (*II Apol.* 2.16). Através dessa articulação, o apologista evidencia que a condenação dos cristãos desse modo é uma atitude incompatível com o título de "pio" e "filósofo". Justino

[19] Op. cit., p. 20.
[20] DION CASSIUS. *Histoire Romaine.* Tradução para o francês: E. Gross. Paris: Librairie France, 1887.
[21] Ouv pre,ponta euvsebei/ auvtokra,tori auvde. Filoso,fw| Kai,sari paidi. ouvde. th/| i``era|/ sugklh,tw| kri,neij(w= Ou;rbike) (MINNS & PARVIS, op. cit., p. 278).

desenvolve as *Apologias* apontando as exigências de um governante "filósofo". Tal governante precisa inclusive impedir que os governantes locais ajam impropriamente.

Com seu ímpeto proselitista e a condenação da idolatria e outras práticas pagãs, os cristãos conseguiram a conversão de alguns e a hostilidade de outros no Império. Mas para muitos, aquilo que os cristãos defendiam e acreditavam ainda era um mistério, condição que dava vazão a vários rumores. O escritor romano Suetônio (aprox. 70 – 130 d.C.) se referiu aos cristãos como *genus hominum superstitionis novae ac maleficae* [22] (*De Vita XII Caesarum,* Vita Neronis, 16,2). Tácito (aprox. 55 – 120 d.C.) também empregou palavras pejorativas para se referir aos cristãos. Ele escreve que a culpa pelo incêndio de Roma recaiu sobre "aqueles que por suas abominações eram mal vistos" [*quos per flagitia invisos*[23]] (*Annales,* 15,44), que eram popularmente conhecidos como "cristãos". Acrescenta, ainda, que muitos não confessaram o crime de incendiar a cidade, mas apresentavam o*dio humani generis*[24]. Plínio, o Jovem, (aprox. 61 – 114 d.C.) ao escrever ao imperador Trajano sobre o procedimento em relação aos cristãos, disse não ter visto neles senão uma "superstitio depravada e excessiva"[25]. É a partir da correspondência entre o Imperador Trajano e Plínio que se percebe que a simples confissão de ser "cristão" garantia a condenação do denunciado. Tal atitude é condenada por Justino como um ato de irracionalidade e maldade. Para acentuar sua defesa, o apologista insere um rescrito de Adriano a Minucio Fundano no qual o então Imperador advertia que as acusações contra os cristãos fossem julgadas conforme a gravidade do delito e não pelo fato de se tratar de cristãos (*I Apol.* 68,5-10).

Quanto à transparência por parte dos governados, Justino começa deixando claro que as suspeitas de que os cristãos estavam arquitetando a irrupção de um novo reino é explicada (*I Apol.* 11,1-2). O apologista está convencido de que os cristãos são os maiores cooperadores do Império.

A primeira razão para tal alegação estaria no tipo de doutrinas professadas pelo grupo. A crença num Deus que é justo e que pode sondar até o interior das intenções humanas seria capaz de conter os excessos humanos. Ele escreve:

---

[22] "raça de homens de uma *superstitio* nova e maléfica" TRANQUILLII, C. Suetonii. *De Vita XII Caesarum,* Harvard: Loeb Classical Library, 1914. p. 110.

[23] TACITUS, P. Cornelius. *Annales ab excessu divi Augusti*. Charles Dennis Fisher (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1906.

[24] "ódio à humanidade" (*Annales,* 15,44).

[25] *superstitionem pravam et immodicam* PLINIO SECONDO, C. (Alessandro Paravia; E. Gros (ed.) *I dieci libri.* Venezia: Giuseppe Antonelli ED., 1837.

> "Se todos os homens conhecessem isso, ninguém escolheria por um momento a maldade, sabendo que caminharia para sua condenação eterna pelo fogo, mas se conteria de todos os modos e se adornaria com a virtude, a fim de conseguir os bens de Deus e livrar-se dos castigos." (*I Apol.* 12,2)[26].

Desse modo, a religião estaria a favor do controle social. Ela seria um instrumento para a manutenção da ordem. É estabelecido um contraste entre o poder dessa crença subjetivada do Deus onisciente e justo e as instituições romanas de controle social. Por isso ele também escreve:

> "aqueles que agora, por medo das leis e dos castigos por vós impostos, ao cometer seus crimes procuram escondê-los, porque sabem que sois homens e que, por isso, é possível ocultá-los de vós, se se inteirassem e se persuadissem de que não se pode ocultar nada a Deus, não só uma ação, mas sequer um pensamento, ao menos por causa do castigo se moderariam de todos os modos, como vós mesmos haveis de convir" (*I Apol.* 12,3)[27].

O governante ideal de Justino é também aquele que não ama mais os costumes do que a verdade (*I Apol.* 12,4). É nesse sentido que o apologista adverte às autoridades as quais se dirige: "os governantes que colocam a opinião acima da verdade só podem fazer o que fazem os bandidos em lugar despovoado" (*I Apol.* 12,6). Essa estratégia argumentativa perpassa tanto a primeira quanto a segunda apologia, mas talvez seja possível visualizar melhor no trecho seguinte. A crença cristã é para esse pensador a verdadeira filosofia, à qual o governante precisa se aliar, e a razão cultivada pela filosofia agora aparece também ressignificada sutilmente compondo essa brilhante artimanha. Ele escreve da seguinte forma: o[ti d' ouv kallierh,sete o`` lo,goj avpodei,knusin(ou- basilikw,taton kai. dikaio,taton a;rconta meta. to.n gennh,santa qeo.n ouvde,na oi;damen o;nta) (*I Apol.* 12,7)[28]. A doutrina

---

[26] JUSTINO, op. cit, p. 27. cf. o texto grego Eiv ga.r oi`` pa,ntej a;nqrw,poi tau/ta evgi,nwskon( ouvk a;n tij th.n kaki,na pro.j katadi,khn( avll' evk panto.j tro,pou e``auto.n sunei/ce kai. evko,smei avreth/|(o[pwj tw/n para. tou/ qeou/ tu,coi avgaqw/n kai. tw/n kolasthri,wn avphllagme,noj ei;n) MUNIER, op. cit., p. 154.

[27] Op. cit., p. 27. Oi] ga.r dia. tou.j u``f' u``mw/n keime,nouj no,mouj kai. kola,seij peirw/ntai lanqa,nein avdikou/ntej(avnqrw,pouj d' o;ntaj lanqa,nein avdu,naton ei=nai laqein ti(ouv mo,non pratto,menon avlla. kai. bouleuo,menon(ka.n dia. ta. evpikei,mena evk panto.j tropou ko,smioi h=san(w``j kai. u``mei/j sumfh,sete) MUNIER, op. cit., p. 154.

[28] MINNS & PARVIS, op. cit., pp. 104-106. Também de forma idêntica cf. MUNIER, op. cit., p. 156. A tradução para o português de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin é um pouco problemática: "Que isso, porém, não vos será de bom augúrio, o Verbo o demonstra, ele que é o rei mais alto, o governante mais justo que conhecemos, depois de Deus que o gerou" cf. JUSTINO, op. cit., p. 27.

do Logos encarnado já circulava significativamente em meados do II século d.C[29]. No entanto, esse conceito ainda não estava bem assimilado nem mesmo entre os fiéis da igreja. A circulação de ideias sobre o Logos se dá justamente por causa dessa incompreensão. Lida por um estóico, por exemplo, a frase anteriormente citada teria um grande potencial de ser relacionada àquela corrente de pensamento. Essa relação serviria como uma espécie de "gancho" para fisgar esse tipo de leitor mais polido. Sem querer abusar da amplitude do campo semântico de lo,goj, é esse termo que é admitido como governante mais poderoso e justo que qualquer outro depois de Deus que o gerou. Isso quer dizer que o supremo governante é a "verdadeira" razão que se encarnou, o Filho de Deus, mas que nessa estratégia aparece em contraste como aquele que está em oposição à atitude a;logo,n [irracional] dos que punem os "bons" súditos do Império. O trocadilho é nítido no verso seguinte: "Com efeito, do mesmo modo como todos recusam a pobreza, o sofrimento e a desonra paterna, assim também não haverá homem sensato que aceite aquilo que a razão (lo,goj) ordena não aceitar" (*I Apol.* 12,8)[30]. Desse modo, a recusa à pobreza, ao sofrimento e a desonra são colocados no mesmo nível da capacidade do "homem sensato" de aceitar o que a "razão" ordena. Essa não poderia ser uma "Razão" hipostática, mas é empregada propositalmente paralelo àquela para relacionar o julgamento sensato do governante à racionalidade da crença cristã. Justino é brilhante nesse ponto.

Em conexão à transparência exigida dos governados, segue a explicação de que os cristãos são fiéis inclusive no pagamento dos impostos. Sobre esse assunto o apologista recorre a uma expressão atribuída ao próprio Cristo desde o I século: "Porque naquele tempo, alguns se aproximaram dele, para perguntar-lhe se se deveria pagar tributo a César. Ele respondeu: "Dizei-me: que imagem tem a moeda?" Eles responderam: "A de César." Então ele tornou a responder-lhes: "Então dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus" (*I Apol.* 17,2)[31]. Com a expressão que é comum aos Evangelhos sinópticos[32], procura-

[29] Aparece como uma espécie de hipóstase divina nos escritos de Filon de Alexandria, no prólogo do *Evangelho segundo João*, I,1-12, na obra de Irineu de Lião *Contra as Heresias*, II, 13, 8, Atenágoras de Atenas na *Petição em Favor dos Cristãos* X,1; Taciano no *Discurso contra os gregos* V,1 e outros.

[30] JUSTINO, op. cit., p. 27. O]n ga.r tro,pon diade,cesqai peni,aj hv pa,qh hv avdoxi,aj patrika.j u``fairou/ntai pa,ntej( ou[twj kai. o[as avna u``pagoreu,sh| o`` Logoj mh. dei/n ai``rei/sqai o`` nounech.j ouvc ai``rh,setai) MUNIER, op. cit., p. 156.

[31] JUSTINO, op. cit., p. 34. Kat' evkei/no ga.r tou/ kairou/ proselqo,ntej tine.j hvrw,twn auvto,n(eiv dei/ Kai,sari fo,rouj telei/n) Kai. avpekri,nato\ <<Ei;pate, moi(ti,noj eivko,na to. no,misma e;cei*>> Oi`` de. e;fasan\ <<Kai,saroj>>) Kai. pa,lin avntapekri,nato auvtoi/j\ <<Avpo,dote ou-n ta. Kai,saroj tw/| Kai,sari kai. ta. tou/ qeou/ tw/| qew/|>>>) MUNIER, op. cit., p. 176.

se destacar que a fidelidade dos cristãos ao seu único Deus não implica uma oposição "aos imperadores e governantes dos homens"[33].

Esse certamente não foi o único apologista a se referir à relação dos cristãos com o Império. No entanto, esse assunto nunca foi o centro das atenções. Ele normalmente aparece em forma de defesa diante das acusações de deslealdade ao poder imperial devido à recusa da participação do culto ao imperador ou de outras atividades cívicas relacionadas a outros cultos. Bernard Pouderon[34] considera que nem mesmo a questão da consolidação da identidade cristã diante das insurreições judaicas no início do II século preocupou os apologistas quanto a esse aspecto. Do judaísmo, porém, os cristãos são identificados com a herança política e histórica, mas que reivindicam, ao contrário da parte mais significativa do seu grupo de origem, a fidelidade ao Império. Usando os termos do próprio Pouderon, esses cristãos sustentariam um tipo de "cosmopolitisme spirituel" que não pode permitir nenhuma suspeita de conspiração ou rebelião. Desde o I século é possível ver sinais do alinhamento cristão ao Império, como na *Epístola aos Romanos* 13,1-7 e *I Epístola a Timóteo* 2,2, em advertências para a submissão às autoridades civis e ao Imperador. Taciano, discípulo de Justino, em seu *Discurso contra os gregos* 4,2 procede do mesmo modo. Atenágoras de Atenas na sua *Petição em favor dos cristãos* 37 e Teófilo de Antioquia no *I Livro a Autólico* 11 fazem as mesmas reverências ao Imperador. Entretanto, cabe lembrar que a igreja naquele período ainda não era uma estrutura monolítica.

As advertências de Justino ao Imperador sobre a relação entre governantes e governados, ou mesmo sobre a relação amistosa que deveria haver entre as autoridades romanas e os cristãos, revelam uma postura demasiado passiva. O ímpeto proselitista da igreja é do mesmo gênero que a assumida intenção do apologista de que até mesmo o Imperador se converta. Aos cristãos, assim como ao próprio Justino, cabe alertar sobre sua forma de pensar e de suas razões, sem mobilização de insurreições ou protestos contra as autoridades. Cabe-lhes denunciar a "injustiça" e não ser conivente com ela, mas o julgamento é algo que pertence a Deus. É Deus quem conhece todas as coisas e que sonda todas as coisas e quem também julgará a todos justamente. Para que haja paz entre os

---

[32] Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,22-25. Essa correspondência é justa, pois como bem observou Leslie W. Barnard, Justino representa uma forte ala da igreja de seu tempo, uma espécie de proto-ortodoxia cf. *Justin Martyr:* his life and thought. New York: Cambridge University Press, 1967, p. 149.

[33] *I Apol.* 17,3.

[34] *Les apologistes grecs du II^e siècle.* Paris: Éditions du Cerf, 2005. p. 31.

homens ou pelo menos algum tipo de ordem, espera-se que os homens temam a esse Deus e que principalmente sejam convencidos da existência de um acerto de contas após a morte de modo que não exista a possibilidade de impunidade dos "iníquos"[35].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de anunciação da mensagem cristã assumiu uma dimensão centrípeta nesses primeiros tempos do seu desenvolvimento. Enquanto aumentavam os adeptos dessa religião nascente também cresciam as calúnias, suspeitas e comentários maliciosos sobre a mesma. Justino não foi o único a explicar a relação entre os cristãos e o Império de modo a minimizar qualquer associação dos cristãos aos judeus insurgentes. Porém, mais do que simplesmente justificar o civismo dos cristãos de acordo com suas crenças, aparecem contornos de uma proposta inovadora de relação entre governantes e governados. Recorrendo ao antigo ideal de um governante apegado à filosofia, Justino associou aquilo que considerava ser a verdadeira filosofia, a crença cristã, aos preceitos fundamentais para um fundamental equilíbrio na esfera político-social. Ele estava convencido de que a moral e o temor estabelecidos com a crença cristã e a difusão de suas doutrinas poderiam contribuir fundamentalmente para o estabelecimento da ordem social. O governante ideal é, acima de tudo, o Logos de Deus, que deve governar a todos os que creem em Deus e assim estabelecer um governo subjetivo primeiramente, onde cada um seja autogovernado pela capacidade racional que possui pelo temor a Deus. Desse modo, não sobram espaços para uma atitude de rebelião aos que condenam os cristãos ou de protesto contra as autoridades, mas apenas a esperança de que, como todos os outros, se convertam. Certamente, a disposição entre o cristianismo antigo e o poder político merece uma pesquisa mais aprofundada e com uma análise mais exaustiva.

[35] *I Apol.* 17,3-4.

O EVANGELHO DE JUDAS E A RUPTURA COM A TRADIÇÃO APOSTÓLICA

Carlos Almir Matias
Mestrando do PPGHS/UEL
Bolsista CAPES

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo demonstrar como que, o recém descoberto Evangelho de Judas rompeu com a idéia de tradição apostólica, construída pela igreja ao longo do século II. Essa idéia consistia em legitimar a autoridade dos bispos através de uma suposta sucessão apostólica em que, estes teriam recebido diretamente dos apóstolos os ensinamentos de Cristo. À medida que o tempo passava, surgiam vários escritos atribuídos aos apóstolos, além dos escritos sinóticos, no caso, os evangelhos de Mateus, Marcos Lucas e João e das cartas paulinas, temos uma variedade de escritos gnósticos descobertos em Nag Hammadi no Alto Egito no ano de 1945, atribuídos a apóstolos como Tomé, João, Pedro, Felipe e Maria Madalena, por exemplo. Esses escritos são datados dos séculos II e III. O que chama a atenção é que, tanto os lideres da proto- ortodoxia, como os gnósticos atribuíam autoridade espiritual aos apóstolos e diziam terem recebido ensinamentos destes, ou seja, ambos os grupos recorriam aos apóstolos para buscar a legitimidade de seus ensinamentos e de suas idéias. Os gnósticos, por exemplo, diziam ter recebido ensinamentos secretos dos apóstolos. O Evangelho de Judas, ao contrário, rompeu com essa idéia de tradição apostólica, primeiramente por que o escritor e o grupo que se utilizava desse evangelho recorreu a Judas Iscariotes como sua autoridade espiritual, ou seja, o traidor de Jesus, que não fazia parte dos doze apóstolos e que não tinha nenhum sucessor, e também pelo fato de que, nesse evangelho os discípulos são apresentados como pessoas ignorantes, que não entendiam realmente Jesus Cristo e sua missão, o único que realmente entendia Jesus Cristo era Judas Iscariotes e por isso era perseguido pelos apóstolos. Partimos da hipótese de que, mais do que apresentar os discípulos como pessoas ignorantes, o objetivo do escritor do Evangelho de Judas era apresentar os lideres da igreja como pessoas ignorantes, pois se os próprios discípulos não entendiam Jesus Cristo e o verdadeiro significado de sua missão, imagine os seus sucessores, no caso, os bispos, isso segundo a visão gnóstica, ou seja, o objetivo do escritor do Evangelho de Judas seria questionar a autoridade e os ensinamentos dos bispos.

PALAVRAS-CHAVE: Evangelho de Judas, Gnosticismo, Tradição Apostólica.

INTRODUÇÃO

No ano de 2006 foi publicada pela *National Geographic* a primeira versão do então desconhecido Evangelho de Judas. Muito se especulou sobre a possibilidade desse escrito nos fornecer novas perspectivas para o estudo do Jesus histórico, mas como essa fonte foi datada do século II, foi descartada qualquer possibilidade dessa fonte nos oferecer informações sobre a vida de Jesus. Mas se o Evangelho de Judas não nos possibilita estudar o Jesus histórico, ele nos fornece informações importantes sobre a diversidade de idéias no contexto do cristianismo do século II. Ou seja, a produção do Evangelho de Judas deve ser entendida no contexto de embate da proto ortodoxia com os diversos movimentos gnósticos que atuavam nesse período.

Nessa perspectiva, este trabalho tem por objetivo demonstrar como que, o recém descoberto Evangelho de Judas rompeu com a idéia de tradição apostólica, construída pela igreja ao longo do século II. Essa idéia consistia em legitimar a autoridade dos bispos através de uma suposta sucessão apostólica em que, estes teriam recebido diretamente dos apóstolos os ensinamentos de Cristo. À medida que o tempo passava, surgiam vários escritos atribuídos aos apóstolos, além dos escritos sinóticos, no caso, os evangelhos de Mateus, Marcos Lucas e João e das cartas paulinas, temos uma variedade de escritos gnósticos descobertos em Nag Hammadi no Alto Egito no ano de 1945, atribuídos a apóstolos como Tomé, João, Pedro, Felipe e Maria Madalena, por exemplo. Esses escritos são datados dos séculos II e III. O que chama a atenção é que, tanto os lideres da proto-ortodoxia, como os gnósticos atribuíam autoridade espiritual aos apóstolos e diziam terem recebido ensinamentos destes, ou seja, ambos os grupos recorriam aos apóstolos para buscar a legitimidade de seus ensinamentos e de suas idéias. Os gnósticos, por exemplo, diziam ter recebido ensinamentos secretos dos apóstolos. O Evangelho de Judas, ao contrário, rompeu com essa idéia de tradição apostólica, primeiramente por que o escritor e o grupo que se utilizava desse evangelho recorreu a Judas Iscariotes como sua autoridade espiritual, ou seja, o traidor de Jesus, que não fazia parte dos doze apóstolos e que não tinha nenhum sucessor, e também pelo fato de que, nesse evangelho os discípulos são apresentados como pessoas ignorantes, que não entendiam realmente Jesus Cristo e sua missão, o único que realmente entendia Jesus Cristo era Judas Iscariotes e por isso era perseguido pelos apóstolos. Partimos da hipótese de que, mais do que apresentar os

discípulos como pessoas ignorantes, o objetivo do escritor do Evangelho de Judas era apresentar os lideres da igreja como pessoas ignorantes, pois se os próprios discípulos não entendiam Jesus Cristo e o verdadeiro significado de sua missão, imagine os seus sucessores, no caso, os bispos, isso segundo a visão gnóstica, ou seja, o objetivo do escritor do Evangelho de Judas seria questionar a autoridade e os ensinamentos dos bispos.

1. A FIGURA DE JUDAS ISCARIOTES NOS EVANGELHOS SINÓTICOS E NO EVANGELHO DE JUDAS

Segundo Chevitarese[1] somente a partir dos anos sessenta e setenta do século I, que leitores e ouvintes cristãos tomam conhecimento da existência de Judas Iscariotes. A narrativa marcana é a primeira a mencionar a figura de Judas e foi à base para as outras narrativas. O escritor do Evangelho de Marcos parecia não possuir informações, sobre a vida e morte de Judas e nem sobre os reais motivos para a sua ação contra Jesus Cristo.

Ainda de acordo com Chevitarese[2] entre os anos trinta e sessenta do século I, diversas memórias entre os cristãos pareciam sugerir que não se conhecia a história de que Jesus teria morrido por causa da traição de um de seus discípulos. Outro fato significativo do desconhecimento do tema da traição entre os primeiros cristãos é que essa temática não é mencionada nas cartas paulinas. Paulo diz que Jesus morreu e ressuscitou ao terceiro dia aparecendo a Cefas e depois aos doze.

A expressão ‘’apareceu aos doze’’ é muito significativa, pois deixa claro que Paulo não conhecia o tema da traição, em sua narrativa Paulo deixa a entender que, Judas, mesmo após a ressurreição de Jesus ainda fazia parte do grupo de discípulos, e não foi substituído por ninguém. Paulo limita-se a dizer que Jesus morreu por nossos pecados, sem mencionar uma causa especifica.

[1] CHEVITARESE, André. *O tema da Traição na Documentação Antiga Cristã e o Recém Descoberto Evangelho de Judas*. Revista Jesus Histórico. V.1, 2008, p.01-02.
[2] CHEVITARESE, André. Op. Cit: 02.

Nos evangelhos do Novo Testamento, Judas Iscariotes é mencionado de forma hostil e seu ato é visto como algo maligno. De acordo com Ehrman[3], os evangelistas ofereceram explicações diferentes para a ação de Judas. Em Marcos não há explicação para a ação de Judas. Segundo o relato, ele procurou os lideres judeus oferecendo-se para trair Jesus, e eles lhe deram algum dinheiro como recompensa. Em Mateus aparece que Judas estabeleceu uma quantia de trinta moedas de prata para entregar Jesus, ou seja, ele desejava simplesmente o dinheiro. Em Lucas, Satanás tomou conta de Judas, o que o levou a cometer esse ato, e finalmente em João, segundo o relato, Jesus já sabia que havia um traidor entre os discípulos. E o Evangelho de Judas?

A principal afirmação desse evangelho é que Judas foi o melhor amigo de Jesus, e que ele possuía mais conhecimento do que os outros apóstolos. Por isso Jesus teria encarregado Judas de traí-lo por que se não fosse assim Jesus não morreria e, portanto não ressuscitaria.[4]

Na realidade, segundo a perspectiva do Evangelho de Judas, o objetivo de Jesus não era morrer para depois ressuscitar, e sim voltar a sua morada celestial, se livrar do corpo humano, voltar para o mundo do criador.

O conceito de salvação e o papel de Jesus Cristo no Evangelho de Judas são diferentes dos evangelhos sinóticos, enquanto que no novo Testamento Jesus morre para expiar nossos pecados, no Evangelho de Judas, o objetivo de Jesus seria professar o Deus verdadeiro, e alertar sobre o deus criador do mundo material.

> Jesus é o salvador não por causa da carne mortal que veste, mas por que é capaz de revelar a alma, ou a pessoa espiritual, que tem dentro de si, e a verdadeira morada de Jesus não é este mundo inferior, mas o mundo divino da luz e da vida.[5]

Segundo Wurst[6] a existência do Evangelho de Judas é atestada pelo bispo Irineu de Lião no século II, em sua obra contra as heresias, que foi escrita por volta do ano de 180.

---

[3] Ehrman, Barth. O cristianismo de ponta cabeça: a visão alternativa do Evangelho de Judas. In: KASSER, Rodolphe; MEYER, Marvin; WURST, Gregor. *O Evangelho de Judas.* Tradução Ana Ban. São Paulo Prestigio: 2006, p. 94.

[4] ZILLES, Urbano. Evangelho de Judas. Ver Trimestral. Porto Alegre v.36. Nº 154, dezembro, 2006, p. 905-916.

[5] MEYER, Marvin. Introdução. In: KASSER, Rodolphe; MEYER, Marvin; WURST, Gregor. *O Evangelho de Judas.* Tradução Ana Ban. São Paulo Prestigio: 2006, p. 94.

[6] WURST, Gregor. Irineu de Lião e o Evangelho de Judas. In: KASSER, Rodolphe; MEYER, Marvin; WURST, Gregor. *O Evangelho de Judas.* Tradução Ana Ban. São Paulo Prestigio: 2006, p. 122.

> Dizem que Judas, sabia exatamente todas estas coisas e por ser o único dos discípulos que conhecia a verdade, cumpriu o mistério da traição e que por meio dele foram destruídas todas as coisas celestes e terrestres. [7]

De acordo com Ehrman[8] um dos diversos grupos gnósticos citados por Irineu foi o chamado de cainitas. É difícil saber se esse grupo existiu ou se Irineu inventou esse nome. Mas o que sabemos, é que segundo Irineu esse grupo utilizava-se do Evangelho de Judas e via em Judas sua autoridade espiritual.

O grupo recebeu esse nome por causa de Caim, o primeiro filho de Adão e Eva, que segundo o relato bíblico matou seu irmão Abel. Segundo Irineu, eles escolheram Caim devido a sua extrema oposição ao Antigo Testamento. Como para os gnósticos o deus do antigo testamento não deveria ser adorado por ser ignorante, então todos os personagens bíblicos que lhe fizeram oposição passaram a ser vistos como os detentores da verdade, inclusive Judas e Caim.

2. IRINEU DE LIÃO E A TRADIÇÃO APOSTÓLICA

Por volta do ano de 185, Irineu de Lião escreveu sua obra em cinco livros intitulada ''Adversus Haereses'' com o intuito de apresentar e refutar as doutrinas gnósticas, argumentando que, essas doutrinas eram errôneas e contrarias aos verdadeiros ensinamentos deixados por Jesus Cristo aos apóstolos e que estes transmitiram aos bispos. Irineu de Lião dizia buscar preservar aquilo que considerava a tradição apostólica e dizia também buscar estabelecer um ensinamento simples transmitido pelos apóstolos e seus sucessores. Para Irineu os gnósticos faziam alegorias e interpretações míticas dos evangelhos. Para acabar com toda a especulação, usava-se a afirmação de que Cristo sofreu,

[7] LIÃO, Irineu de. *Contra as Heresias.* São Paulo: Paulus, 2005, p.122.

[8] EHRMAN, Barth. O cristianismo de ponta cabeça: a visão alternativa do Evangelho de Judas. In: KASSER, Rodolphe; MEYER, Marvin; WURST, Gregor. *O Evangelho de Judas.* Tradução Ana Ban. São Paulo Prestigio: 2006, p. 89.

foi crucificado sob Pôncio Pilatos declarando dessa forma que o Salvador viveu na Terra num determinado momento histórico.[9]

Em seu terceiro livro Irineu insiste na Tradição apostólica;

> Não foi, portanto, por ninguém mais que tivemos conhecimento da economia da nossa salvação, mas somente por aqueles pelos quais nos chegou o Evangelho, que eles primeiro pregaram e, depois , pela vontade de Deus transmitiram nas Escrituras para que fosse para nos fundamento e coluna de nossa fé. [10]

Nesse trecho, Irineu mostra que a verdadeira tradição está nas Escrituras e foi repassada pelos apóstolos pela vontade de Deus. Em seguida, Irineu mostra onde esta a verdadeira tradição :

> Portanto, a tradição dos apóstolos, que foi manifestada no mundo inteiro, pode ser descoberta em toda igreja por todos os que queiram ver a verdade. Poderíamos enumerar aqui os bispos que foram estabelecidos na igrejas pelos apóstolos e seus sucessores ate nos, e eles nunca ensinaram nada que se parecesse com o que essa gente vai delirando.
> Ora se os apóstolos tivessem conhecido os mistérios escondidos e os tivessem ensinado exclusiva e secretamente aos perfeitos, sem duvida os teria confiado antes a mais ninguém aqueles aos quais confiavam suas próprias igrejas. [11]

Em seguida, Irineu apresenta uma pequena lista de sucessão apostólica para provar sua teoria, da mesma forma que Euzébio de Cesareia em sua Historia Eclesiástica. Após essa lista, Irineu lembra de seu companheiro Policarpo:

> Podemos ainda lembrar de Policarpo, que não somente foi discípulo dos apóstolos e viveu familiarmente com muitos dos que tinham visto o Senhor, mas que pelos próprios apóstolos, foi estabelecido bispo da Ásia na igreja de Esmirna. Nos o vimos na nossa infância,

[9] OGRADY, Joan. *Heresias.* São Paulo, Mercuryo, 1994. P.65-67.
[10] LIÃO, Irineu de. *Contra as Heresias***.** São Paulo: Editora Paulus, 2005. p. 246.

[11] LIÃO, Irineu de.Op Cit. p. 249.

> porque teve vida longa e era muito velho quando morreu com glorioso e esplendido martírio. [12]

O objetivo da obra de Irineu era afirmar a tradição apostólica centrada nas escrituras. Suas provas sobre uma única tradição, garantida e ininterrupta, não eram de todo irrefutáveis, mas para muitos pareciam sê-lo, e por isso davam força a supremacia de Roma nas questões religiosas.[13]

3. O EVANGELHO DE JUDAS E A RUPTURA COM A TRADIÇÃO APOSTÓLICA

Logo no inicio desse evangelho aparece nitidamente que se trata de um relato secreto apenas para pessoas iniciadas, ou que possuíam o conhecimento dentro de si, neste caso, Judas Iscariotes: "O relato secreto da revelação feita em conversa com Judas Iscariotes (...)"[14]

O Evangelho de Judas é um caso a parte pelo fato de que nem os próprios discípulos de Jesus entendiam os seus mistérios: "Os discípulos disseram a {ele}: "Mestre, por que ris da {nossa} prece de ação de graças? O que fazemos? {Isto} é o correto"[15].

Em seguida Jesus responde: "Não estou rindo de vós, não estais fazendo isto devido a vossa própria vontade, mas porque é por meio disto que vosso deus [será] louvado".[16]

Segundo Ehrman[17] no inicio desse Evangelho fica claro que o deus de Jesus não é o deus criador dos judeus, e que os discípulos não sabem quem ele é na realidade, apenas Judas o compreende realmente.

---

[12] LIÃO, Irineu de.Op Cit. p. 251.

[13] OGRADY, Joan. Op Cit. p.68.

[14] KASSER, Rodolphe; MEYER, Marvin; WURST, Gregor. *O Evangelho de Judas.* Tradução Ana Ban. São Paulo Prestigio: 2006, p. 20.

[15] KASSER, Rodolphe; MEYER, Marvin; WURST, Gregor.Op Cit. p. 21.

[16] Idem

[17] Ehrman, Barth. Op. Cit. p. 104.

> Os discípulos de Jesus não sabem quem ele é na realidade; louvam um deus que não é o pai de Jesus; não compreendem a verdade a respeito de Deus. Judas, o único que compreende realmente, declara que Jesus veio do "reino imortal de Barbelo", quer dizer, do domínio dos verdadeiros seres divinos imortais, não do domínio inferior do Deus criador dos judeus.[18]

Os gnósticos acreditavam que o mundo físico fora criado por um demiurgo malévolo e que as almas humanas estão aprisionadas nos corpos, Jesus Cristo que não tinha qualquer quota de maldade, veio para ensinar como as almas podiam se livrar de seus corpos.[19]

Era desse demiurgo que Jesus estava falando aos discípulos, do criador do mundo material, que os discípulos erroneamente, segundo a visão gnóstica o louvavam como o único e verdadeiro Deus.

Segundo Kochakowicz[20], os gnósticos se caracterizavam por terem apresentado ma versão radical e negativa do mundo material, como criação de uma força má. Ainda, segundo o mesmo autor, esta versão negativa, parece ter-se difundido imensamente nos dois primeiros séculos do cristianismo.

Seguindo o relato do Evangelho de Judas, os discípulos começaram a blasfemar contra Jesus pelo fato de não entenderem o que ele estava querendo dizer.

> Quando os discípulos ouviram isso, começaram a se encolerizar e a se enfurecer e começaram a blasfemar contra ele em seus corações. Quando Jesus observou a falta de {compreensão, ele} lhes [disse]: "Por que esta agitação vou levou a cólera? Vosso deus que está dentro de vós e {…} provocou a cólera {em} vossas almas. {Se} qualquer um entre vós é {forte o bastante} entre os humanos, exteriorize o humano perfeito e se poste perante o meu rosto. Todos disseram: "Nós temos a força". [21]

Essa atitude de blasfemar contra os mistérios do além mundo, era segundo os gnósticos comum entre os lideres da igreja que não os compreendiam. Segundo Pagels[22] os

---

[18] Ehrman, Barth. Op Cit. p. 105.

[19] JUNIOR. João Ribeiro. *Pequena História das Heresias*. Campinas: Papirus, 1989. p. 60

[20] KOCHAKOWICZ, L. *Heresia.* Romano, R (org) in: **Enciclopédia Einaudi** vol. 30. Mithos/logos/sagrado/profano. Lisboa: Casa da Moeda, 1987. p. 318.

[21] KASSER, Rodolphe; MEYER, Marvin; WURST, Gregor.Op Cit. p. 22.

[22] PAGELS, Elaine. *Os Evangelhos Gnósticos.* São Paulo: Cultrix, 1979. p. 69.

gnósticos mais importantes sugeriam que os bispos e os padres ensinavam publicamente apenas as doutrinas elementares, e que eles próprios ofereciam mais, os mistérios secretos, os ensinamentos superiores.

Apenas as pessoas que possuíam a centelha divina dentro de si, seriam capazes de entender os mistérios sobre a verdadeira origem do homem, neste caso, Judas era o homem preparado, enquanto que os discípulos, que provavelmente não tinham a centelha divina dentro de si, não tiveram coragem de olhar a sua face.

> Mas os espíritos deles não ousaram posta-ser perante {ele}, a exceção de Judas Iscariotes. Ele foi capaz de se postar a sua frente, mas não conseguiu olhá-lo nos olhos, e virou a rosto. Judas lhe {disse}: Eu sei quem és e de onde viestes. És do reino imortal de Barbelo. E eu não sou digno de proferir o nome daquele que te enviou. [23]

É extremamente significativa essa ultima afirmação de Judas, neste trecho aparece nitidamente o estereótipo do homem gnóstico perfeito, que reconhece a verdadeira origem de Jesus. A partir desse momento Jesus afasta Judas dos outros discípulos, e lhe conta sobre os mistérios do mundo espiritual. “Ciente de que Judas refletia sobre algo elevado, Jesus lhe disse: Afasta-te dos outros e eu te contarei os mistérios do reino”[24]

De acordo com Eliade[25] os gnósticos pressupunham a existência de um ensinamento esotérico praticado por Jesus e continuado por seus discípulos. Enquanto o cristianismo eclesiástico construiu a idéia de tradição apostólica, os gnósticos também abriram mão deste artifício e criaram a tradição gnóstica que consistia na transmissão de ensinamentos reservados a determinado número de fiéis e transmitidos oralmente.

Mas a abordagem do Evangelho de Judas é totalmente diferenciada, enquanto que, os outros escritos gnósticos encontrados em Nag Hammadi em 1945 apresentam textos atribuídos aos discípulos de Jesus com revelações secretas de caráter gnóstico, o autor do

---

[23] KASSER, Rodolphe; MEYER, Marvin; WURST, Gregor.Op Cit. p. 23.

[24] KASSER, Rodolphe; MEYER, Marvin; WURST, Gregor.Op Cit. p. 23.

[25] ELIADE, Mircea. *Historia das crenças e das idéias religiosas. De Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tomo II. Rio de Janeiro. Zahar, 1979. p. 138

Evangelho de Judas parece querer relacionar os discípulos com a ala proto-ortodoxa da igreja, da qual faziam parte, por exemplo, Irineu de Lião e Tertuliano, e Judas com o homem gnóstico que possui a centelha divina dentro de si, e por isso é perseguido pelos padres da igreja. "É possível que tu o alcances, mas vais afligir-te muito. Porque outra pessoa vai te substituir, para que os doze [discípulos] mais uma vez possam completar-se com o deus deles".[26]

O Evangelho de Judas rompeu com a Tradição Apostólica, na medida em que se utilizou da figura de Judas Iscariotes como sua autoridade espiritual, e na medida em que questionou a própria autoridade e conhecimento dos discípulos, ou seja, se os discípulos não entendiam o que Jesus falava, se eles não compreendiam a magnitude da sua mensagem, então os próprios bispos teriam sua autoridade questionada, ou seja, numa perspectiva gnóstica, os bispos também não entendiam nada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar do Evangelho de Judas não nos apresentar informações sobre o Jesus histórico, essa fonte nos abre a possibilidade de pensar a diversidade de idéias e práticas no contexto do cristianismo no século II, além de nos fazer refletir sobre as divergências entre cristianismo eclesiástico e gnosticismo nos primeiros séculos.

Ao contrário de outros escritos gnósticos que ainda utilizavam-se das figuras dos apóstolos para legitimar suas idéias e tradições, o Evangelho de Judas se afastou de qualquer relação com os discípulos, pois em todo o relato, os discípulos são apresentados como pessoas que ouvem o mestre, mas não o entendem apenas Judas foi capaz de olhá-lo na face e compreender sua mensagem.

Utilizar Judas Iscariotes como a figura do homem gnóstico perfeito que era perseguido pelos apóstolos seria uma alegoria muito interessante para os gnósticos refletirem a sua própria situação nesse contexto, que tentavam sobreviver e propagar suas

[26] KASSER, Rodolphe; MEYER, Marvin; WURST, Gregor.Op Cit. p. 23.

idéias sob o impacto de um grupo que buscava se apresentar como o representante da corrente principal da fé cristã, ou seja, o grupo do qual fazia parte Irineu de Lião.

Questionar a tradição apostólica seria como que, uma justificativa teológica para os gnósticos não obedecerem aos ensinamentos dos bispos. ou seja, por detrás do relato do Evangelho de Judas podemos perceber implicações políticas e sociais importantes nas relações entre o cristianismo eclesiástico e os diversos movimentos gnósticos.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

CHEVITARESE, André. O tema da Traição na Documentação Antiga Cristã e o Recém Descoberto Evangelho de Judas. **Revista Jesus Histórico**. V.1, 2008.

EHRMAN D. Bart. O cristianismo de ponta cabeça: a visão alternativa do Evangelho de Judas. In: **O Evangelho de Judas: do Códice Tchacos/** editado por Rodolphe Kasser, Marwin Mayer e Gregor Wust, com a colaboração de Francis Guaudard, tradução Ana Ban. São Paulo: Prestígio, 2006.

ELIADE, Mircea. **Historia das crenças e das idéias religiosas**. De Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Tomo II. Rio de Janeiro. Zahar, 1979.

KOCHAKOWICZ, L. Heresia. Romano, R (org) in: **Enciclopédia Einaudi** vol. 30. Mithos/logos/sagrado/profano. Lisboa: Casa da Moeda, 1987.

MAYER, Marvin. Introdução. In: **O Evangelho de Judas: do Códice Tchacos/** editado por Rodolphe Kasser, Marwin Mayer e Gregor Wust, com a colaboração de Francis Guaudard, tradução Ana Ban. São Paulo: Prestígio, 2006.

OGRADY, Joan. **Heresias.** São Paulo: Mercuryo, 1994.

PAGELS, Elaine. **Os Evangelhos Gnósticos**. São Paulo: Cultrix, 1979.

RIBEIRO JUNIOR, João. **Pequena História das heresias.** Campinas: Papirus, 1989.

WURST, Gregor. Irineu de Lião e o Evangelho de Judas. In: **O Evangelho de Judas: do Códice Tchacos/** editado por Rodolphe Kasser, Marwin Mayer e Gregor Wust, com a colaboração de Francis Guaudard, tradução Ana Ban. São Paulo: Prestígio, 2006.

ZILLES, Urbano. **Evangelho de Judas.** Rev.Trim. Porto Alegre. v.36. Nº 154, dezembro, 2006, p. 905-916.

FONTES:

LIÃO, Irineu de. **Contra as Heresias.** São Paulo: Paulus, 2005.

O Evangelho de Judas: do Códice Tchacos/ editado por Rodolphe Kasser, Marwin Mayer e Gregor Wust, com a colaboração de Francis Guaudard, tradução Ana Ban. São Paulo: Prestígio, 2006.

O ESTIGMA E SUA REPRESENTAÇÃO NO INFERNO DANTESCO

Daniel Lula Costa[1]

RESUMO: A "Divina Comédia" foi escrita no final do século XIII pelo poeta Dante Alighieri. A obra foi dividida em três partes: o Inferno, o Purgatório e o Paraíso, sendo a primeira nossa principal fonte de pesquisa. Esta obra permite o estudo referente ao imaginário do homem medieval, Dante Alighieri contribui com a cosmologia e com a geografia do além-túmulo. O Inferno de Dante é dividido em nove círculos cada qual diferenciado pelos ambientes, pecados, punições e demônios. À medida que descemos pelos círculos do Inferno piores são os pecados e consequentemente suas punições. Centraremos nossa discussão em torno do sétimo círculo infernal, aquele onde são punidas as almas violentas e do sexto círculo onde estão os hereges. Neste artigo visamos discutir sobre o estigma das almas heréticas e violentas como uma representação dos vícios que excluíam aqueles que ameaçavam a ordem da sociedade trifuncional. No sexto círculo do Inferno os heréticos queimam dentro de tumbas, localizadas na Cidade de Dite. No sétimo círculo Dante categoriza a violência de três maneiras: os violentos contra os outros, os violentos contra si mesmos e os violentos contra Deus. Teremos, portanto, um sétimo círculo dividido em três giros ou vales, com três diferentes punições e formas de se cometer a violência. No primeiro giro estão os homicidas que fervem no rio de sangue; no segundo giro estão os suicidas em formato de árvores constantemente arranhados por harpias; e no terceiro giro estão os sodomitas, usurários e blasfemos sob constante chuva flamejante condenados ao areão ardente. Estudaremos as almas condenadas ao Inferno dantesco, principalmente, aquelas presentes em seu sétimo e sexto círculo. Destarte utilizaremos como referencial teórico o conceito de estigma apresentado por Erving Goffman, para discutir as punições atribuídas aos hereges e violentos no Inferno de Dante. Utilizaremos, também, o conceito de representação com base nos estudos do historiador Roger Chartier, com o objetivo de entender como estas características depreciativas atribuíram sentido ao entendimento de mundo do homem medieval.

PALAVRAS-CHAVE: Estigma, Inferno, Medievo.

[1] Mestrando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da UEM.

INTRODUÇÃO

É na mentalidade do homem medieval e em seu imaginário que encontramos as diversas representações do Inferno, Purgatório e Paraíso cristão. Dentre estes ambientes do Além-túmulo, o Inferno foi aquele que esteve presente nos discursos religiosos e impôs por meio do medo mais limites quanto à conduta dos fiéis. Neste ambiente encontramos as almas daqueles que não seguiam as normas da Igreja Cristã e, portanto, eram estigmatizados, marcados pelas idéias que não se encaixavam no ideal de sociedade cristã medieval.

Os praticantes do mal, ou melhor, os praticantes daquilo que não era condizente aos valores do medievo eram punidos pela sociedade por meio da exclusão, ou, da imposição de idéias sobre o ambiente para o qual estes "anormais" seriam destinados. O Inferno percorreu a mentalidade do homem medieval, e tornou-se homogêneo a partir do ano mil, ganhando força no século XIII. Neste local encontramos as almas consideradas anormais comparadas com aquelas que se destinavam a cumprir os mandamentos do cristianismo e, conseqüentemente, praticar os atos bons, os quais seriam recompensados na vida após a morte com a ida ao Paraíso.

Na Idade Média, os hereges, sodomitas, fraudulentos, feiticeiros, suicidas, dentre outros, eram estigmatizados pela sociedade, e muitas vezes excluídos da própria vida social. O Inferno é o ambiente de destino para almas como estas, onde serão punidas pelos pecados que cometeram ou pela vida que levaram enquanto vivas. O estigma é interiorizado por aquele que o carrega e conseqüentemente pelos detentores da palavra nos sermões religiosos. A maioria dos pecadores era punida publicamente ou mantida em prisões, e muitas vezes lembrada pelos oradores eclesiásticos. De acordo com Le Goff:

> Longe de escondê-los, as cidades e o arrabalde rural em torno dos castelos exibiam seus instrumentos de repressão: o patíbulo, na estrada principal à saída da cidade, ou junto ao castelo; o pelourinho no mercado, no pátio ou diante da igreja; e, principalmente, a prisão, cujo controle era um sinal do supremo poder judicial, da alta justiça, da condição social mais elevada.[2]

[2] LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2005, p.323

Os praticantes de atos inadmissíveis não eram esquecidos pela sociedade, aqueles que praticavam o mal eram sempre lembrados para servirem de exemplo ou como advertência para os demais. Em diversas obras de arte e literárias encontramos figuras ou passagens que descrevem o ambiente do Inferno e as punições dirigidas para aqueles que não eram considerados "normais" no medievo. Paul Ricoeur discute sobre a questão do esquecimento e de sua relação com a memória, na qual ele apresenta:

> De muitos modos, conhecer é reconhecer. O reconhecimento também pode apoiar-se num suporte material, numa apresentação figurada, retrato, foto, pois a representação induz a identificação com a coisa retratada em sua ausência, a esse entrelaçamento eram dedicadas as intermináveis análises de Husserl, que ligavam *Phantasie*, *Bild* e *Erinnerung*.[3]

A descrição do Inferno cristão é encontrada nas obras artísticas de Giotto, Sandro Botticelli e Bosch; já nas narrativas podemos citar a *Visão de Túndalo* e a *Divina Comédia*. Atentaremo-nos para o Inferno de Dante e para as suas punições, diferenciadas de acordo com o pecado cometido pelo condenado. Focaremos a discussão em torno dos praticantes da violência, residentes no sétimo círculo e, dos hereges, encontrados no sexto círculo infernal. Nossa intenção é mostrar os danados no Inferno de Dante como portadores de um estigma que representa os vícios transmitidos pelas idéias da sociedade medieval, estes são formas de explicar as ações e a realidade de mundo, *"que aponta às praticas comuns através das quais uma sociedade ou um indivíduo vivem e refletem sobre sua relação com o mundo, com os outros ou com eles mesmos."*[4]

Antes de descrever as punições e os estigmatizados, precisamos esclarecer o conceito de estigma. A teoria na qual nos baseamos foi apresentada pelo sociólogo Erving Goffman em seu estudo intitulado *Estigma*. Ele explica e descreve o estigma como um agente caracterizador, ao mesmo tempo em que atribui uma característica adversa ele afirma a normalidade de outrem. Portanto o ser estigmatizado é excluído socialmente, pois o homem atribui valores à sociedade que são considerados como atitudes normativas a qual exclui aquele que foge desta norma e acaba considerado como "anormal".

---

[3] RICOUER, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007, p.438
[4] CHARTIER, R. *A História ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p.34

> O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso.[5]

Não estudaremos o estigma como uma característica de abominação física, mas como algo socialmente construído que atribui uma depreciação moral. O sociólogo Goffman divide o conceito em três categorias:

> Em primeiro lugar, há as abominações do corpo - as várias deformidades físicas. Em segundo, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vicio, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família.[6]

Dentre estes tipos aqueles que nos interessam são os dois últimos: o estigma das culpas de caráter individual e os estigmas de religião. Nestes dois tipos estão inseridos, respectivamente, as almas do sétimo círculo do Inferno e aquelas encontradas no sexto círculo infernal. Focaremos, portanto, na representação dos estigmas das almas heréticas e violentas e assim apresentaremos suas características e aquilo que as diferenciava da sociedade na qual estavam inseridas e, consequentemente, de seus valores sociais.

O estigma representa algo depreciativo, ele revela uma característica que é considerada pela sociedade como algo fora da normalidade. Neste sentido, na Idade Média os hereges, sodomitas, suicidas e aqueles violentos contra Deus foram categorizados como portadores de estigmas, pois realizaram uma ação que os marcou, e que permanecerá com eles pela eternidade. Assim eles carregarão estes atos em sua vida após a morte como um item essencial para definir sua morada no pós-morte.

---

[5] GOFFMAN, I. *Estigma*: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p.6
[6] *Ibid*, p.7

> Se um ato fosse bom, provinha de Deus; se fosse mau, vinha do Diabo. No Juízo Final os bons irão para o Paraíso e os maus serão lançados no Inferno. Só muito tardiamente a Idade Média veio a tomar conhecimento do Purgatório, do fim do século 12, que lhe permitiria dosar melhor um julgamento durante muito tempo inspirado por seu maniqueísmo latente e intolerante.[7]

O próprio pecado é um estigma, pois o indivíduo não se livrará do pecado após tê-lo cometido, este ficará marcado na própria consciência do homem cristão. E de acordo com a mentalidade cristã medieval, o pecador é julgado e condenado ao Inferno. Está ideia é muito presente na *Divina Comédia*; o homem deve arrepender-se de seus atos enquanto vivo, pois depois de morto seu destino já é delimitado. Podemos reforçar está afirmação com a famosa frase de Dante encontrada no portal do Inferno: *"Deixai toda esperança, vós que entrais"*[8]. De acordo com Muchembled:

> A arte produz um discurso bastante preciso, muito figurativo, sobre este reino demoníaco, colocando detalhadamente, a título de exmplo, a noção de pecado, a fim de melhor induzir o cristão À confissão: 'Meter medo nele produz um choque emotivo que leva a fazer agir e a fazer confessar'. Em outros termos, a encenação satânica e a pastoral que a ela se reporta desenvolvem a obediencia religiosa, mas igualmente o reconhecimento do poder da Igreja e do Estado, cimentado a ordem social com o recurso a uma moral rigorosa.[9]

O Inferno de Dante surge da queda do Anjo Lúcifer que foi banido do Paraíso pelo próprio Deus. Lúcifer atinge a superfície terrestre e se fixa em seu centro, o impacto de sua queda origina o Inferno, que se afunila até onde está o Diabo. Este imenso buraco é dividido em nove círculos cada qual diferenciado pelos pecados, demônios e punições. No primeiro círculo está o Limbo, do segundo ao sexto estão os pecados cometidos inconscientemente e do sétimo ao nono estão às ações pecaminosas conscientes. Segundo o historiador estadunidense Russel: *"Cada círculo do inferno, quando descemos, nos é mais estreito e mais*

---

[7] LE GOFF, J. *Op.cit*, p.154

[8] ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*: Inferno. Prefácio por Carmelo Distante, tradução e notas por Italo Eugenio Mauro. 15ª ed. São Paulo: Editora 34, 2008, p.37.

[9] MUCHEMBLED, R. *Uma história do Diabo*: séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001, p.35

escuro. Não há nada naquela direção, literalmente nada: silêncio, culpa, privação e vácuo. Deus é expansão, pois é luz; Satanás, em si, é nada, ódio, escuridão e desespero."[10].

No primeiro círculo está o limbo, um nobre castelo onde estão aqueles que nasceram antes de Cristo e os que não foram batizados. No segundo círculo temos a figura de Minós, uma espécie de juiz do inferno. Ele ouve as confissões dos danados e os distribui para os círculos de acordo com o número de voltas com que ele se enrola em sua cauda[11]. Ainda neste círculo ficam os luxuriosos, condenados ao turbilhão de vento violento que arrasta as almas condenadas. No terceiro círculo estão os gulosos, jogados na lama sob uma chuva incandescente e espancados por Cérbero. No quarto círculo tem-se um novo demônio, denominado Plutão, que lhe guarda a entrada. Aqui estão os avaros e os pródigos, divididos em dois grupos; eles empurram com o peito nu pesos enormes[12].

No quinto círculo estão os julgados pela ira, todos os quais se encontram dentro do rio de sangue denominado Estige. No sexto círculo encontramos a cidade de Dite, que estabelece a divisão entre os condenados que pecaram sem culpa e aqueles que praticaram os atos conscientemente. Neste círculo estão os hereges, inseridos num grandioso cemitério com tumbas de fogo desprovidas de tampas, onde estão os danados queimando[13].

No início do sétimo círculo encontra-se o Minotauro de Creta. Neste círculo estão aqueles que cometeram a violência. Ele se divide em três giros ou vales, sendo o primeiro o rio Flegetonte, de sangue fervente, onde estão os homicidas, tiranos e ladrões. O segundo giro é a floresta dos suicidas, os quais se tornam árvores e são arranhados por harpias. No terceiro giro está o grande deserto, onde estão os violentos contra Deus, sodomitas, blasfemadores e usurários. No oitavo círculo, também chamado de Malebolge, encontram-se os fraudulentos. Este círculo é dividido em dez fossos ligados por meio de pontes.

No nono círculo estão os traidores. Nesse lugar os rios do inferno deságuam e compõem o lago Cocito, que está totalmente congelado. Este círculo é dividido em quatro esferas: a primeira, denominada Caína, é reservada aos traidores de seus parentes, ficando com a cabeça e o tórax fora do gelo; a segunda é a Antenora, lugar dos traidores políticos, os quais têm apenas a cabeça fora do gelo; a terceira é a Ptolomeia, onde estão os traidores de hóspedes, com apenas o rosto para fora; e a última esfera é a Judeca, onde estão os

[10] RUSSEL, J. B. *Lúcifer*: O Diabo na Idade Média. São Paulo: Editora Madras, 2003, p. 209
[11] ALIGHIERI, D. *Op.cit*. p.49
[12] *Ibid. p.61*
[13] *Ibid.p.79*

traidores de reis e mestres, submersos totalmente no lago de gelo, em cujo fundo encontramos Lúcifer preso ao gelo, com grandiosas asas e três cabeças, mastigando em cada boca um dos três traidores: Judas, Bruto e Cássio[14].

A obra magna de Dante Alighieri foi escrita no final do século XIII em formato de poema, estruturada por versos e estrofes, ela também foi dividida em três partes que unidas somam 100 cantos: 34 no *Inferno*, 33 no *Purgatório* e 33 no *Paraíso*. Dante intitulou sua obra como *Commedia*, mas a partir do século XIV ela foi nomeada como *Divina Comedia*. A primeira parte desta obra possui os alicerces para pensarmos sobre os valores e vícios presentes na mentalidade do homem medieval e, portanto, compreendermos aquilo que foi considerado como ação depreciativa que não se encaixava nos valores religiosos do cristianismo.

O SEXTO E O SÉTIMO CÍRCULO: HEREGES, HOMICIDAS, SUICIDAS E SODOMITAS

O estigma atua como uma característica que marca seu portador, e consequentemente, dificulta sua relação com os demais. Na Idade Média o ato de pecar condenava o indivíduo ao Inferno cristão, ao lar dos danados e de portadores de estigmas. Nosso estudo centra-se no sexto e sétimo círculo do Inferno de Dante, mais precisamente nos pecadores e nas punições atribuídas a eles, ou seja, nos atos que implicam valores morais. De acordo com Dante estes atos marcam a vida do individuo, caso ele não se arrependa durante a vida suas ações marcarão sua alma e elas permanecerão eternamente como uma característica de sua personalidade.

No sexto círculo do Inferno dantesco encontramos a cidade de Dite, ou seja, a cidade do Diabo. Lúcifer não está neste espaço, a cidade apenas carrega o seu nome. Dentro deste local Dante e Virgilio reconhecem os heréticos, localizados dentro de tumbas desprovidas de tampas que queimam a alma dos danados. O destino das almas é queimar eternamente, um método que podemos associar com os castigos direcionados aos hereges durante a inquisição. Dante relembra a localização dos cemitérios antigos e compara sua estrutura com aquele que vê no Inferno, os quais em seu tempo eram ruínas de cemitérios romanos.

[14] *Ibid.225*

> Como em Arles, onde o Ródano emaranha-
> Se, e como em Pola, perto de Carnaro,
> que a Itália cinge e suas divisas banha,
>
> Onde as tumbas infundem desamparo
> à paisagem, sepulcros se espargiam
> nesta aqui, mas de modo mais amaro:
>
> pois, destes ao redor, chamas ardiam,
> que os investiam das candências intensas
> do ferro, quando às artes o apropriam.[15]

De acordo com a obra de Dante, a heresia era considerada um pecado gravíssimo, pois confrontava os ensinamentos cristãos. Dessa forma, as almas dos condenados eram queimadas em suas próprias tumbas que compunham o cenário da Cidade de Dite, apenas os gritos e suspiros de uma vida herética eram escutados por Dante e Virgilio. Estas almas perdiam o prazer do descanso eterno. Acreditar em outra religião que não fosse o cristianismo era um ato que estigmatizava o praticante, a ordem eclesiástica analisava isto da seguinte forma: se a conversão não fosse possível o herege era considerado um inimigo da Igreja Cristã, e consequentemente, um destruidor da paz. De acordo com Le Goff: *"Depois de 1140, a ofensiva se torna geral, e a heresia segundo as novas concepções da natureza foi considerada como uma doença. Foi uma lepra ou uma peste. E a Igreja difundiu a ideia do contágio, que fez da heresia uma ameaça terrível."*[16].

A partir do século XI, além de ser considerado um herege, a sociedade cristã medieval interpretava a heresia como um instrumento do Diabo. Aqueles que praticavam outras religiões ou posicionavam-se contra os dogmas cristãos eram considerados servos do Diabo, profanadores da paz, que possuíam como destino o Inferno:

> O diabo só se torna esse comandante chefe de todas as cortes do mal a partir do século XI. Doravante, ele conduz o baile dos futuros condenados. Nem todos os homens e todas as mulheres se sucumbem a ele, mas todos são tentados. A cristandade unifica confere ao 'inimigo do gênero humano' um poder unificado. A heresia é seu instrumento.[17]

---

[15] *Ibid,* p.77
[16] LE GOFF, J. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007, p.122
[17] *Ibid*, p.131

Assim como a heresia, as ações violentas também marcaram o indivíduo no período medieval. O sétimo círculo do Inferno dantesco é dividido em três vales ou giros, cada qual diferenciado pela forma de violência que o indivíduo cometeu: no primeiro estão os violentos contra os outros, no segundo os que foram violentos contra si mesmos e no terceiro os violentos contra Deus. Sobre o homicídio, o historiador Claude Gauvard argumenta que:

> O homicídio reagrupa todos os crimes de sangue. É preciso esperar até o fim da Idade Média para que a morte voluntária distinga-se dele pela premeditação e assuma então um sentido próximo de assassínio, palavra que, no sentido atual, não aparece antes do século XV[18]

As ideias do medievo mostram que a violência contra o outro não era interpretada como um ato condenável, desde que praticada sem excessos. Todo o ato que ameaçava a ordem da sociedade medieval era considerado uma ação condenável, como a heresia, a blasfêmia, a sodomia, o estupro, roubar da igreja ou até mesmo matar um padre. Alguns tipos de violência não eram interpretados como algo maligno, e muitas vezes eram defendidos pela igreja cristã, como por exemplo, as cruzadas, a defesa da honra, e a manutenção da ordem.

> [...] As alusões aos temperamentos que se inflamam sem razão, têm certamente tendência a se multiplicar ao final da idade Média, como demonstra o impacto dos discursos da Igreja e do Estado para defender a paz a todo preço; em compensação, a agressão raramente é condenada quando resulta de uma causa considerada justa e quando se desenrola segundo as regras da vingança reconhecidas por todos. São os excessos de violência que são objetos de condenações, não a violência propriamente dita. [...][19]

O primeiro giro transmite a imagem de um local aterrorizador onde está presente o sofrimento daqueles que cometeram a violência contra os outros: homicidas, ladrões e tiranos. Aqui encontramos o rio Flegetonte, composto por sangue fervente, onde fervem os

---

[18] GAUVARD, C. Violência. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002, p.609

[19] *Ibid*, p.607

violentos. Muitas almas tentam fugir do Flegetonte, mas são impedidas pelos Centauros armados com arco e flecha. Dante cita alguns dos condenados: Alexandre, Dionísio, Azzolino (tirano de Pádua) e Opizzo d‟ Este (tirano de Ferrara) Átila, Pirro (filho de Aquiles), Sesto, Rinier de Corneto e Rinier Pazzo:

> Gente até os olhos vi nessa tortura,
> e o Centauro explicou: “São os tiranos
> que sangue e bens violaram com mão dura.
>
> Aqui expiam seus feitos desumanos
> Alexandre, e Dionísio: a adversidade
> que a Sicília sofreu por longos anos.[20]

No segundo giro deste círculo encontramos os suicidas, distribuídos pelo Juiz do Inferno Minós como sementes que dão origem à árvores secas e sem frutos. As almas suicidas são aqui punidas com arranhões causados por harpias[21] que fazem seus ninhos nas árvores que ali se encontram. Para o homem medieval o ato do suicídio era uma ação motivada por atos sobrenaturais, pela tentação dos demônios. Ao ser tentado ele agia de forma não apropriada para o período, o suicida era considerado um destruidor da paz, marcado por sua ação e, portanto, alguém que não mantinha a ordem da sociedade trifuncional, ele buscava uma maneira de fugir do mundo onde se encontrava e sua solução era a morte.

> Não verde, mas escuro o seu folhedo,
> não lisos, mas nodosos e revessos,
> sem fruto, os ramos, e de espinhos tredo
>
> o tronco, quais os acúleos espessos
> aos animais que aos tratos campesinhos
> de Cécina e Corneto são avessos.
>
> Aqui fazem as vis Harpias seus ninhos,
> que expulsaram de Strófade os troianos
> co’ o cruel anúncio de tempos daninhos.[22]

[20] ALIGHIERI, D. *Op.cit*, p.94.
[21] São animais com cabeça de mulher e corpo de aves.
[22] ALIGHIERI, D. *Op.cit*, p. 97

O Dante-personagem conversa com um dos suicidas, nomeado Pier Della Vigna, ministro de Frederico II, acusado falsamente de traição, para fugir desta desonra ele acaba escolhendo a morte. Assim que lemos fica claro o quanto está alma desejou fugir do mundo no qual se encontrava, para assim livrar-se da desonra.

> contra mim inflamou todo reduto
> que, inflamado, tanto inflamou Augusto,
> que ledo fausto tornou triste luto.
>
> O meu desdém, lhe desprezando o custo,
> julgou co' a morte ser injúria isento,
> e contra mim, justo, me fez injusto.[23]

No terceiro giro do sétimo círculo estão aqueles que cometeram a violência contra Deus: os blasfemos (contra a palavra de Deus), os usurários (contra a sabedoria de Deus) e os sodomitas (contra a natureza divina). O giro é descrito como um grande areão ardente sob constante chuva de fogo onde as almas são punidas com a ardência do fogo. A violência contra Deus queima os danados, este ato foi considerado um dos principais problemas que afligiam a espiritualidade cristã. A sodomia foi considerada um pecado abominável: *"[...] no século 13 pode-se ver, herança dos tabus sexuais judeus, e em completa oposição com a ética greco-romana, a sodomia ser incessantemente denunciada como o mais abominável de todos os crimes [...]"*[24]. No canto XIV, Dante descreve o terceiro giro e as almas que ali se encontram: deitados estão os blasfemos; os usurários, sentados e caminhando os sodomitas em maior número.

> Supina, ao chão jazia alguma gente,
> Outra sentava, toda reunida,
> Caminhava outra continuadamente.
>
> Mais numerosa era essa turma erguida,
> Menos a que jazia para o tormento,
> Mas tinha à dor a língua irreprimida.
>
> Sobre todo o areal, em jorro lento,
> Choviam chispas de fogo dilatadas,

[23] *Ibid*, p. 99
[24] LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2005, p. 321

Como de neve em montanha sem vento.[25]

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Inferno de Dante, diversos são os pecados e as punições apresentadas, podemos considerá-lo um lar daqueles que foram estigmatizados pelas idéias transmitidas pela Igreja Cristã. No sexto círculo os hereges queimam em suas tumbas, no sétimo círculo, os homicidas fervem no rio Flegetonte, os suicidas são representados como árvores constantemente arranhadas por harpias e os sodomitas, blasfemos e usurários queimam no areão ardente sob constante chuva flamejante. De acordo com Goffman:

> Alguns signos que trazem informação social, cuja presença, inicialmente, se deve a outras razões, têm apenas uma função informativa superficial. Há símbolos de estigma que nos dão exemplos desse ponto: as marcas no pulso que revelam que um indivíduo tentou o suicídio; as marcas no braço do viciado em drogas; os punhos algemados dos prisioneiros em trânsito; ou mulheres que aparecem em público com um olho roxo [...][26]

O Inferno de Dante é composto por numerosos símbolos de estigma que representam os vícios, ou seja, os pecados, eles delimitam para qual círculo as almas condenadas serão dirigidas. A própria ideia de pecado é um símbolo de estigma que de acordo com a mentalidade do período, marca a alma eternamente. Está marca é reconhecida pelo Juiz Minós no Inferno dantesco, e este distribui as almas para os círculos infernais. Conseguimos analisar outro símbolo de estigma: a punição destas almas. Os hereges são queimados em suas próprias tumbas, os homicidas fervem no rio de sangue, os suicidas perdem os movimentos e são arranhados por harpias e os blasfemos, sodomitas e usurários queimam no areão ardente.

A sociedade cristã medieval considerava os hereges, suicidas, sodomitas e homicidas como portadores de uma característica depreciativa que não condizia com os valores de uma sociedade trifuncional e cristã e, portanto, balançava as estruturas sociais e ameaçava a

[25] ALIGHIERI, D. *Op.cit*, p.104
[26] GOFFMAN, I. *Op.cit*, p.41

ordem da sociedade medieval. Dessa forma, informar sobre o que aconteceria com estas almas caso elas deixassem os vícios apropriarem-se de suas ações era uma maneira de preservar a ordem, mas que marcava e estigmatizava os detentores de tais características.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia:* Inferno. Prefácio por Carmelo Distante, Tradução e notas por Italo Eugenio Mauro. 15ª ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

CHARTIER, R. *A História ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GAUVARD, C. Violência. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* São Paulo: Edusc, 2002.

GOFFMAN, I. *Estigma*: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MUCHEMBLED, R. *Uma história do Diabo*: séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001.

LE GOFF, J. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

LE GOFF, J*. A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

RICOUER, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RUSSEL, J. B. *Lúcifer*: O Diabo na Idade Média. São Paulo: Editora Madras, 2003.

ASSOCIAÇÃO PRÓ-ARTE ROLÂNDIA:
UMA TENTATIVA DE PRESERVAÇÃO DA CULTURA ALEMÃ

Edilaine C. Rizzuto Cruz[1]

RESUMO: O presente trabalho tem como objeto principal refletir a Associação Pró-Arte como uma tentativa de preservação da cultura alemã conduzida por emigrados judeu-alemães na cidade de Rolândia. Compreendendo esta localidade como constituída basicamente da imigração européia na década de 30. Isto só foi possível devido a um projeto de colonização iniciado pelo governo brasileiro durante a década de 20, para a ocupação de terras em algumas regiões do Brasil, além da parceria entre uma companhia de terras inglesa e um grupo alemão. Grupo tal que favoreceu a vinda de alemães, majoritariamente, de origem judaica fugidos do nazismo. No entanto, os refugiados não constituem uma comunidade judaica organizada ao se estabelecerem na cidade paranaense. Uma associação cultural fundada em vários pontos do Brasil onde existiam imigrantes alemães, no fim da década de 1940, também surgiu em Rolândia. A Associação Pró-Arte Rolândia, fundada em 1953, organizava conferências, reuniões, palestras e demais atividades culturais como um meio de união entre os emigrados. Todas as atividades da associação eram realizadas em língua alemã, da mesma forma que o jornal mensal editado pela mesma. Este pequeno jornal chamado *Roland* continha artigos, informações de eventos artísticos e divulgação científica. A tentativa de preservação da cultura alemã também se apresenta na escolha de temas referentes a fatos e pessoas importantes da Alemanha, tanto nos artigos do jornal, quanto nas conferências e palestras da Pró-Arte.

PALAVRAS-CHAVE: Identidades, Imigração Alemã, Associação Cultural.

[1] Mestranda do PPGHS/UEL

A FORMAÇÃO DE ROLÂNDIA

A colonização de Rolândia está intimamente ligada à colonização e ocupação do chamado "Norte do Paraná". Uma companhia inglesa, a partir de 1928, adquiriu 20% das terras da região e passou a utilizar a nomenclatura Norte do Paraná para a região ocupada.

Nesta época, década de 20, a Inglaterra estava abalada por crises decorrentes da I Guerra Mundial. Crises estas, que impediam os ingleses de investir no exterior. Porém, a situação especial que o Brasil se encontrava, devedor a bancos ingleses, fomentou que estes bancos participassem de companhias de colonização dentro do território brasileiro.

> Essas particularidades, ou seja, da Inglaterra em crise e o do Brasil devedor, a primeira tentando buscar saídas e o segundo em saldar suas dívidas, criaram condições para "descobrirem" as "terras desocupadas" da região depois denominada de "Norte do Paraná." [2]

Constituiu-se assim, em Londres, a Paraná Plantation Limited. Tendo como subsidiária e encarregada de seus negócios no Brasil a Companhia de Terras do Norte do Paraná (CTNP), posteriormente adquiriu a Companhia Ferroviária São Paulo-Paraná (CFSPPr), para que assim pudesse fazer a ligação de suas terras com São Paulo-Santos, facilitando a exportação e completando o grande complexo comercial que pretendiam instalar.

A divisão de terras monopolizadas pela CTNP foi realizado com destaque nas pequenas propriedades[3], desse modo, criou-se um cenário propício para a ocupação das terras férteis no Norte do Estado, visto que o governo brasileiro acreditava na necessidade da colonização de determinadas regiões no País[4].

---

[2] OBERDIEK, Hermann. *Fugindo da morte*: imigração de judeus alemães para Rolândia- PR, na década de 30, Londrina, Ed UEL, 1997.p.17.

[3] Ao redor de 30 ha. E isto nada mais é que a socialização da colonização e da produção. Muitas propriedades eram de 5 a 10 ha, pois se visava ocupar o menor volume de terras com o maior número de pessoas para propiciar todas as pré condições para o desenvolvimento da região. KOSMINSKY, Ethel V., *Rolândia, a Terra Prometida*. SP: CEJ/USP, 1985. p.18.

[4] Criando assim, um sistema de loteamento dividido em 32.000 minifúndios, com média de 14 alqueires por lote. SCHWENGBER, Claudia Portellinha. *Aspectos históricos de Rolândia*. Cambe: WA Ricieri, 2003.p.21.

Quando se colonizaram as terras da CTNP na década de 30, a necessidade não era de mão de obra para trabalhar a terra, pois não havia fazendas construídas como no estado de São Paulo. A CTNP "precisava primeiro vender a terra para ser organizada a produção[5]".

Com esse objetivo, a propaganda, era dirigida àqueles que quisessem comprar e não para virem apenas como trabalhadores. Os folhetins de propaganda da venda das terras no Norte do Paraná atingiram diversos países como: Alemanha, Suíça, Itália, Áustria entre outros. E foi o primeiro contato que muitos destes imigrantes tiveram com as terras brasileiras, como relata Max Hermann Maier:

> Um dia de primavera de 1935, encontrei na escrivaninha de meu escritório, um prospecto da "Paraná Plantation Ltda"de Londres, sobre suas terras férteis no Norte do Paraná, Brasil[6].

A VINDA DOS ALEMÃES

Vale ressaltar, que ao mesmo tempo em que essas terras no Norte do Paraná estavam sendo loteadas, ocorria à ascensão do regime nazista na Alemanha, onde se iniciaram diversos tipos de perseguições aos judeus residentes no país, forçando o processo imigratório de muitos desses alemães judeus (de religião) e também os judeus de Hitler[7]. Com isso, milhares deles tiveram que imigrar para outros países, inclusive para o Brasil.

Contemporaneamente à constituição das pequenas propriedades pela CTNP, um ex-chanceler do governo alemão chamado Luther fundou a Sociedade para Estudos Econômicos no Ultramar (*Gesellschaft für Wirtschaftliche Studien in Ubersee*), constituída por 10 bancos, empresas de navegação, representantes de partidos políticos e industriais. A SEEUM foi criada com a função de organizar e possibilitar a saída da Alemanha de pessoas que

[5] OBERDIEK, Hermann. *Fugindo da morte*: imigração de judeus alemães para Rolândia-PR, na década de 30, Londrina, Ed UEL, 1997.p.68.

[6] MAIER, Max Hermann, *Um Advogado de Frankfurt se torna Cafeicultor na Selva Brasileira: Relato de um Imigrante (1938-1975***)** (tradução de Mathilde Maier e Elmar Joenck do original alemão: *Ein Frankfurter Rechtsanwalt wird Kaffeepflanzer im Urwald Brasiliens: Bericht eines Emigranten 1938-1975*, Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag, 1975, {datilografado}.p.1.

[7] As Leis de Nuremberg de 15 de setembro de 1935 considerava judeu, pessoas tivessem tido algum antepassado de descendência judaica. Com tal atitude, essas leis perseguiram muito daqueles que nem sabiam que alguns de seus antepassados haviam praticado a religião mosaica e outros, por sua vez, já se encontravam convertidos ao cristianismo. A essas pessoas, denominam-se judeus de Hitler.

estivessem sofrendo com a recessão que se instalou no país no pós 1ª Guerra. No entanto, durante o período trabalhado neste estudo, a crise já havia sido superada, mesmo assim a SEEUM continuou seu trabalho, o esforço passou a ser a retirada da Alemanha de grupos que estavam sendo perseguidos pelas idéias nazistas. Por esse motivo é que a companhia alemã tornou-se fundamental para a vinda de alemães e judeu-alemães, para o interior do Brasil.

Em 1934 o governo alemão passa a proibir a saída de divisas. Portanto, os judeus-alemães não poderiam sair com seus bens e riquezas, a não ser bens equivalentes a 10 mil marcos do Reich, que em 1939 passaram a ser de apenas 10 marcos. Impossibilitando, assim, os imigrantes a trazerem suas economias para adquirirem terras no Brasil

A solução encontrada foi o encaminhamento de material ferroviário, com os quais poderiam adquirir as terras, transacionando com a CTNP. A ponte que ligou a estrada de ferro de Jataí a Londrina sobre o rio Tibaji, por exemplo, foi importada da Alemanha e aqui seu valor foi transformado em terras para emigrados semitas.

> Através da CTNP, uma companhia inglesa, poderíamos pagar uma quantia x, com o direito de adquirir um lote de terra no Brasil, pago em dinheiro alemão na Alemanha. E assim, a Alemanha mandava material ferroviário, que foi pago com nosso dinheiro[8].

Desta forma, a vinda de alemão-judeus para o Norte do Paraná com a triangulação[9] feita entre a Inglaterra e esses refugiados[10] tornou-se uma alternativa, tanto para os próprios judeus, já que assim fugiam das perseguições nazistas, como também para a companhia, a qual teria a garantia de compradores.

> Como a região era "desocupada", na concepção de posse legal, foi necessário promover a vinda de migrantes e imigrantes. Eles deveriam comprar as terras divididas, "socializando" a produção, bem como habitar

[8] STERN, Rudolf; BEHREND, Susanne S. *A História de minha vida.* Rolândia: ed. do autor s/d. {datilografado}. p.2.
[9] Esta triangulação consistia na compra, ainda na Alemanha, de ferro alemão, que era vendido aos ingleses, para a construção de uma ferrovia, ligando o norte do Paraná ao sul do país. Em troca recebiam um vale-terra, que lhes dava direito de uso e posse de seu lote. SOARES. Fontes para a investigação das identidades e religiosidades judaicas longe do judaísmo instituído: O caso Rolândia. *Revista Brasileira de História das religiões*. ANPUH, Ano II, n.4, Maio. 2009 – ISSN 1983-2859. < HTTP://www.dhi.uem.br/gtreligião>. Acesso em 05 de Maio, 2011.p. 23.
[10] Emigraram como "refugiados", por serem de "raça judia", conforme contam em sua história, pois de acordo com as Leis de Nuremberg, todo aquele que tivesse ¼ de ascendência judaica, seria um judeu. KOSMINSKY, Ethel V. *Rolândia, a Terra Prometida*. SP: CEJ/USP, 1985.p.59.

> os núcleos urbanos e dinamizar as atividades comerciais. Estes imigrantes deveriam possuir recursos e condições de exercerem tais funções, pois as terras deveriam ser pagas e cultivadas [...]. [11]

Pode-se perceber que entre o tipo de imigrantes que se estabeleceram no início da colonização de Rolândia, muitos tinham profissões que não condiziam com a ocupação tida aqui no Brasil.

> Entre os imigrantes mais velhos, havia juristas dos mais diversos postos, desde o simples advogado até um Ministro da Justiça do Reich, juízes, advogados, médicos, professores, comerciantes, sacerdotes até um chefe duma firma de fama mundial; pouquíssimos eram os agricultores de profissão.[12]

Como relatado anteriormente, os imigrantes judeu-alemães tinham a permissão de trazer 10 mil marcos de Reich, inicialmente. Contudo, vinham acompanhados de outras riquezas. Suas bibliotecas, obras de arte e instrumentos musicais. Do ponto de vista cultural, isto se destaca, pois a preocupação com a preservação da cultura alemã transparecia entre estes emigrados.

ORGANIZAÇÃO CULTURAL

Uma associação cultural fundada em vários pontos do Brasil onde existiam imigrantes alemães, no fim da década de 1940, também surgiu em Rolândia. A Associação Pró-Arte Rolândia, fundada em 1953, organizava conferências, reuniões, palestras e demais atividades culturais como um meio de união entre os emigrados.

> Embora ilhados no meio do mato, sentimos a necessidade de procurar acompanhar e compreender as mudanças. Em 1953, por ocasião dos festejos do centenário de criação do nosso Estado do Paraná, fundamos a

[11] OBERDIEK, Hermann. *Fugindo da morte*: imigração de judeus alemães para Rolândia-PR, na década de 30, Londrina, Ed UEL, 1997.p.19.

[12] MAIER, Max Hermann, *Um Advogado de Frankfurt se torna Cafeicultor na Selva Brasileira: Relato de um Imigrante (1938-1975***)** (tradução de Mathilde Maier e Elmar Joenck do original alemão: *Ein Frankfurter Rechtsanwalt wird Kaffeepflanzer im Urwald Brasiliens: Bericht eines Emigranten 1938-1975*, Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag, 1975, {datilografado}. p.20.

> Associação Pró-Arte Rolândia. Suas finalidades se resumem em oferecer estímulos nos campos da ciência e da arte, bem como oferecer palestras e exposições a respeito. [13]

De acordo com Max Maier os conferencistas eram muitas vezes escolhidos entre os próprios refugiados, mas também entre pessoas de fora, seja de São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba e de outros países, tais como Alemanha e Estados Unidos. Músicos iam de São Paulo para realizar concertos em Rolândia. Grupos de teatro de São Paulo e Curitiba apresentaram espetáculos e leituras de peças precedidas e seguidas de comentários. Havia, ainda, a declamação de poesias alemãs.

Os temas das conferências eram os mais diversos: desde relatos de viagem até as mais modernas técnicas de ensino; a arquitetura barroca no Brasil e na Europa; relatos sobre a flora, o solo e o clima do Brasil, etc.

Estas realizações da Pró-Arte, segundo o mesmo autor, mantiveram os imigrantes em contato com o resto do mundo.

> Tornou-se até tradição que rolandienses que pudessem empreender uma viagem ao interior do país, ou ao estrangeiro, na volta expuserem na pró-Arte suas impressões e experiências.[14]

Todas as atividades da associação eram realizadas em língua alemã, da mesma forma que o jornal mensal editado pela mesma. Este pequeno jornal chamado *Roland* continha artigos, informações e programações de eventos artísticos e divulgação científica.

A ligação com a Alemanha era evidente não apenas na utilização da língua. O jornal, por exemplo, tinha uma coluna na qual jovens da cidade de Bremen procuravam se corresponder com jovens de Rolândia.[15]

A tentativa de preservação da cultura alemã também se apresenta na escolha de temas referentes a fatos e pessoas importantes da Alemanha, tanto nos artigos do jornal,

---

[13] MAIER, Max Hermann, *Um Advogado de Frankfurt se torna Cafeicultor na Selva Brasileira: Relato de um Imigrante (1938-1975***)** (tradução de Mathilde Maier e Elmar Joenck do original alemão: *Ein Frankfurter Rechtsanwalt wird Kaffeepflanzer im Urwald Brasiliens: Bericht eines Emigranten 1938-1975*, Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag, 1975, {datilografado}. p.58.

[14] MAIER, Max Hermann, *Um Advogado de Frankfurt se torna Cafeicultor na Selva Brasileira: Relato de um Imigrante (1938-1975***)** (tradução de Mathilde Maier e Elmar Joenck do original alemão: *Ein Frankfurter Rechtsanwalt wird Kaffeepflanzer im Urwald Brasiliens: Bericht eines Emigranten 1938-1975*, Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag, 1975, {datilografado}. p.59.

[15] "Roland", n°9, Maio/Junho de 1958, p.2.

quanto nas conferências e palestras da Pró-Arte. Também a divulgação de datas e eventos relativos a personagens expoentes da cultura alemã mostra essa preocupação. Assim, na edição de n° 10, do jornal *Roland*, é apresentado um artigo sobre o "125° aniversário de nascimento de Johannes Brahms" [16]. Destaca-se também a ida a Rolândia do crítico judeu-alemão Anatol Rosenfeld, para a realização de uma conferência sobre literatura.[17]

No entanto, ocasionalmente havia artigos sobre personalidades brasileiras, como Ruy Barbosa, e também artigos sobre problemas agrícolas relacionados ao café: orientação sobre plantio e colheita.[18]

Dessa forma, o jornal da Pró-Arte, embora demonstrando como orientação principal a conservação da cultura alemã, funcionava também, ainda que sem a mesma intensidade, como um veículo de integração dos imigrados à nova terra.

Além disso, a Pró-Arte funcionava como ponto de encontro dos imigrantes, na sua tentativa de como se referia Max Maier (1975) de "não deixarem morrer toda a cultura alemã". As duas funções principais da associação, clube (ponto de encontro) e cultural (realizações culturais) mostram que ela era um importante foco de relacionamento para os habitantes de Rolândia considerados como "refugiados" e, entre eles, os fazendeiros principalmente.

O que não podemos deixar de observar é que ao mesmo tempo em que favorecia a reunião de imigrantes alemães, formava uma barreira aos brasileiros pela utilização do idioma alemão. Além dos brasileiros, os descendentes de alemães do sul do Brasil, embora falando alemão, não tinham condições de participar das reuniões da Pró-Arte, pois, segundo os entrevistados por Ethel Kosminsky "eles não se interessavam pela cultura alemã".[19]

> Havia conferências, músicas, concertos e festas. Minha esposa guarda até hoje uma lista de reuniões promovidas anualmente pela Pró-Arte. Os colonos do Rio Grande do Sul, alemães açougueiros, não se interessariam em participar dessas reuniões.[20]

[16] "Roland", n°10, Julho de 1958, p.3.
[17] "Roland" n°10, Julho de 1958, p.2.
[18] "Roland", n°9, Maio/Junho de 1958, p.1.
[19] KOSMINSKY, Ethel V., *Rolândia, a Terra Prometida*. SP: CEJ/USP, 1985. p.84.
[20] KOSMINSKY, Ethel V., *Rolândia, a Terra Prometida*. SP: CEJ/USP, 1985. p.85.

A barreira cultural estabelecida pela Pró-Arte é clara e ultrapassa o problema da língua. Os descendentes de alemães do Sul do Brasil, embora falando alemão, não se integravam a ela.

A identidade alemã aparece aqui muito clara, pois não só em Rolândia, como em diversos lugares onde houve colonização alemã, ou onde foram identificados grupos importantes de refugiados alemães (como em São Paulo), estas associações também surgiram.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Janaina & MORAES Marieta. F. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

AZRIA, Régine. *O Judaísmo*. Trad. Maria Elena O. Ortiz Assumpção. SP: EDUSC, 2000.

BARTH, Fredrik. Grupamentos étnicos e duas fronteiras. In: POUTIGNAT, PH. e STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade.* SP: UNESP, 2000.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou ofício do historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOURDÉ, Guy & MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Publicações Europa América, 1983.

CANETTI, Elias e ADORNO, Theodor W. Diálogo sobre as massas, o medo e a morte. In: *Novos Estudos*. SP: CEBRAP, 21, jul.pp.116-132, 1988.

FUNARI, P. P. A. *et al.* (orgs.). *Identidade, cultura e poder*. SP: FAPESP/Annablume, 2005.

HOBSBAWM, E. *A era dos extremos*. SP: Companhia das Letras, 1995.

KOSMINSKY, Ethel V. *Rolândia, a Terra Prometida*. SP: CEJ/USP, 1985

LE GOFF, Jacques (org.) *História Nova*. SP: Martins Fontes, 1990.
_____*História e memória*. Tradução: Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

MAIER, Mathilde. *Os jardins de minha vida*. Tradução: Roswitha kempf. São Paulo: Masso Ohno, 1981.

MAIER, Max Hermann, *Um Advogado de Frankfurt se torna Cafeicultor na Selva Brasileira: Relato de um Imigrante (1938-1975)*. Tradução: Mathilde Maier e Elmar Joenck. Original

alemão: Ein Frankfurter Rechtsanwalt wird Kaffeepflanzer im Urwald Brasiliens: Bericht eines Emigranten 1938-1975. Frankfurt: Josef Knecht Verlag, 1975

NORA, Pierre. *Entre memória e história*: a problemática dos lugares Trad. Yara Aun Khoury. In. Prof. História, São Paulo, (10), dez, 1993.

OBERDIEK, Hermann. *Fugindo da morte*: imigração de judeus alemães para Rolândia-PR, na década de 30, Londrina:Ed UEL, 1997.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silencio. In: *Estudos Históricos*. Rio de janeiro, v.2, n.03, pp. 3-15, 1989.

POUTIGNAT, Philippe Poutignat e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*, SP: Ed. UNESP, 1998.

SCHWENGBER, Claudia Portellinha. *Aspectos históricos de Rolândia*. Cambé: WA Ricieri, 2003.

SOARES. M. A. Fontes para a investigação das identidades e religiosidades judaicas longe do judaísmo instituído: O caso Rolândia. *Revista Brasileira de História das religiões*. ANPUH, Ano II, n.4, Maio.2009 – ISSN 1983-2859. <HTTP://www.dhi.uem.br/gtreligião>. Acesso em 05 de outubro de 2010.p. 23.

LONDRES DOS LIMPADORES DE CHAMINÉS: LITERATURA E EXPERIÊNCIA HISTÓRICA NOS POEMAS *LONDON* E *THE CHIMNEY SWEEPER* DE WILLIAM BLAKE (1789-1794)

Flavia Maris Gil Duarte [1]

RESUMO: O objetivo deste trabalho é mostrar partes relevantes da pesquisa que resultou na elaboração da minha dissertação de mestrado e falar também sobre a forma como esta foi estruturada. Na dissertação, analisei algumas das transformações sociais ocorridas na Inglaterra nas últimas décadas do século XVIII a partir do poema *London* e dos poemas homônimos *The Chimney Sweeper* presentes na obra *Songs of Innocence and of Experience* do poeta e gravador William Blake, autor inserido no movimento romântico inglês. Sua obra foi marcada, como um todo, pelo pensamento místico culminando na criação de uma cosmogonia capaz de explicar, segundo o autor, a condição humana. No pensamento Blakeano personagens e situações fictícias muitas vezes referenciam e se misturam à nomes e situações reais, sendo um indicativo de que a condição humana que tenta demonstrar seria a da sociedade inglesa na transição entre os séculos XVIII e XIX: que integrava o processo de industrialização, o crescente deslocamento da razão como centro do pensamento e ouvia os ecos da revolução francesa. *Songs of Innocence and of Experience* contém os fundamentos do pensamento desenvolvido ao longo das obras posteriores de William Blake, expressa as transformações sociais por ele vivenciadas num universo onde política, religião e arte se entrelaçam na construção de uma interpretação peculiar da formação da sociedade industrial moderna.

PALAVRAS CHAVE: William Blake, Religiosidade, Sociedade Industrial.

A imaginação foi a característica mais marcante do trabalho de William Blake, exaltada pelo próprio autor em diversos momentos de seu trabalho. Anthony Burguess [2] ao comentar o trabalho de Blake afirmou que ele seria certamente um dos poetas mais originais da literatura inglesa. Esta originalidade do trabalho de Blake tem como base as suas concepções religiosas e como o próprio artista nos lembra em um de seus conhecidos aforismos: *"Tudo o que se pode acreditar já é uma imagem da verdade"*. [3] Em minha

[1] Mestre em História Social pela Universidade Estadual de Londrina (UEL).
[2] BURGESS, Anthony. **A Literatura Inglesa.** São Paulo: Ática, 2003. (p. 181).

[3] BLAKE, William (1757-1827). **William Blake: poesia e prosa selecionadas**/ Edição bilíngüe. Introdução, seleção, tradução e notas Paulo Vizioli. São Paulo: Nova Alexandria, 1993. (p. 93).

pesquisa tentei perceber que verdade era essa que Blake comunicava através de um conjunto de crenças. Procurei questionar o que ele vivenciava e como esta realidade se configurava em sua imaginação tornando-se tema também de sua arte. A forma como o artista experimentou a religiosidade e pensou a arte não foi compreendida por muitos de seus contemporâneos e não tardaram a surgir boatos que questionavam a sua lucidez. O primeiro trabalho que se interessou seriamente em investigar a vida e obra de William Blake, a biografia escrita por Alexander Gilchrist intitulada *Life of William Blake,*[4] surgiria mais de trinta e seis anos após a morte do artista, sendo publicado em 1863.

Foi no século XX, no entanto, que notamos um crescente interesse pela arte de William Blake. Notamos este interesse, não apenas em movimentos literários, por exemplo, através da leitura do poeta pela geração beat, como também nos estudos acadêmicos sobre William Blake. Especialmente os estudos desenvolvidos a partir de meados do século XX, têm se voltado para uma releitura e questionamento de algumas imagens construídas a respeito do artista. Este exercício tem no mínimo conseguido questionar alguns dos estereótipos criados em torno de seu nome como, por exemplo, o de um homem excêntrico. Novos estudos vêm demonstrando que Blake fez leituras instigantes sobre o impacto da "dupla revolução" na Inglaterra do seu tempo.

Outro elemento para o qual tais estudos têm alertado, sobretudo a partir dos trabalhos de David Erdman e E. P. Thompson, é que não é mais possível entender a obra deste artista como "ilustrativa" dos temas que lhe servem de fonte de inspiração, mas sim como *parte contitutiva da matéria histórica de seu tempo*. Ou seja, o que estes dois autores nos legaram como contribuição para pensar o fazer historiográfico é que, ao não dar a devida atenção à experiência histórica vivida, o historiador corre o risco de oferecer interpretações harmônicas e consensuais para contextos culturais nos quais as tensões e os conflitos foram a realidade vivenciada pelos que dele fizeram parte.

Na dissertação, nosso objetivo foi o de seguir as propostas de autores que analisaram a obra de William Blake como fruto da atividade de alguém que se utilizou da literatura e da imagem como instrumento de intervenção na realidade e que, portanto, construiu sua arte

[4] Não consegui ter acesso à biografia de A. Gilchrist e para a elaboração da minha dissertação levei em conta principalmente as considerações de Mona Wilson, *The Life of William Blake* (1927). WILSON, Mona. **The Life of William Blake**. London: Hart-Davis, 1948.

dialogando com seu tempo e procurando encontrar e/ou sugerir respostas aos problemas com os quais se defrontava e os quais muitas vezes vivenciou.

Busquei compreender o trabalho de William Blake através das características do movimento romântico presentes em seu trabalho, bem como das suas concepções religiosas próximas das dissidências protestantes da época e do pensamento republicano que circulava na Inglaterra através da leitura de autores como Thomas Paine.

Para abordar as questões relevantes relativas ao trabalho do artista e agregá-las a analise dos poemas, o trabalho foi dividido em três capítulos. Sendo que, no primeiro capítulo procurou-se compreender o movimento romântico, que se desenvolveu na Inglaterra entre fins do século XVIII e fins da primeira metade do século XIX, e a maneira como Blake se relacionou com ele. Neste movimento foi possível perceber a presença de diferentes formas de entender e apropriar-se dos ideais românticos por diferentes poetas. No caso específico de Blake, ressaltamos três pontos. O primeiro deles foi a relação entre razão e sentimento. Observamos que a arte romântica foi plural, e que seus autores valorizaram o sentimento e a expressão individual, num mundo que valorizava cada vez mais o pensamento racional, presente tanto na filosofia e na ciência, quanto na arte neoclássica. Porém, o romantismo não desprezou a razão, sendo que a maior diferença entre a arte romântica e a clássica estaria na ênfase dada aos diferentes elementos que compunham, por exemplo, um poema. Para os românticos os sentimentos seriam o ponto de partida, é a partir deles que seriam agregados os diferentes ingredientes da poesia. Blake, em seu trabalho, utilizou-se de princípios contrários como “céu” e “inferno” ou “inocência” e “experiência” para interpretar esse conflito, no qual privilegiou as emoções, ou “energia”, tomadas como fonte de vida.

Foi por meio desse privilégio dado à imaginação, ou aos elementos provenientes do inconsciente e da emoção que Blake foi capaz de produzir sua crítica à ciência e ao pensamento racional valorizados em seu tempo, que pode ser exemplificada através da consideração feita por Blake sobre o trabalho de Isaac Newton em uma carta enviada a Thomas Butts em novembro de 1802, na qual escreveu um poema em que disse: “Que Deus nos guarde da Visão Única & do sono de Newton”. Podemos compreender melhor o significado desta frase se levarmos em conta também o que diziam outros autores românticos sobre o tema. Os românticos se voltaram contra o que consideraram a estreiteza de visão presente tanto na filosofia e na ciência, assim como na arte do século XVIII. Nesse

universo, segundo os românticos, o espírito geométrico foi aliado à doutrina do neoclassicismo e ao empirismo lockeano. Podemos considerar estas as questões chave nessa crítica. O espírito geométrico mecanizava a vida ao subordiná-la à razão. O neoclassicismo, ao sugerir modelos ideais da natureza, impunha regras rígidas e universais à arte e aos artistas. E, por fim, o empirismo, demasiadamente cético, limitava o conhecimento humano a um mundo de aparências. [5]

Outra questão abordada no primeiro capítulo foi a transformação existente entre o modo de vida da sociedade pré-industrial e da nascente civilização urbana. Percebemos que na transição entre os séculos XVIII e XIX ocorreram mudanças nas representações dos literatos sobre o campo e a cidade. Comparamos diferentes visões sobre este tema a partir de William Wordsworth e William Blake, visões estas que estavam diretamente relacionadas com suas experiências de vida. Ambos criticaram a indústria e o comércio através da poesia, embora de formas diferentes. Wordsworth foi o poeta da natureza, refugiando-se nela e percebendo as transformações de ordem sócio-econômicas que ocorriam também no campo. Blake, que passou praticamente toda sua vida em Londres, perceberia as transformações na ordem urbana associando as suas críticas a esse meio em sua poesia com uma forte espiritualidade.

E, por fim, o último elemento abordado no primeiro capítulo foi o lugar social do artista delineado a partir da idéia do gênio original que se efetivou no romantismo. O gênio foi compreendido como um homem dotado de sensibilidade e talento diferente dos demais homens, que o permitiria entrar em contato com as forças ocultas da divindade e da natureza. Nesse sentido, sua sensibilidade inata foi vista como superior ao conhecimento racional, pois alcançaria intuitivamente as coisas inapreensíveis à razão, ao mesmo tempo em que criava o próprio objeto. Devemos levar em conta também, ao refletirmos sobre este conceito, a transformação que ocorria na relação entre o escritor e o público e a separação entre aqueles que seriam considerados verdadeiramente artistas e aqueles que seriam artesãos, sendo este último conflito vivenciado por Blake. Com o objetivo de ser reconhecido como artista Blake desenvolveu sua arte sobre este conceito particular de genialidade, intuição, criatividade ou, como o próprio autor denominou, de “gênio poético”.

[5] BAUMER, Franklin L. “O Mundo Romântico”. In: **O Pensamento Europeu Moderno, 2º volume.** Tradução de Maria Manuela Alberty. Lisboa: Edições 70, Lda., 1990. (p. 26).

No segundo capítulo o objetivo foi entender as relações entre religião e política para William Blake, com base na tradição de dissidência religiosa inglesa. Deste exercício emergiu uma imagem de Blake como um poeta que, assim como outros românticos ingleses, aderiu a muitas das idéias republicanas, com o diferencial de que estas, para o poeta, foram revestidas de um sentido espiritual próprio.

Encontramos no trabalho de Blake, ecos das dissidências religiosas, que se tornaram comuns na Inglaterra a partir do século XVII, rompendo com a igreja anglicana e fazendo diversas interpretações da bíblia que, muitas vezes respondiam a problemas enfrentados no cotidiano das pessoas comuns. Thompson notou também nas dissidências religiosas um radicalismo político adormecido que floreceria num contexto social favorável (THOMPSON, 2004, v.1; p. 36); e um destes contextos foi o final do século XVIII e início do século XIX. Se por um lado percebemos o "quietismo político", [6] por outro podemos observar a religião como um instrumento de crítica social. Notamos que muitas das seitas dissidentes no final do século XVIII foram influenciadas pelo pensamento republicano, especialmente pelos panfletos do pensador Thomas Paine.

Destacamos duas tradições que podem nos auxiliar a compreender parte do universo blakeano, foram elas, o muggletonianismo e a igreja swedenborgiana da Nova Jerusalém.

Há um vocabulário e uma imagística comuns ao trabalho de William Blake e à Igreja de Muggleton. Fundada por John Reeve e Ludowick Muggleton no século XVII, a seita com algumas características antinomistas, [7] chegou a ser acusada de blasfêmia e obcenidade por

[6] Junto a um radicalismo político adormecido nas dissidências, que seria reavivado num contexto propício, era observada também a presença do "quietismo político", idéia que esteve presente em algumas dissidências, também foi característica marcante da religião oficial. Thompson analisou a origem do quietismo político na Inglaterra a partir dos tempos da *commonwealth,* após a derrota dos *levellers.* Em 1654 foi lançado um manifesto pela Associação Geral dos Batistas da Salvação Geral no qual era afirmado que os santos não deveriam esperar que a ordem e o governo do mundo ficassem em suas mãos antes do juízo final, e por isso cabia aos homens "pacientemente sofrer no mundo... do que alhures atingir a Ordem de Governo dele". (THOMPSON, 2004, v.1; p. 29-30). Podemos compreender a expressão "quietismo político" de maneira geral como uma forma de conduta religiosa que não interfere na vida prática ou assuntos de Estado, mas essa conduta de valorização da vida espiritual, transcendental também pode expressar a forma pela qual a religião transforma-se num instrumento de submissão às práticas sociais e políticas vigentes.

[7] A palavra "antinomismo" significa, em sua origem, "contra a lei". Os adeptos desse pensamento encontraram a base de seu pensamento em diversas passagens bíblicas. Uma questão é central no pensamento antinomista: como um homem seria salvo, através da graça e fé ou das obras? Temos de um lado doutrinas que pregam as obras e boas condutas pautadas sobre as leis morais, especialmente os dez mandamentos, e de outro, o antinomismo. Os antinomistas professavam uma religião que não se pautava sobre a moralidade. Havia, para eles a idéia implícita de que os homens poderiam pecar o quanto quisessem, porque embora Deus pudesse odiar o pecado tinha, porém, prazer em perdoá-lo. (THOMPSON, 1994; p. 58). O antinomismo constituiu uma

alguns, devido a alguns pontos de sua doutrina com representações expressamente sexuais, por isso não declaravam publicamente fazer parte da igreja, reuniam-se na residência uns dos outros. Os muggletonianos dividiram o mundo em três eras, e anunciavam o início da última delas, que seria a "era do poder" *[age of commision]*, representada também como a "era do espírito" e inaugurada pelos escritos de Reeve e Muggleton. A partir desse último momento, a "nova era" com sua correspondente imagem da "Nova Jerusalém" teve início para os fiéis, que viram a si mesmos como "santos" ou como homens "marcados" para sua redenção (THOMPSON, 1994; p. 70).

De forma semelhante a William Blake, eles acreditavam que o mundo era regido por princípios contrários, embora a idéia que faziam destes contrários fosse diferente da idéia de Blake. Os muggletonianos explicaram a idéia de predestinação, de acordo com a doutrina das "duas sementes" *[the two seeds]*. [8] Através dela explicariam a origem dos homens bons e maus sobre a terra, equiparando os homens maus aos representantes do clero, aos homens ricos, aos intelectuais e aos representantes do estado, mostrando com isso como a crítica religiosa estava vinculada a uma leitura social, ao pensamento e às críticas das classes populares das quais faziam parte os membros da Igreja de Muggleton.

A Igreja da Nova Jerusalém, ou simplesmente Nova Igreja, nasceu tendo como base o pensamento de Emanuel Swedenborg (1688-1772). Existem registros mostrando que Blake freqüentou a Nova Igreja por um curto período e o mais provável é que o contato de William Blake com o trabalho de Swedenborg tenha ocorrido mais através de dois periódicos editados em 1790, a saber, *The New Jerusalem Magazine* e *The New Magazine of Knowledge Concerning Heaven and Hell*. De acordo com Thompson (THOMPSON, 1994; p. 135), Swedenborg tentou organizar um extraordinário e contraditório grupo de idéias (algumas dos behmenistas) num sistema racional. Na década de 1780, admiradores e leitores de Swedenborg trocavam correspondências e se reuniam para discutir o pensamento teológico do místico sueco. Seu pensamento despertou interesse, no século XVIII, entre diversos grupos interessados em experiências místicas, tais como behmenistas, rosa-cruzes, maçons e entusiastas do mesmerismo e do magnetismo. Este interesse despertado em grupos tão

---

forma de quebrar o moralismo e procurar novas possibilidades de conduta e de pensamento religioso. Influências antinomistas são encontradas, por exemplo, nos ranters e nos muggletonianos.

[8] Podemos observar uma representação dessa idéia no trabalho de Blake das gravuras intituladas *The Temptation and Fall of Eve* e *Eve Tempted by the Serpent.*

diferentes marcaria também o conflito de idéias nos primeiros cinco anos da nova igreja. O interesse de Blake pelo trabalho de Swedenborg transformou-se em oposição, e suas críticas ao pensamento do místico sueco foram base para a elaboração de seu trabalho mais conhecido *The Marriage of Heaven and Hell*. Deixando de lado as divergências entre o pensamento dos dois autores, podemos destacar que o principal ponto de convergência entre o trabalho de Swedenborg e William Blake seria a idéia de "correspondências", que Swedenborg estruturou em "O Céu e o Inferno", mas que pode ser encontrada em inúmeras tradições esotéricas. De acordo com esse pensamento, cada elemento do mundo espiritual encontraria um correspondente no mundo material. Dessa forma, através da leitura de Swedenborg, Blake foi encorajado a objetivar os seus pensamentos como visões ou conversas com espíritos o que o possibilitou ler a bíblia como mito ou parábola.

A partir dessas considerações partimos para uma análise histórica dos poemas *London* [9] e *The Chimney Sweeper*, nas respectivas versões da inocência [10] e da experiência, [11] no terceiro e último capítulo do trabalho. No início deste capítulo abordamos as peculiaridades na concepção dos *Illuminated Books* de William Blake, em especial, de *Songs*

---

[9] Tradução de Paulo Vizzioli em: BLAKE (1993), op. cit. pp. 62-63. Em cada rua escriturada em que ando, / Onde o Tâmisa escriturado passa, / Eu nos rostos que encontro vou notando / Os sinais da doença e da desgraça. // Ouço nos gritos que os adultos dão, / E nos gritos de medo do inocente, / Em cada voz, em cada interdição, / As algemas forjadas pela mente // Se o Limpa-Chaminés acaso grita, / Assusta a Igreja escura pelos anos; / Se o Soldado suspira de desdita, / O sangue mancha os muros palacianos. // Mas o que mais à meia noite é ouvido / É a rameira a lançar praga fatal, / Que estanca o pranto do recém nascido / E empesteia a mortalha conjugal.

[10] Tradução de Paulo Vizzioli em: BLAKE (1993), op. cit. pp. 38-39. Ao morrer minha mãe, eu era criancinha; / E meu pai me vendeu quando ainda a língua minha / Dizia "vale-dor!" De "varredor" não fujo, / Pois limpo chaminés, e sigo sempre sujo. // Chorou Tom Dacre ao lhe rasparem o cabelo, / Cacheado como um cordeirinho. E eu disse ao vê-lo: / "Não chores, Tom! Porque a fuligem não mais deve / Manchar, como antes, teu cabelo cor de neve." // E ele ficou quietinho; e nessa noite, então, / Enquanto ele dormia, teve uma visão: / Viu Dick, Joe, Ned e Jack, - e mil colegas mais, -
Encerrados em negros caixões funerais. // E um anjo apareceu, com chave refulgente, / E abriu os seus caixões, soltando-os novamente; / E correm na verdura, a rir, para o arrebol, / E se banham num rio e reluzem ao sol. // Brancos e nus, sem mais sacolas e instrumentos, / Eis que sobem as nuvens, brincam sobre os ventos; / E esse anjo disse a Tom que, se ele for bonzinho, / Terá Deus como pai, e todo o seu carinho. // E assim Tom despertou; e, antes do sol raiar, / Com sacolas e escovas fomos trabalhar. / Feliz, Tom nem sentia o frio matinal; / Quem cumpre o seu dever não teme nenhum mal.

[11] Tradução de Paulo Vizzioli em: BLAKE (1993), op. cit. pp. 50-51. Na neve há um pontinho bem negro que vai / E diz "varre-dor!" com os tons do pesar! / "Responde: onde estão tua mãe e teu pai?" / "Os dois foram juntos à Igreja rezar. // "Como entre os espinhos mostrei que era forte, / E ria no inverno, entre a neve a tombar, / Vestiram a mim com as vestes da morte, / E a mim ensinaram os tons do pesar. // E, como feliz eu cantei e dancei, / Acharam que tudo comigo é pilhéria; / E louvam a Deus e Seu Padre e Seu Rei, / Que formam um Céu com a nossa miséria."

of Innocence and of Experience, [12] onde se encontram os poemas escolhidos como tema desta dissertação. “Inocência” e “experiência” podem ser considerados termos escolhidos por Blake para mostrar o homem antes e depois da queda para uma existência materialista, e podem representar também partes inerentes à alguma humana, formas diferentes de vivenciar os acontecimentos ao longo da vida.

Pensamos o personagem “limpador de chaminés” relacionado a uma nova forma de perceber a infância, presente no pensamento de alguns românticos e, dentre eles, podemos citar William Wordsworth. A criança, e isto é o que sugere o “limpador de chaminés” em *Songs of Innocence*, encontrava-se em comunhão com a divindade e a natureza, mas com o passar do tempo seria corrompida no contexto da sociedade e da civilização.

Podemos dizer que os significados de “inocência” e “experiência” foram condensados no “limpador de chaminés”, pois eram crianças, logo um símbolo da inocência, que ao assumir as responsabilidades penosas de um adulto, ingressavam precocemente no universo da experiência. Os poemas intitulados *The Chimney Sweeper* também podem ser vistos como uma denúncias dos abusos cometidos pela utilização do trabalho infantil na sociedade industrial.

Em *London*, Blake se utilizou de elementos da política que era discutida no período, como do embate entre Edmund Burke e Thomas Paine, representado através do conservadorismo das estruturas políticas vigentes propostas por Burke em contraposição às inovações republicanas propostas por Paine. Para interpretação do poema observamos também elementos da religião, especialmente das dissidências protestantes e da arte para construir a visão de Blake sobre a sociedade inglesa.

A cidade foi interpretada pelo poeta como um espaço de multiplicidade e, principalmente de conflitos e dos marginalizados. Blake percebeu a expansão e a tranaformação de Londres, relacionando o espaço com o modo de vida de seus habitantes. A partir da palavra legalista *charter’d*, Blake parece denunciar a restrição dos espaços públicos e o monopólio de determinadas companhias e corporações. Através dessa palavra ele pareceu indicar também os privilégios de uma minoria que levavam a anulação dos direitos

[12] As imagens que compõem estes poemas têm como característica o fato de se relacionarem, em sua maioria, de forma mais direta com o texto que acompanham, diferente de outros trabalhos de Blake, nos quais as imagens possuem um caráter alegórico hermético e são capazes de gerar interpretações bastante ambíguas, sendo este um dos motivos que levou à escolha de poemas desta obra para análise na dissertação, além do fato deste ser um dos trabalhos mais lidos e comentados de William Blake, havendo sobre ele uma vasta fortuna crítica que nos auxiliou na elaboração do trabalho.

da maior parte da sociedade inglesa. Mas, as restrições existentes na cidade não poderiam ser vistas apenas como externas sendo também “algemas forjadas pela mente”, amarras morais.

Existem personagens marcantes no poema *London* como o soldado, o limpador de chaminés e a meretriz, que além de serem figuras possíveis de se encontrar pelas ruas de Londres, também podem ser considerados símbolos escolhidos por Blake para representar a reificação social naquele período, podem ser considerados também símbolos da leitura apocalíptica que Blake fez da cidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMER, Franklin L. “O Mundo Romântico”. In: **O Pensamento Europeu Moderno, 2º volume.** Tradução de Maria Manuela Alberty. Lisboa: Edições 70, Lda., 1990.
BLAKE, William (1757-1827). **William Blake: poesia e prosa selecionadas**/ Edição bilíngüe. Introdução, seleção, tradução e notas Paulo Vizioli. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

BURGESS, Anthony. **A Literatura Inglesa.** São Paulo: Ática, 2003.

DAMON, Samuel Foster. **A Blake Dictionary**. University Press of New England, 1988.

ERDMAN, David V. **Blake: Prophet Against Empire**. Princeton: Princeton University Press, 1954.

_____(ed.). **The Complete Poetry and Prose of William Blake**. New York: Anchor Books, 1988.
FRYE, Northrop. **Fearful Symmetry**. Princeton: Princeton University Press, 1990.
GUINSBURG, J. (org.). **O Romantismo.** São Paulo: Perspectiva, 2008.
THOMPSON, E. P. (1924-1993). **A formação da classe operária inglesa.** São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. **Whitness against the Beast: William Blake and the moral law**. New York: The New Press, 1994.

VIGÁRIO, Sílvia Manuela Pereira. **Crianças sem Infância: O Trabalho Infantil na Indústria Têxtil e os Limpa-Chaminés (1780-1878).** Braga, 2004. 148 p. Dissertação de Mestrado. Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Sociedade – 1780-1950.** Tradução de Leônidas H. B. Hegenberg Octanny Silveira da Mota e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

_____. **O Campo e a Cidade: na história e na literatura.** São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

OLIVEIRA VIANNA: AS POPULAÇÕES MERIDIONAIS DO BRASIL E O SEU PAPEL PARA A FORMAÇÃO DA NACIONALIDADE BRASILEIRA

Felippe Estevam Jaques
Mestrando do PPGHS/UEL

RESUMO: O fim do período imperial e o início da república no Brasil foi marcado por profundas transformações políticas e sociais. Tal evento também permitiu que surgissem diversas interpretações sobre a história do país, na tentativa de verificar e apontar os supostos caminhos que levariam a sociedade brasileira atingir o estado civilizatório semelhante aos existentes nos países europeus. Nesta construção historiográfica os intelectuais da chamada "geração de 1870" da qual destacavam nomes como o de Silvio Romero, Euclides da Cunha, e Capistrano de Abreu ganharam destaque por pautarem suas idéias nos mais diversos campos como a literatura, o folclore e nos estudos etnográficos na tentativa de explicar e definir quem era o brasileiro. A nacionalidade era a matéria-prima que deveria ser trabalhada pelo saber científico e com a influência do darwinismo social era nos estudos sobre as diferentes etnias que se buscava encontrar uma identidade nacional. Estes preceitos da investigação étnica não se limitaram somente aquele período e se estenderam ao longo do século XX no qual destacamos a figura de Oliveira Vianna. Este estudo tem como objetivo verificarmos nas obras *As Populações Meridionais do Brasil* (1920), *Evolução do Povo Brasileiro* (1922) e *Raça e Assimilação* (1932) esta continuidade filosófica entre a "geração de 1870" e os intelectuais da década de 1920.

PALAVRAS-CHAVE: Oliveira Vianna, Populações Meridionais, História.

COMO E POR QUE OLIVEIRA VIANNA E AS POPULAÇÕES MERIDIONAIS DO BRASIL?

Desde os anos 1970, os trabalhos de Oliveira Vianna vêm passando por um processo de releitura por parte de historiadores e cientistas sociais, após um longo tempo de ostracismo nos quais foram mantidos. Criticado por suas propostas de estado autoritário e por seu engajamento na máquina do governo Vargas, Oliveira Vianna foi tachado de reacionário e racista nos anos 1950 e 1960, após haver experimentado grande prestígio entre os anos 1920 e 1930, mais especificamente a partir do momento em que lançou seu primeiro livro intitulado *Populações Meridionais do Brasil (*1920).

José Murilo de Carvalho observou que, se as décadas de 1920 e 1930 foram generosas com Oliveira Vianna, a década de 1940 "já apresentou situação menos favorável". [1] Nesta última, ele passou a receber sérias críticas nos meios intelectuais de esquerda e tais críticas se agravaram durante o período militar, pois

> para muitos, sua ideologia fundava-se na visão de Brasil e na proposta política do sociólogo fluminense. Xingar Oliveira Vianna tornou-se, então, um dos esportes prediletos dos intelectuais de esquerda ou mesmo liberais. Os rótulos acumularam-se: racista, elitista, estatista, corporativista, colonizado, nas críticas mais analíticas. Reacionário, quando a emoção tomava o crítico. Oliveira Vianna foi mandado aos infernos. [2]

A reabilitação e reconhecimento deste personagem como um clássico do pensamento social brasileiro deu-se a partir dos anos 1970 quando, segundo Angela de Castro Gomes, as apropriações dos textos de Oliveira Vianna entraram na ordem do dia, justamente num contexto em que os temas do autoritarismo e da democracia passaram a mobilizar os pensadores brasileiros.[3] A partir daí, aumentou o número de dissertações e teses de jovens pesquisadores, bem como a produção assinada por profissionais de renome voltados para este autor.

José Murilo de Carvalho, procurando explicar este retorno a Oliveira Vianna e sua obra, observou que

> Parece ter chegado o tempo de um julgamento menos marcado por circunstâncias políticas passadas. Houve, sem dúvida, razões para a condenação. Mas o julgamento não considerou as atenuantes. Racista era quase toda a elite de sua época, embora nem sempre confessasse. Até mesmo a Constituição de 1934, democraticamente elaborada, pregava a eugenia (...) Quanto ao apoio à ditadura, foram muitos os intelectuais que aceitaram posições no governo e de quem não se cobra a adesão com tanto rigor como de Oliveira Vianna. (...) É certo que ele não só participou do estado Novo como também o justificou teoricamente. Mas é preciso entender que o espírito da

[1] CARVALHO, José Murilo de. "A utopia de Oliveira Vianna". In MORAES, José Quartim e BASTOS, Elide Rugai (orgs). *O pensamento de Oliveira Vianna*, Campinas. Unicamp, 1993, p. 14
[2] Idem, p. 14.
[3] GOMES, Angela de Castro. "Oliveira Vianna: um statemaker na alameda São Boaventura". In BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009, p. 146.

> época era muito menos liberal do que o de hoje, o autoritarismo pairava no ar, da direita e da esquerda. [4]

O "espírito" de uma época é, sem dúvida, um ponto essencial a ser levado em conta pelos historiadores sem o que ele terá uma visão desfocada do que esta época e seus personagens foram capazes de produzir em termos culturais, políticos, sociais e econômicos.

No artigo intitulado "Oliveira Vianna: um *statemaker* na alameda São Boaventura", Angela de Castro Gomes observa a certa altura que

> Oliveira Vianna é, obviamente, um homem de seu tempo, o que significa dizer um autor cujo pensamento se configura, é divulgado e reconhecido ainda nos anos 1920, alcançando sucesso até o fim dos anos 1940. Dessa forma, ele dialoga com as tradições e paradigmas que vigoram nesse tempo, debatendo, preferencialmente, com os autores, que são também atores políticos, dessa primeira metade do século. [5]

Oliveira Vianna dialogou com as tradições e paradigmas do seu tempo e da época anterior a ele, com repercussões e influências no período posterior aos dele. Neste sentido, pode-se observar, por exemplo, que não só conformação do estado brasileiro no pós 1930, assim como do estado desenvolvimentista, têm familiaridades com as formas de pensar de Oliveira Vianna e Azevedo Amaral.[6] Ou ainda, como observado por José Murilo de Carvalho, que encontram-se ecos da forma de pensar de Oliveira Vianna em Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Nelson Werneck Sodré e até mesmo em Caio Prado Júnior. [7]

Além disto, devemos estar atentos para o fato de que Oliveira Vianna, tal como outros intelectuais de seu tempo, foram pensadores preocupados

---

[4] CARVALHO, José Murilo de. "A utopia de Oliveira Vianna". In MORAES, José Quartim e BASTOS, Elide Rugai (orgs). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas, Unicamp, 1993, p. 14

[5] GOMES, Angela de Castro, "Oliveira Vianna: um statemaker na alameda São Boaventura". In BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009, p. 158.

[6] PIVA, Luiz Guilherme. "Ladrilhadores e semeadores - A modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte". Rio de Janeiro, Editora 34, 2000, p. 16. Piva observa que muito do pensamento do CEPAL sobre o papel do estado no desenvolvimento brasileiro é devedor de algumas das noções apregoadas por Vianna

[7] CARVALHO, José Murilo de. "A utopia de Oliveira Vianna" In MORAES, José Quartim e BASTOS, Elide Rugai (orgs). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas, Unicamp, 1993, p.15 Carvalho observa, por exemplo, que os diagnósticos de Vianna e Buarque em relação à sociedade brasileira são muito semelhantes no que diz respeito ao peso que ambos atribuem à família, às relações pessoais do ruralismo e mesmo da inadaptação para a democracia.

> Com o "sentido" do Brasil: todos vêem, cada qual a seu modo, um significado singular no passado, no presente e no futuro do país. Mas, embora dediquem muito de seu esforço a mergulhos no passado e as críticas ao presente, é o futuro o que lhes interessa (...) A investigação do passado e do presente só ganha sentido pela obsessão com a construção do porvir. [8]

Foi esta forma peculiar de pensar os "sentidos" do país que os transformou, como sugerido por Luiz Guilherme Piva, em "ladrilhadores" e "semeadores". Piva utiliza as duas metáforas de Sérgio Buarque de Holanda para explicar que eles foram "ladrilhadores" por pensarem em saídas que pressupunham "a empresa da razão" para diagnosticar os problemas brasileiros e sugerir saídas para os mesmos, e "semeadores", porque consideram a força da realidade interna do país, de suas "tendências naturais", como limites reais para a ação política às quais os indivíduos devem se adequar. [9]

E a idéia central que mobilizou tais pensadores naquele contexto foi a de modernização. A partir dela, eles,

> teorizaram sobre problemas referentes à formação social brasileira, que atrapalhavam a consolidação da política moderna no país.(...) Todos estes autores mesclavam uma análise realista da história brasileira com uma esperança com as mudanças que estavam por vir, compartilhando entre si um anseio por modernização. Estes sentimentos, que faziam parte do ethos intelectual da época, os levaram a uma formulação sociológica dualista, separando radicalmente o Brasil tradicional, arcaico, que deveria ser superado e o Brasil Moderno, novo, que estava despontando. [10]

Suas formas de pensar e propor soluções para aquilo que viam como "males" ou problemas que o país deveria enfrentar estiveram marcadas pela vida e pensamento políticos do país nos anos 1920 e 1930.

Este momento da história brasileira foi marcado por ser um período em que decisões nada fáceis foram tomadas para a construção de um país até então recém-republicano. Tais

---

[8] PIVA, Luiz Guilherme. "Ladrilhadores e semeadores. A modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte". Rio de Janeiro, Editora 34, 2000, p. 19

[9] Idem, pp. 20-1.

[10] ENGLANDER, Alexander David Anton Couto. "O pensamento social de Oliveira Vianna e a cidadania no Brasil – de 1920 ao fim da década de 1940". **Revista Habitus**: v.7, n. 2, p. 5-23, dez. 2009, pp. 5-6. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em 20/09/2011.

mudanças de interesses já se encontravam na Constituição de 1891 que buscou diferenciar-se da política praticada no Império, as elites republicanas vigentes acreditavam na implementação de medidas liberais mais vigorosas como a descentralização dos estados, permitindo assim à livre iniciativa e o desenvolvimento mercantil[11].

Porém o liberalismo já havia sido usado como uma forma de cobertura formal para os sistemas autônomos de poder local durante a Monarquia Constitucional, pois, por meio do Poder Moderador era possível manter um constante equilíbrio entre as forças de ordem privada e a conservação do poder público, mantendo assim a centralização política nas mãos do imperador. A república, ao remover esse sistema político imperial só conseguiu apresentar soluções para o problema da instabilidade política e não para a origem da instabilidade[12].

A Constituição de 1891 foi idealmente inspirada na Revolução Americana, tinha como objetivo a consagração da democracia representativa e a soberania do Legislativo para as decisões de âmbito público e na criação de direitos. O que pesou para sua ineficiência foi a distância entre o "desenho institucional" e a "realidade". Tal distanciamento foi observado no estado de São Paulo, centro do capitalismo moderno brasileiro, essa "inoperância do regime" obrigou os paulistas a formarem alianças com os estados "mais retardatários em termos políticos e econômicos". Essa instabilidade ganhou outros contornos a partir das Políticas de Estados implantadas pelo então presidente Campos Sales, na qual adotou a prática política já exercida no período da Monarquia Constitucional: "a supremacia do Executivo sobre o Legislativo e a prevalência da ordem patrimonial sobre a racional-legal"[13].

Essa descentralização governamental sobre os estados permitiu

> o exato enfraquecimento do poder central que lhes viabilizasse a sua ocupação. E autorizou também a hierarquização entre eles. Eram privilegiados os interesses dos estados de primeira grandeza, e só secundariamente aqueles dos estados de segunda e terceira grandezas (...) Em seus anos finais, uma desastrosa crise de representação econômica e política havia sido realizada pela descentralização: ao manter as formas tradicionais de mando em âmbito local, a República foi excludente em política, pelo que não foi capaz de incorporar a sociedade que emergia com a expansão da vida

[11] VELLOSO, Paula Campos Pimenta. "O Iberismo em Oliveira Vianna: estudo da inconsciência conservadora". Revista Estudos Políticos, n. 2, abril, 2011, p. 03.
[12] Idem, p. 03
[13] Ibidem, p. 04

> mercantil; a este quadro, somou-se o progressivo desinteresse dos estados prejudicados com o pacto oligárquico. Por fim, o contexto de crise econômica que arrastava o resto do mundo no final dos anos 20 serviu como catalisador do ocaso republicano.[14]

O seu flerte com o moderno, o aumento progressivo das atividades industriais nos principais centros urbanos do país superando aos poucos a dominação da vida rural, permitiram a República do Brasil o surgimento de novos atores sociais e o engajamento político maior da crescente classe média urbana. Os trabalhadores, organizados no movimento operário também buscavam ansiosamente alcançar os seus direitos sociais[15].

Porém, como afirmar Englander, esses setores sociais não possuíam forças suficientes para chegarem sozinhos ao poder. A chamada política do café com leite tem o seu fim em 1929, quando a elite paulista rompe com a elite mineira. O presidente paulista Washington Luís ao invés de indicar um sucessor mineiro para seu cargo, acaba indicando Júlio Prestes (também paulista); isso levou as elites mineiras que se sentiram prejudicadas a formarem com os outros Estados que também sentiram-se alijados a formarem a Aliança Liberal, indicando como candidato ao cargo presidencial Getúlio Vargas. Vargas acabou perdendo a eleição para Júlio Prestes. Isso fez com que a Aliança Liberal acusasse as eleições de serem fraudulentas e não permitindo os deputados eleitos de tomarem posse. A falha nas negociações pelo governo de Washington Luís levou a chamada Revolução de 30. Os revolucionários tomaram o palácio do Catete em menos de um mês e contando com o apoio de praticamente todas as regiões do país[16].

Para os intelectuais deste período o grande mote de discussões perpassava a respeito das interpretações sobre a questão da identidade cultural. Os pensadores então começaram a trabalhar a partir de dois grandes modelos explicativos para se chegar ao que se

---

[14] VELLOSO, Paula Campos Pimenta. "O Iberismo em Oliveira Vianna: estudo da inconsciência conservadora". Revista Estudos Políticos, n. 2, abril, 2011.

[15] É importante frisarmos que a busca por tais direitos sociais construíram um verdadeiro histórico de lutas durante o período da República Velha, como nos lembra Arruda e Mendonça, o Tratado de Versalhes assinado pelo Brasil em 1919 obrigava o governo brasileiro a "cumprir determinadas obrigações em favor dos trabalhadores" brasileiros, porém a legislação obstruia esse processo. Assim como o governo de Arthur Bernardes (1922 a 1926) acusava a luta de classes ser uma invenção estrangeira e sem raízes brasileiras, justificando assim sua ação violenta para reprimir os movimentos operários. Eles afirmam que "aos anarquistas – verdadeiros agitadores profissionais estrangeiros e até desequilibrados sociais – são atribuídos pelos políticos e empresários, a responsabilidade pela agitação da classe operária, negando a existência de uma questão social no Brasil, bem como a necessidade de intervenção estatal e da elaboração de uma legislação social." ARRUDA, Hélio Mário de & MENDONÇA, Carlos Vinicius Costa de. Oliveira Vianna: ideologia social autoritária. Revista Àgora, Vitória, n.3, 2006, pp. 03-04.

[16] ENGLANDER, Alexander David Anton Couto. "O pensamento social de Oliveira Vianna e a cidadania no Brasil – de 1920 ao fim da década de 1940". **Revista Habitus**: v.7, n. 2, p. 5-23, dez. 2009, pp. 5-6. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em 20/09/2011.

considerava como estado civilizatório. Havia aqueles que propunham que o caminho a ser seguido pelo Brasil deveria ser o norte-americano, vinculando-se assim ao mundo moderno mais próximo. O segundo determinava a via de acesso européia, no qual era primeiro necessário a eliminação de quaisquer resquícios do período colonial, pois estes eram os principais responsáveis pelo "atraso, cultural e econômico do Brasil nessas primeiras décadas do século XX".[17]

Podemos observar tal preocupação sobre da intelectualidade sobre a nossa realidade nacional na fundação da Revista do Brasil[18], criada na "efervescência nacionalista" após a Primeira Guerra Mundial tinha como objetivo

> conhecer melhor o país para arrolar as suas necessidades mais prementes e organizar uma ação de saneamento dos males nacionais. Condenando a política brasileira que, segundo eles, era expressão de uma oligarquia que fraudava as eleições e limitava a expressão da vontade popular e o estabelecimento da democracia.[19]

Em decorrência desta efervescência vivenciada no período não surpreende, como observou André Botelho, que tenham sido justamente entre as décadas de1920 e 1940 que tenham sido publicados

> alguns dos mais instigantes estudos sobre a formação da sociedade brasileira que permanecem nos interpelando de várias formas, a despeito da relação ambígua que as ciências sociais têm mantido com eles desde o início da sua institucionalização como carreira universitária e profissional na década de 1930. O legado intelectual desses estudos, constantemente atualizado pelas leituras críticas que recusam sua validade ou por meio de sua retomada para a formação de novas proposições sobre o país, também extrapolou as fronteiras acadêmicas, contribuindo para conformar, reflexivamente, modos de

[17] PRADO, Maria Emilia. "Leituras da colonização portuguesa no Brasil do século XX". Revista Intellectus. Rio de Janeiro, vol. I, 2006, p. 1. Nesta mesma obra a autora afirma que Oliveira Vianna na sua obra inaugural *Populações Meridionais do Brasil* caminhava num sentido oposto, pois "apontava para a valorização do passado brasileiro bem como para a contribuição da colonização lusitana, indicando a necessidade de se promover a modernização econômica e social do Brasil a partir da valorização dos traços culturais herdados do período colonial" (p.01).

[18] VENANCIO, Giselle Martins. "Da Revista do Brasil ao Brasil em Revista: breve análise da trajetória editorial de Oliveira Vianna". Varia História, Belo Horizonte – Minas Gerais, v. 26, 2002, p 132-150. Essa revista fundada em 25 de janeiro de 1916 foi um marco muito importante na vida de Oliveira Vianna, pois antes de escrever o seu primeiro livro, teve a oportunidade de divulgar suas idéias e conviver entre importantes intelectuais brasileiros como Júlio de Mesquita, Plínio Barreto, Pinheiro Junior e Alfredo Pujol (fundadores da revista).

[19] Idem, p. 135.

> pensar e sentir o Brasil e de nele atuar ainda hoje presentes. Entre aqueles estudos, enfim, como muitos já observaram, incluem-se alguns dos livros que, ao fim e ao cabo, "inventaram o Brasil. Publicado em 1920, Populações meridionais do Brasil, de Francisco José Oliveira Vianna, abre a produção do período. [20]

Populações Meridionais do Brasil, seu primeiro livro, inaugurou uma extensa obra composta por volta de dezoito títulos, sem contar os diversos artigos publicados em periódicos e revistas, suas publicações além de serem numerosas, é bastante diversificada.

Suas obras discutiam desde a formação da nacionalidade brasileira como podemos observar em *Populações Meridionais do Brasil*, a articulação entre o homem e o seu meio geográfico e social postulado no livro *Evolução do Povo Brasileiro* (1922), temas mais controversos como a construção étnica e o suposto processo de arianização da população brasileira são discorridos em *Raça e Assimilação* (1932). Após a implementação do Estado Novo na década de 1930 e tendo uma atuação mais presente na máquina estatal, os escritos de Oliveira Vianna tomam outro rumo, abandonando um pouco as discussões sobre a formação brasileira e dedicando-se mais aos problemas sociais e políticos vigentes do período e na busca por um direcionamento à nação temos títulos como *Problemas de Política Objetiva (1930), Problemas de Direito Corporativo (1938)* e *Problemas de Direito Sindical (1943).*

Além disto, como observou Angela de Castro Gomes, os trabalhos de Oliveira Vianna possuem "distintos níveis de acabamento, havendo aqueles que foram revistos aias de uma vez e os que não foram concluídos, como ocorreu com o livro póstumo "História social da economia capitalista no Brasil", em 1987 [21].

Para os objetivos desta dissertação, e diante do reconhecimento da extensão e da diversidade da obra de Oliveira Vianna, elegemos apenas um de seus trabalhos: *Populações Meridionais do Brasil.*

A escolha desta obra foi baseada em algumas motivações. Em primeiro lugar, por se tratar de um estudo reconhecido como clássico no pensamento social brasileiro. Retomar os clássicos é um movimento significativo porque seus textos são sempre capazes de inspirar novas interpretações e releituras na medida em que eles nos oferecem espécies de "teorias-

[20] BOTELHO, André, "Passado e futuro das interpretações do país". Tempo Social, vol. 22, 2010, p. 45

[21] GOMES, Angela de Castro. "Oliveira Vianna: um statemaker na alameda São Boaventura". In BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009, p. 148

modelo" das quais nos servimos continuamente para compreender a realidade, ainda que os problemas que suas intenções e os problemas que eles procuraram resolver estejam distantes da nossa realidade e do nosso tempo.

Em segundo lugar porque, como vários estudiosos do sociólogo fluminense já observaram, *Populações Meridionais do Brasil* é ponto de partida para uma leitura de Oliveira Vianna. Nele estão colocados e instrumentalizados pela primeira vez alguns conceitos e categorias que percorreram toda a obra de Vianna tais como os de inaptidão para a democracia, insolidarismo, estado, nação, clã, baralhamento entre o público e o privado e modernização.

E em terceiro lugar porque, como observou André Botelho, *Populações Meridionais do Brasil* é "ponto de partida da formação de uma agenda de pesquisas que, mais do que simplesmente relacionar política e sociedade, ambiciona especificar as bases sociais e a dinâmica social da política originadas na formação rural do Brasil". [22]

Isto é, nesta obra Vianna explicita, pela primeira vez que, na sua visão, investigar o passado e o presente só assume significado se voltado para a construção do futuro.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ARRUDA, Hélio Mário de & MENDONÇA, Carlos Vinicius Costa de. "Oliveira Vianna: ideologia social autoritária". Revista Àgora, Vitória, n.3, 2006, pp. 03-04.

BOTELHO, André. "Passado e futuro das interpretações do país". Tempo Social, vol. 22, 2010, pp. 45-66.

_____, "Seqüências de uma sociologia política brasileira" in DADOS – *Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Vol. 50, no 1, 2007, p. 50

CARVALHO, José Murilo de. "A utopia de Oliveira Vianna". In MORAES, José Quartim e BASTOS, Elide Rugai (orgs). *O pensamento de Oliveira Vianna*, Campinas. Unicamp, 1993.

[22] BOTELHO, André. "Seqüências de uma sociologia política brasileira" in DADOS – *Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Vol. 50, no 1, 2007, p. 50

ENGLANDER, Alexander David Anton Couto. “O pensamento social de Oliveira Vianna e a cidadania no Brasil – de 1920 ao fim da década de 1940”. **Revista Habitus**: v.7, n. 2, p. 5-23, dez. 2009, p.p. 5-23. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em 20/09/2011.

GOMES, Angela de Castro. “Oliveira Vianna: um statemaker na alameda São Boaventura”. In BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

PIVA, Luiz Guilherme. “Ladrilhadores e semeadores - A modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte”. Rio de Janeiro, Editora 34, 2000.

PRADO, Maria Emilia. “Leituras da colonização portuguesa no Brasil do século XX”. Revista Intellectus. Rio de Janeiro, vol. I, 2006, pp. 1-14.

VELLOSO, Paula Campos Pimenta. “O Iberismo em Oliveira Vianna: estudo da inconsciência conservadora”. Revista Estudos Políticos, n. 2, abril, 2011.

VENANCIO, Giselle Martins. “Da Revista do Brasil ao Brasil em Revista: breve análise da trajetória editorial de Oliveira Vianna”. Varia História, Belo Horizonte – Minas Gerais, v. 26, 2002, pp. 132-150.

AS RESSONÂNCIAS DOS PENSAMENTOS DE EDWARD P. THOMPSON E MICHEL FOUCAULT NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA SOBRE A ESCRAVIDÃO (1980-1990)

Igor Guedes Ramos*

RESUMO: Na década de 1980, parte dos historiadores brasileiros procuraram "resgatar as memórias esquecidas", a cultura, as práticas, enfim, a resistência dos escravos; daí emerge um confronto entre dois modelos interpretativos opostos sobre a escravidão. O objetivo desse texto é analisar como o pensamento de Edward P. Thompson e de Michel Foucault participaram da constituição do "novo" modelo interpretativo da escravidão, que procurou substituir a análise do "escravo coisa" e da estrutura econômica pelo exame da "agência" (ou da resistência) escrava e/ou das relações de poder que constituíram a lógica da dominação. Nesse sentido, os estudos de Thompson fazem ver que é a "agência humana" que transmuta as estruturas em processo histórico sempre indeterminado e que a luta de classes (dominação e resistência) se manifesta de alguma forma na totalidade das atividades humanas. As reflexões de Foucault, por sua vez, ajudam a assinalar os múltiplos dispositivos de dominação e, também, que existe um "saber escravo" que foi oprimido tanto pelos discursos hegemônicos da época quanto pela produção historiográfica posterior.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia brasileira, Edward P. Thompson, Michel Foucault.

Deslumbre, efervescência e expectativa são alguns dos termos utilizados, por aqueles que viveram e estudaram a época, para caracterizar o ambiente acadêmico da década de 1980. Nesses anos emergiram outras perspectivas de interpretação entre os historiadores brasileiros, essa "renovação" foi estimulada pelos movimentos sociais (greves do ABC paulista de 1978/79), pelas transformações políticas e culturais (fim da ditadura, luta pelo voto direto e pela cidadania, outros padrões de comportamento e valores), ampliação quantitativa e qualitativa das instituições de produção historiográfica e, enfim, apropriação

* Doutorando em História pela UNESP/Assis-SP, orientando do prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr. pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP. Contatos: igor.guedes.ramos@gmail.com - herebell@hotmail.com Currículos Lattes: http://lattes.cnpq.br/1750012065828876 - http://lattes.cnpq.br/7428964121614007

das reflexões de intelectuais até então pouco utilizados no Brasil como, por exemplo, Edward P. Thompson e Michel Foucault [1].

Este texto discute, por meio de algumas obras e balanços bibliográficos, como a apropriação das reflexões do historiador inglês e do filósofo francês favoreceu o surgimento nos anos 80, entre os historiadores brasileiros, de outra perspectiva de interpretação da escravidão ou, ainda, como os escravos adquiriram, nas obras históricas, papeis variados em conformidade aos padrões explicativos utilizados por diferentes historiadores. Nesse sentido, as obras de Thompson e Foucault têm o caráter de, por um lado, propor questões ou modelos interpretativos alternativos e, por outro lado, legitimar a "renovação" da produção historiográfica.

Na década de 1980, os estudos sobre escravidão geraram uma volumosa produção e muita polêmica, esta pode ser melhor compreendida dividindo as análises sobre o tema em três momentos, acompanhando o que foi estabelecido por Laura de Mello e Souza e Suely Robles Reis de Queiróz [2]: O primeiro momento corresponde as repercussões da obra *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freyre, que adota uma representação "paternalista" do escravismo. A obra, por um lado, contribuí para a percepção da importância da escravidão na constituição das relações sociais no país, bem como manifesta uma perspectiva positiva da mestiçagem, em oposição aos discursos de branqueamento e inferioridade da raça negra que permeavam a mentalidade pseudocientífica da elite brasileira. Por outro lado, é imprecisa histórica e geograficamente e, para muitos intelectuais, Freyre faz apologia ao escravismo, pela sua representação "branda" da escravidão no Brasil [3].

---

[1] Sobre o assunto ver, por exemplo, BATALHA, C. A historiografia da classe operária no Brasil: Trajetória e Tendências. In: FREITAS, M. C. de (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2003, pp. 145-158. FICO, C.; POLITO, R. *A história no Brasil (1980-1989)*. Ouro Preto: UFOP, 1994, 2v. JOANILHO, A. L. Michel Foucault e a pesquisa histórica: Questões de método. In: DENIPOTI, C.; JOANILHO, A. L. (orgs.). *Leituras em História*. Curitiba: Aos quatro ventos, 2003, p.15-25. MATTOS, M. B. E. P. Thompson no Brasil. *Revista Outubro*, n. 14, 2º semestre 2006. RAGO, L. M. As marcas da pantera: Michel Foucault na historiografia brasileira contemporânea. *Anos 90*. Rio Grande do Sul, UFRGS, v. 1, n. 1, 1993, p. 121-143. RAGO, L. M. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social*. São Paulo, USP, v. 7, n.1-2, 1995, p. 67-82.

[2] SOUZA, L. de M. e. O escravismo brasileiro nas redes do poder. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 133-152. QUEIRÓZ, S. R. R. Escravidão negra em debate. In: FREITAS, M. C. (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2003, pp. 103-108. Apesar de definirem de forma semelhante os "três momentos" das análises sobre escravidão, as autores discordam na classificação de algumas obras e no caráter de cada momento, o que evidência a complexidade do debate.

[3] SOUZA, L. de. M e. op. cit., p. 134. QUEIRÓZ, S. R. R. op. cit., pp. 103-105.

O segundo momento é iniciado por volta de 1950 com as análises de sociólogos como Florestan Fernandes (*A integração do negro na sociedade de classes*, 1964), Fernando Henrique Cardoso (*Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, 1962) e Otávio Ianni (*Escravidão e racismo*, 1978) e de alguns historiadores, como Cloves Moura (*Rebeliões da senzala*, 1958), Emília Viotti da Costa (*Da senzala à colônia*, 1966) e Jacob Gorender (*O escravismo colonial*, 1978). Em linhas gerais, essa perspectiva interpretativa - em oposição ferrenha a Freyre - destaca a extrema violência e crueldade da escravidão. Pois, na relação social de produção escravista - fundamental para acumulação de capital na fase do capitalismo comercial - os mecanismos essenciais de controle da mão de obra escrava eram coerção física e terrorização psicológica constantes, legalmente equiparados a mercadoria (coisificação objetiva), os próprios escravos muitas vezes acreditavam ser mercadorias (coisificação subjetiva) [4].

Um desdobramento desse momento são os debates em torno das características do modo de produção existente na colônia, sobretudo entre Fernando Antonio Novais (*Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial*, 1974), Ciro Flamarion Cardoso (*Agricultura escravidão e capitalismo*, 1979 e *Escravo ou camponês*, 1987) e Gorender. Novais entende que a economia colonial possuí três características: a produção mercantil dominante, a acumulação de capital na metrópole - neste ponto antagoniza com Cardoso e Gorender que analisam a economia e as relações sociais coloniais principalmente a partir de suas articulações internas. E, a terceira característica, a compulsão do trabalho que é no limite a escravidão. Nesse sentido, o tráfico de escravos africanos é explicado pelos lucros auferidos, o foco da análise são os aspectos econômicos, isto significa que Novais não nega o caráter violento do sistema, mas demonstrar essa violência não é sua preocupação principal [5].

Ao contrário de Novais, Cardoso explica a utilização da mão de obra africana por meio das condições de distribuição demográfica e pelas características socioculturais dos índios e, também, pela experiência bem sucedida de Portugal com esse tipo de mão de obra em outras colônias. Ainda, o autor desenvolve a noção de "brecha camponesa": com frequência os escravos cultivavam terras cedidas pelos senhores para sua subsistência, o excedente podia ser vendido e o lucro "acumulado" pelo escravo, possibilitando também a

[4] QUEIRÓZ, S. R. R. op. cit., pp. 106-107.

[5] Cf.: NOVAIS, F. A. In: MORAES, J. G. V. de; REGO, J. M. (org.). *Conversas com historiadores brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2002, pp. 136-138. FIGUEIREDO, J. R. *Modos de ver a produção no Brasil*. São Paulo: Educ, 2004, pp. .501-510.

compra de sua alforria. Esse mecanismo ao mesmo tempo favorecia a "docilidade" do escravo e lhe possibilitava alguma liberdade [6].

Para Queiroz, a noção de "brecha camponesa" ameniza a violência inerente ao sistema, o que permite a autora caracterizar as análises de Cardoso no "terceiro momento" [7]. Para o próprio autor, suas análises são um meio termo: "*[...] o que eu quero dizer é que nunca aceitei essas linhas radicais do escravo-rebelde ou do escravo-vítima, massacrado pelo sistema e sem qualquer autonomia; aliais, não acredito que isso aconteça em regime algum [...]*" [8].

Outro estudo que produz controvérsia é de Leila Mezan Algranti, sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro entre 1808 e 1821, por meio da análise dos crimes a autora procurou "*compreender a estrutura social e as tensões sociais existentes*" [9], perspectiva nutrida pelas reflexões de Thompson e Foucault presentes respectivamente nas obras *Albion's fatal tree* e *Vigiar e punir*. Para Queiroz a obra participa do "segundo momento", pois demonstra a violência sistêmica do escravismo que atinge tanto o meio rural quanto o urbano, este até então considerado menos violento [10]. Ao contrário, para Souza, Algranti faz ver os "bolsões de liberdade" pela análise do modo de vida dos escravos ao ganho, favorecendo a "renovação historiográfica" [11].

O terceiro momento tem início na década de 1980 e tem como baliza a obra *Ser escravo no Brasil* (1982) de Kátia Mattoso. Para os partidários das análises do "segundo momento" é um "neopatriarcalismo" [12]. Para outros intelectuais são as primeiras análises que escapam do determinismo econômico e consideram os escravos como "agentes da história", percebendo as relações entre senhor e escravo como um acordo tácito (des)obedecido por ambos ou como uma relação de forças [13].

Em 18 de fevereiro de 1988 o jornal Folha de São Paulo destacou o investimento de um milhão de dólares do governo - devido as comemorações do Centenário da Abolição -

---

[6] Cf.: CARDOSO, C. F. In: MORAES, J. G. V. de; REGO, J. M. (org.). op. cit., pp. 221-223. FIGUEIREDO, J. R. op. cit., pp. 525-532.
[7] QUEIRÓZ, S. R. R. op. cit., p. 111.
[8] CARDOSO, C. F. In: MORAES, J. G. V. de; REGO, J. M. (org.). op. cit., p. 222.
[9] ALGRANTI, L. M. *O feitor ausente: um estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro 1808-1821*. São Paulo, 1983. (Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da USP. Orientador: Fernando Antônio Novais), p. 187.
[10] Cf.: QUEIRÓZ, S. R. R. op. cit., pp. 107-108.
[11] Cf.: SOUZA, L. de M. e. op. cit., p. 135-137.
[12] QUEIRÓZ, S. R. R. op. cit., p. 108.
[13] SOUZA, L. de M. e. op. cit., p. 135.

em um conjunto de programas que buscavam "repensar a escravidão", na lista das pesquisas aprovadas pelo CNPq para o financiamento, constavam nomes como Célia Maria Marinho de Azevedo, Maria Lucia Lamounier, Silvia Hunold Lara e Sidney Chalhoub [14], todos historiadores que já haviam produzido ou estavam produzindo estudos utilizando também as reflexões de Thompson e/ou Foucault para (re)pensar a escravidão.

No artigo *Cativeiro e Alforria* que compõe um Folhetim especial sobre escravidão, Lara define o que é essa "renovação" da historiografia brasileira sobre a escravidão:

> Nos últimos trinta anos, a maior parte da historiografia sobre o tema, para enfatizar a violência da escravidão, costuma reduzi-la à presença constante dos castigos e alienação do escravo. A humanidade do escravo aflorava apenas quando este cometia uma ação criminosa, quando fugia ou se aquilombava, ou dependia de iniciativas senhoriais de ensinar ofícios ao trabalhador cativo. Nestes três casos, seja pela determinação legal de ser punido como criminoso, seja pela consciência manifesta numa ação de resistência explícita, seja pelo reconhecimento senhorial de suas habilidades intelectuais e manuais, manifestava-se a contradição da coisificação de seres humanos, comprados e vendidos como coisas, para serem submetidos, explorados, castigados e punidos de forma brutal pelos senhores. [...] Posta nestes termos, tal caracterização da figura do escravo anula a possibilidade de entender que escravos eram seres que agenciavam suas vidas enquanto escravos, resistindo e se acomodando, e que a relação senhor-escravo era fruto desta dinâmica, entre dois polos, e não uma construção imposta de cima para baixo, unicamente pela vontade senhorial. Devemos, pois, deixar de trabalhar com categorias abstratas do que seja coisa ou pessoa, ser senhor ou escravo, para podermos recuperar o modo como aqueles homens e mulheres construíram e acionavam essas noções cujos limites e atributos eram determinados pelas relações cotidianas de resistência e acomodação que mantinham entre si. [15]

Entre críticas, replicas e tréplicas, acusações de leniência ou autoritarismo político e teórico, o debate entre essas vertentes se estende pela década de 1990. Parece ter seu ápice (inclusive descambando para ofensas pessoais) com Jacob Gorender e Sidney

[14] Cf. *Folha de São Paulo*, p. A-31, 18/02/1988.
[15] *Folha de São Paulo*, p. B-9, 08/05/1987.

Chalhoub [16]. Em síntese, Silvia H. Lara explica que o debate girava em torno de: "*se os escravos eram, afinal, 'coisas' ou sujeitos de sua própria história*" [17].

Nessa última perspectiva, as reflexões de Thompson são operacionalizadas para fazer ver como os escravos eram capazes de resistir a "estrutura escravocrata", que é a "agência humana" - por meio da "experiência" - que transmuta as estruturas em processo histórico sempre indeterminado e que a luta de classes (dominação e resistência) se manifesta de alguma forma na totalidade das atividades humanas (Lei, cultura, religião, costumes, etc.) [18].

De acordo com a análise de Astor Antônio Diehl, a apropriação de Foucault nos estudos dos ano 80 sobre escravidão, por um lado, faz pensar os "castigos exemplares", não apenas como uma violência para marcar a submissão, mas sim como elemento pedagógico-disciplinar de controle do tempo e do corpo dos escravos para ampliar a exploração do trabalho [19]. Por outro lado, recupera a noção de "saberes dominados" de Foucault. Isto é, existe uma luta entre diferentes saberes, o do escravo e o do senhor: na relação senhor/escravo "*criou-se um saber [escravo] que informava as ações de resistência diante da estrutura escravocrata*" [20], este seria um saber desqualificado que tem grande poder de corrosão e resistência em relação aos saberes e práticas dominantes. O projeto genealógico de Foucault também teria a intenção de recuperar esses saberes desqualificados, se trata de "*ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome de uma ciência detida por alguns*" [21].

É importante notar, que Diehl está se referindo especificamente à produção de Silvia H. Lara sobre escravismo e que essa apropriação de Foucault deve ser matizada, principalmente quando operacionalizada juntamente com as reflexões de Thompson. De qualquer forma, é possível afirmar que a apropriação de ambos é motivada por elementos comuns: a preocupação dos historiadores brasileiros em refletirem a respeito da resistência

[16] Cf. *Folha de São Paulo*, p. H-7, 24/11/1990. *Folha de São Paulo*, p. F-2, 15/12/1990.
[17] *Folha de São Paulo*, p. F-2, 12/01/1991.
[18] Esses pressupostos do materialismo histórico e cultural foram detalhadamente explicitados por Thompson - ao lado de suas críticas a Louis Althusser - na obra *Miséria da teoria* traduzida e publicada no Brasil em 1981, que juntamente com os textos *Tradición, revuelta y consciência de clase* e *The making of the English working class* (*A formação da classe operária inglesa*) são as obras do autor mais citadas pelos pesquisadores brasileiros dos anos 80.
[19] DIEHL, A. A. *A cultura historiográfica nos anos 80*. 2. ed., Passo Fundo: UPF, 2004, p. 286.
[20] Ibid., 287.
[21] FOUCAULT, M. *Microfísica do saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 171.

escrava e da dominação/controle por meio de "múltiplos mecanismos", não apenas pelas relações econômicas ou violência física.

Um estudo que referência Thompson e Foucault simultaneamente e que trata o problema da transição do escravismo para o trabalho livre é *O negro livre no imaginário das elites: racismo, imigrantismo e abolicionismo em São Paulo* de Celia Maria Marinho de Azevedo, dissertação de mestrado defendia no departamento de História da Unicamp em 1985, Peter Louis Eisenberg foi o orientador. Este, no prefácio da obra publicada, sintetiza a preocupação que fundamenta o estudo: Refutar a historiografia da década de 1960, que "*atualizou viesses racistas da década de 1870 e 1880*" [22] e negava a participação do negro na luta contra a escravidão, pois as condições materiais ou "estruturas" impossibilitavam a "agência humana", a consciência e a ação.

> Uma boa parte desta ["nova"] geração de historiadores entende que não foi nem a ação filantrópica de grupos "modernos" de consciência mais elevada, nem a lógica inexorável de um modo de produção cuja hora vinha chegando, que dava a direção e a velocidade aos acontecimentos do século XIX. Fundamentalmente, foi a luta de classe, como afirmaram Marx e Engels no início do Manifesto Comunista. [23]

O que é evocado são as noções de "luta de classes" e "classes" discutidas por Thompson no texto *La sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de clases sin clases?* [24] citado por Azevedo. Isto é, mesmo em um modo de produção pré-capitalista, é possível perceber as polarizações sociais e a lutas que formam as classes. Com a noção de "luta de classes" a autora busca resguardar a importância da "agência humana", dos homens e mulheres que vivem essas relações de produção e agem sobre seus limites e pressões, dando forma ao processo histórico. Nas palavras de Azevedo:

> Refiro-me à faceta esquecida de uma história desumanizada, ou seja, à multidão de indivíduos que anonimamente fazem à história vivendo em seus cotidianos diferenciados social e culturalmente, relações de amizade e de conflito e construindo num processo de tensões, embates e acomodações os próprios resultados históricos

[22] EISENBERG, P. In: AZEVEDO, C. M. M. de. *Onda negra, medo branco.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 12.
[23] Ibid., pp. 12-13.
[24] O texto faz parte da coletânea *Tradicion, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona: Crítica, 1979, pp. 13-61.

> que nos anos depois serão tomados como ponto de partida pelos pesquisadores de sua época. [25]

É apenas na introdução da obra que a autora faz referência direta àquele artigo de Thompson. Entretanto a noção permanece, permeia a análise que busca em primeiro lugar demonstrar os discursos e os debates ao longo do século XIX, a respeito da abolição da escravatura no Brasil; Azevedo divide esses discursos em três propostas: incorporação do negro no mercado de trabalho livre, a introdução de imigrantes para compor o mercado de trabalho livre e, por fim, a conversão do negro em cidadão e trabalhador livre. Em segundo lugar, a autora busca demonstrar como a proposta "imigrantista" foi vitoriosa.

Quando a autora opõe os discursos da elite sobre a constituição da mão de obra livre no Brasil, percebe que os reformistas "*propunham a repressão pura e simples para obrigar a população a trabalhar*" [26]. Enquanto, por exemplo, o visconde de Beaurepaire-Rohan pouco importava a raça, a etnia, etc. todos os homens aspiram ser proprietários, a questão então era oferecer aos negros, brancos, pardos ou a qualquer outro a possibilidade (ainda que ilusória) de se tornarem proprietários por meio do trabalho assalariado e treiná-los por meio de uma educação moralizadora - recusando o recurso da repressão física [27]. Para explicar a perspectiva de Beaurepaire-Rohan, a autora aponta as análises de Thompson a respeito do processo histórico de disciplinarização do trabalhador à produção industrial:

> O processo histórico da transformação do tempo natural em tempo burguês é o tema de E. P. Thompson em "Tiempo, Disciplina de Trabajo y Capitalismo Industrial", in Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase, Barcelona. E. Critica, 1979. Parece-me que no Brasil, naquele período, as populações livres e pobres viviam ainda regidas pelo tempo natural; sua submissão ao tempo burguês, isto é, o tempo produtivo em termos de lucro capitalista, só seria possível na medida de sua internalização de uma disciplina de trabalho, justamente o que Beaurepaire-Rohan tinha em mente. [28]

De outro modo, ao tratar os discursos dos chefes de polícia da cidade de São Paulo na década de 1870, a autora percebe uma constante denuncia por parte deles da

---

[25] AZEVEDO, C. M. M. de. *O negro livre no imaginário das elites*: racismo, imigrantismo e abolicionismo em São Paulo. Campinas, 1985, p. 11. (Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da UNICAMP. Orientador: Peter Louis Eisenberg).
[26] Ibid., p. 53.
[27] Cf.: Ibid., p. 53-54.
[28] Ibid., p. 81.

"pena de galés". Essa pena perpétua substituiu a pena de morte durante o "processo" de abolição e consistia em trabalhos públicos forçados, inclusive no comércio, com os escravos agrilhoados. Por estranho que parece, essa pena atraia os escravos, muitos cometiam crimes ou mesmo assumiam crimes que não cometeram para receber a pena. Desta forma, ainda permanecendo em condições materiais deploráveis, tinham "*a possibilidade de comunicar-se com os não condenados numa posição paradoxalmente privilegiada, bem como a possibilidade de escapar à disciplina e ao isolamento das fazendas*" [29]. Privilegiada, pois os escravos causavam desconforto aos "homens livres" com suas ruidosas correntes, hábitos imorais, etc.

Isto suscitou uma crescente cobrança dos delegados e chefes de polícia para a substituição da "pena de galés", por uma de isolamento, que separasse os indivíduos de acordo com os crimes cometidos, obrigando todos a um trabalho moralizador, etc. Daí, Azevedo recorre a Foucault para compreender a caráter desde discurso, como uma "'*supressão do espetáculo punitivo' e estabelecimento de uma nova 'economia do poder de castigar', com maior eficácia e constância no controle dos seus efeitos*" [30]. Ora, é exatamente essa a preocupação de Foucault em *Vigiar e Punir*: perceber como no fim do século XVIII o projeto de punição por meio das técnicas de coerção e correção dos indivíduos se impõe em relação aos projetos do velho direito monárquico ou da requalificação dos indivíduos como sujeitos de direito por meio de sinais [31].

Outra obra que tem por tema a escravidão ou, mais precisamente, o *processo histórico* de abolição da escravidão na Corte, percebido por meio das lutas concretas em torno das visões de liberdade e de cativeiro; é a tese de doutorado de Sidney Chalhoub apresentada ao Departamento de História da Unicamp em 1989, sob orientação de Robert Wayne Andrew Slenes, denominada *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*.

Nesta obra não existe referência a Foucault, mas as reflexões de Thompson estão no núcleo da preocupação de Chalhoub. Segundo o autor, sua intenção era propor

[29] Ibid., p. 326.
[30] Ibid., p. 327.
[31] FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 107-108.

"uma teoria explicativa das mudanças históricas" [32], para isto utiliza explicitamente a ideia de "processo histórico" exposta em a *Miséria da Teoria* [33], a saber: processo limitado e pressionado, mas com desfecho indeterminado devido às lutas (de classe), aos embates que irão constituir a "genética" deste processo e dar forma ao próximo e sempre efêmero momento histórico - já que é em si mesmo um processo e não um momento ou um estado.

Essa apropriação de Thompson compõe outras duas intenções correlatas do autor, a saber: Criticar a historiografia do "escravo-coisa" e explicar o conteúdo encontrado nas fontes. Isto é, o autor procura substituir a explicação "estrutural e linear" pela explicação das lutas, ou melhor, "entram em cena" Genuíno, Adão Africano, Tomé, Bonifácio, Francelina, Maria de São Pedro entre outros homens e mulheres que tinham suas próprias visões de liberdade e lutaram por estas, ainda que limitados e pressionados pelas condições históricas. Esses homens e mulheres estão presentes nas fontes do autor e o "obrigaram a contar a sua história" [34].

A questão das fontes parece importante, pois, por exemplo, nos estudos sobre a classe operária o recurso cada vez maior as fontes, legitimou o questionamento das explicações "estruturais" [35]. Da mesma forma, esses "outros personagens" descritos nas fontes, para Chalhoub não podiam ser explicados pelas modelos interpretativos de uma "historiografia estrutural". Esse outro "olhar" do historiador, permeado também pelas reflexões de Thompson, compõe outra "prática historiográfica" que tem como autodefinição "resgatar" os sujeitos presentes nas fontes, até então apenas "deduzidos filosoficamente" por alguns intelectuais brasileiros [36].

Assim, o autor procura questionar as interpretações oriundas do "segundo momento", principalmente de Fernando H. Cardoso e Jacob Gorender, que representam os escravos como um ser determinado pelas condições históricas e, portanto, sem consciência ou capacidade de resistir à dominação, a não ser por atos extremados de desespero ou pelo crime. Chalhoub quer demonstrar a resistência sutil, os deslocamentos que os escravos produziram cotidianamente nas malhas do poder. Vejamos um exemplo extremo - e mesmo

---

[32] CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. Campinas, 1989, p. 10 (Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da UNICAMP. Orientador: Robert Wayne Andrew Slenes).
[33] Cf.: Ibid., p. 12, 27.
[34] Ibid., 14.
[35] Cf.: BATALHA, C. In: FREITAS, Marcos Cezar (org.). op. cit., pp. 150-152.
[36] Cf.: CHALHOUB, S. op. cit., 397.

cômico - desse antagonismo de interpretações: em Pernambuco os escravos eram assassinados por inimigos de seu senhor como forma de vingança, em uma dada ocasião, um escravo acompanhando um viajante francês não quis se aproximar de um povoado, pois seus moradores estavam em conflito com seu senhor. Quando questionado por sua atitude, o escravo deu a entender que não podia ser morto para não desonrar seu senhor. Neste caso, para Gorender era uma prova de que a cultura dominante foi interiorizada pelos cativos, para Chalhoub era uma estratégia viável (dentro das condições estabelecidas) do escravo para sobreviver [37].

Estudos sobre o escravismo, que adotam Foucault e/ou Thompson como referencial teórico, não são exclusividade da pós-graduação da Unicamp. Como já mencionamos, Silvia H. Lara em sua tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da USP em 1986, sob orientação de Fernando Novais; pensa o "castigo exemplar" a partir das reflexões foucaultianas presentes em *Vigiar e Punir*, isto é, seu caráter pedagógico-disciplinar [38]. Thompson [39] aparece para questionar a noção de hegemonia, isto é, para a autora as práticas, a cultura, a ideologia, etc. dominante não é capaz de determinar todos os indivíduos de forma uniforme. Existe uma hegemonia cultural, mas cada classe ou grupo de indivíduos faz uma "leitura" particular que é ao mesmo tempo de incorporação e resistência [40]. Para Azevedo, Chalhoub e Lara, a alforria e, em última análise, a própria abolição é entendida como uma concessão/conquista, é resultado de um confronto de forças.

Essas obras se destacaram no debate com a historiografia anterior, mas muitas outras acompanharam suas premissas, inclusive utilizando de formas semelhantes as reflexões de Thompson e/ou Foucault [41]. Portanto, é possível afirma que a apropriação das respectivas noções de "agência humana" e "relações de poder" [42], por uma parcela dos

---

[37] Cf.: Ibid., pp. 48-51, 395-398.

[38] Cf.: LARA, S. H. *Campos da violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 91.

[39] Suas referências são a obra *Miséria da Teoria* e o texto *La sociedad inglesa del siglo XVIII: Lucha de clases sin clases?* In: *Tradicion, revuelta y consciencia de clase.*

[40] Cf.: LARA, S. H. op. cit., 44.

[41] Outros dois exemplos são BARREIRO, José Carlos. *O cotidiano e o discurso dos viajantes*: criminalidade, ideologia e luta social no Brasil do século XIX. São Paulo, 1988. (Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da USP. Orientador: Arnaldo Daraya Contier) e LAMOUNIER, Maria Lúcia. *Formas da transição da escravidão ao trabalho livre*: A Lei de locação de serviços de 1879. Campinas, 1986. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da UNICAMP. Orientador: Michael McDonald Hall).

[42] Outra questão controversa é o emprego simultâneo das reflexões de Thompson e Foucault, já que derivam de matrizes interpretativas antagônicas, discutimos isso em: RAMOS, Igor G. Sujeito e explicação histórica: antagonismos entre Thompson e Foucault. In: *Anais do III Congresso Internacional UFES/Université Paris-*

historiadores brasileiros nos anos 80 foi um dos fatores seminais (de forma alguma o único) para as divergências interpretativas entre os pesquisadores da escravidão. Uma análise historiográfica mais detalhada desses debates é necessária, mas acreditamos que essa não deve se preocupar em eleger a vertente interpretativa correta, mas perceber as contribuições de cada uma para o conhecimento histórico e explicitar o conflito inerente ao próprio campo de produção histórica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALGRANTI, L. M. *O feitor ausente: um estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro 1808-1821*. São Paulo, 1983. (Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da USP. Orientador: Fernando Antônio Novais)

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *O negro livre no imaginário das elites*: racismo, imigrantismo e abolicionismo em São Paulo. Campinas, 1985. (Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da UNICAMP. Orientador: Peter Louis Eisenberg)

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. Campinas, 1989. (Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da UNICAMP. Orientador: Robert Wayne Andrew Slenes)

DIEHL, Astor Antônio. *A cultura historiográfica nos anos 80*. 2. ed. (revista e ampliada), Passo Fundo: UPF, 2004.

FIGUEIREDO, José Ricardo. *Modos de ver a produção no Brasil*. São Paulo: Educ, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão.* 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MORAES, José Geraldo Vinci de; REGO, José Márcio (org.). *Conversas com historiadores brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2002.

FREITAS, Marcos Cezar (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2003, pp. 103-108.

Est/Universidade do Minho. Vitória: UFES, 2011. Disponível em: http://www.ufes.br/ppghis/congresso/index.html (prelu).

SOUZA, Laura de Mello e. O escravismo brasileiro nas redes do poder. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, pp. 133-152.

THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

_____. *Tradición, revuelta y consciência de clase*: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. 3. ed. Barcelona: Crítica, 1989.

O ROCK N‘ ROLL TRÁGICO DE RAUL SEIXAS: UM DIÁLOGO COM O ZARATUSTRA DE NIETZSCHE

Jeferson Santana Brandão[1]

RESUMO: Seguindo a concepção trágica de Heráclito de Éfeso (Grego do século V A.C.), onde de uma incessante guerra de opostos faz surgir o movimento, o devir, Raul Seixas é aqui entendido como um músico trágico. A partir daí, podemos traçar um paralelo entre a obra do compositor brasileiro, e a tragédia de Nietzsche na obra “Assim Falou Zaratustra”. O paralelo, no entanto, reconhece as diferenças entre os personagens, sendo que no Raul Seixas, por sua musicalidade, uso de misturas rítmicas, sobretudo o Rock com Baião, e seus recursos “populares” na hora de falar de filosofia e sociedade, nos colocam diante do que chamamos de “Tragédia Tropical”. Raul Seixas, tragicamente, faz de sua obra um constante renovar-se, permitindo o desenvolvimento de um conjunto de mudanças até mesmo no interior de um único disco. Assim, com sua auto identificação com uma “Metamorfose Ambulante”, o músico se aproxima do pensamento trágico de Heráclito. Este pensador também exerceu enorme influência na filosofia de Nietzsche. São os textos de “Assim Falou Zaratustra”, e as músicas de Raul Seixas, que nos proporcionam esse diálogo. Intertextos produzidos pelo grupo vinculado à Rádio UEL FM “Estação Raul” (do qual faço parte), com músicas de Raul Seixas, e ideias da filosofia trágica, também promovem o diálogo proposto e apresentado neste trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Raul Seixas, Zaratustra, Trágico.

Para falar de um Rock n’ Roll trágico na música de Raul Seixas, é preciso obviamente, levar em consideração a importância da música, de uma maneira geral, para tal concepção. A musica é tratada nesta pesquisa como um elemento inseparável da letra, sendo ela também em sua estrutura e melodia responsável em grande parte pela difusão de determinada ideia sugerida pela parte textual da música. Nietzsche em “O Nascimento da Tragédia” diz:

> [...] somente a partir do espírito da música é que compreendemos a alegria pelo aniquilamento do indivíduo. Pois só nos exemplos individuais de tal aniquilamento é que fica claro para nós o eterno

[1] Mestrando do PPGHS/UEL - Bolsista CAPES

> fenômeno da arte dionisíaca, a qual leva à expressão a vontade em sua onipotência [...][2]

Assim o pensamento abismal dionisíaco, longe de representar a adesão ao pessimismo e a tristeza, diante dos sofrimentos da existência, com o espírito da música, traz ao contrário a alegria, manifesta na vontade, e passível de ser observada em exemplos individuais. Segundo Roberto Machado:

> Radicalizando 'O nascimento da tragédia', para o qual a finalidade da tragédia, ao exibir os sofrimentos do herói, é produzir alegria, Nietzsche, ao mesmo tempo filósofo do sofrimento e da alegria, no momento em que se sente o primeiro filósofo trágico, pretende mostrar com a trajetória de Zaratustra pensada como uma tragédia, que, apesar de todo sofrimento, a afirmação do eterno retorno torna o herói trágico fundamentalmente alegre [...][3]

Nesse espaço entre o sofrimento e a alegria, localizamos também elementos da obra musical de Raul, possibilitando assim um ponto de vista trágico da mesma. No Programa "Minha Viola" da coluna Estação Raul, veiculada pela rádio UEL FM no dia 18/11/2010, se propõe um paralelo entre a cultura sertaneja brasileira e a cultura trágica grega. Na música a tradução de um povo "pequeno" que "sabia que a maior alegria nascia na dor de cada dia...". Essa gente que ri em meio as dores e alegrias do dia a dia exprime com sua luta o espírito de uma vida trágica:

Minha Viola
Eu tenho uma viola,
que canta assim
Minha dor ela consola...
Quando eu saí do meu sertão.
Não tinha nada de meu.
A não ser esta viola
Que foi meu pai quem me deu.
E pelo mundo eu vou andando.
Subo monte, desço serra.
Minha viola vou tocando,
relembrando a minha terra.
E quando a tarde vai morrendo,
vou pegando minha viola.
Se estou triste e sofrendo,
ela é quem me consola.

[2] NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pg 101.

[3] MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, pg. 29

Cada nota é um gemido.
Cada gemido é uma saudade.
De saudade estou perdido,
viola, nessa eterna "solidade".
De saudade estou perdido,
viola, nessa eterna "solidade".
E nesse sertão dos meus amores,
quando me ponho a tocar.
Emudecem seus cantores
para nos ouvir cantar.
Canta a minha alegria,
canta para eu não chorar.
Entrarei no céu contigo,
quando minha hora chegar.[4]

É a sabedoria trágica, que transforma dores em alegria, sendo a "viola" a expressão da musica, veículo último da manifestação da alegria. Raul Seixas via na musica um veículo de difusão da filosofia, e Nietzsche via na música o próprio caminho de iniciação à filosofia "pode-se dizer que a musica constitui aos olhos de Nietzsche, uma tripla aprendizagem, tripla iniciação: iniciação à felicidade, iniciação à vida, iniciação à filosofia.[...]"[5]

Neste percurso trágico, Raul Seixas, com seus anseios de ser um "Rock Star", e depois seu movimento em busca da "Sociedade Alternativa", se dirige aos homens de sua sociedade. Zaratustra faz um percurso semelhante ao sair de seu isolamento no início te sua trajetória. Mas ambos precisaram abandonar a procura pelos homens, ainda presos aos cadáveres de deuses há muito tempo mortos. "[...] Segui vossos caminhos! E deixai o povo e os povos seguirem os seus! – caminhos escuros, na verdade, onde nem uma só esperança lança mais um efêmero clarão!"[6] Na nova perspectiva, entra em cena a singularidade de nosso personagem. O "eu" passa a ser mais importante que o nós:

> E, então, aconteceu também – e, em verdade, pela primeira vez! – que a sua palavra glorificou o *egoísmo,* o sadio, saudável egoísmo, que brota da alma poderosa [...]
> Que alguém seja servil ante os deuses e os divinos pontapés ou diante dos homens e das estúpidas opiniões humanas: toda a sorte de servilismo despreza esse bem-aventurado egoísmo!
> [...]

[4] Abre-te Sésamo – 1980
[5] ROSSET, Clement, **Alegria Força Maior**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pg. 47.
[6] NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, pg. 250.

> Mas agora, para todos eles, chega o dia, a metamorfose, o gládio da justiça, o grande meio-dia, muitas coisas, então, serão reveladas!
> E quem proclama o eu bom e santo, esse, na verdade, também proclama aquilo que, profeta, já sabia: ”Vede, vem aí, está próximo o grande meio-dia!”[7]

O tema do egoísmo, também foi explorado na Estação Raul do dia 20/01/2011, a sombra do pensador anarquista Max Stirner, foi questionado o valor universal das causas exteriores a nós. Marca-se nessa ideia a necessidade de uma causa “em si mesmo”, para que se chegue à satisfação de si. O egoísmo “bom”, também foi tema recorrente do Raul, que como Zaratustra, via nele uma maior sinceridade consigo próprio. Zaratustra anuncia a metamorfose em direção de si. Manifestação do sentimento egoísta, que promove a alegria nos espíritos livres. Um sentimento nobre e livre de quaisquer preconceitos semelhantes ao dos adeptos de verdades universalistas:

Eu sou Egoísta
Se você acha que tem pouca sorte
Se lhe preocupa a doença ou a morte
Se você sente receio do inferno
Do fogo eterno, de Deus, do mal

Eu sou estrela no abismo do espaço
O que eu quero é o que eu penso e o que eu faço
Onde eu tô não há bicho-papão
Eu vou sempre avante no nada infinito
Flamejando meu rock, o meu grito
Minha espada é a guitarra na mão

Se o que você quer em sua vida é só paz
Muitas doçuras, seu nome em cartaz
E fica arretado se o açúcar demora
E você chora, cê reza, cê pede... implora...

Enquanto eu provo sempre o vinagre e o vinho
Eu quero é ter tentação no caminho
Pois o homem é o exercício que faz
Eu sei... sei que o mais puro gosto do mel
É apenas defeito do fel
E que a guerra é produto da paz

O que eu como a prato pleno
Bem pode ser o seu veneno

[7] Idem, pg. 227 e 228.

Mas como vai você saber... sem provar?

Se você acha o que eu digo fascista
Mista, simplista ou anti-socialista
Eu admito, você tá na pista
Eu sou ista, eu sou ego / Eu sou ista, eu sou ego
Eu sou egoísta, eu sou, Eu sou egoísta, eu sou,
Por que não...[8]

Importa agora a procura pelo "eu", tendo o egoísmo como um canal nessa procura. O espírito, livre dos medos do Inferno, de Deus, do Mal, segue sua vontade, provando os sabores e colocando-se diante das "tentações do caminho". Na introdução do livro "Alegria força Maior" Clement Rosset, fala do homem alegre em sua condição, independente do motivo de sua alegria, que embora possa ser localizado e específico, é apenas mais um elemento da mesma:

> [...] Certamente, o homem alegre alegra-se com isso ou com aquilo em particular; mas ao interroga-lo mais, descobre-se rapidamente que alegra-se, também, com outro isso ou com aquilo, e ainda com essa e aquela outra coisa, e assim por diante ao infinito. Seu regozijo não é particular, mas geral: ele fica "alegre com todas as alegrias" [...].[9]

Ao ouvir "Eu sou Egoísta" observa-se que até no "nada infinito" nosso herói trágico segue armado com sua guitarra "sempre avante" com grito alegre de seu Rock n' Roll. O Raul defendeu durante a sua careira musical, o princípio da singularidade ("cada um de nós é um universo" – Meu amigo Pedro, 1978), através da ideia do egoísmo. Desta maneira se opunha aos princípios dos direitos universais do ser humano, defendendo a "sociedade alternativa": "A lei do forte, essa é a nossa lei e alegria do mundo", diz o Raul em Sociedade Alternativa de 1974, ainda se dirigindo aos homens do mercado. Acerca do fanatismo dos adeptos da universalização Clement Rosset observa que esse discurso vem sendo

> [...] há dois séculos apresentado como eminentemente liberal e progressista, segundo o qual os homens são "semelhantes" uns aos outros. Nada mais desagradável, com efeito, nem, aliás, mais perigoso para aqueles que são seus aparentes beneficiários, do que

[8] Novo Aeon - 1975
[9] ROSSET, Clement, **Alegria Força Maior**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pg. 7.

> esta confissão de similitude de fraternidade universais: pois, de que esse homem deva ser considerado meu semelhante, segue-se, necessariamente, que ele deva pensar o que eu penso, achar bom o que acho bom; e se ele se recusa, farão om que o saiba à força. Por isso o fato de reconhecer no outro seu semelhante constitui sempre menos um favor do que uma coação e uma violência. Por isso também, qualquer manifestação de humanismo é virtualmente terrorista; como a Declaração dos Direitos do Homem e outros Princípios Imortais. [...].[10]

Assim, Zaratustra e Raul Seixas, abandonam os valores norteadores de toda sociedade, para, a partir de si, criar seus próprios valores. Cada um deve entender de seus venenos e remédios. Todos são diferentes, por isso, somente cada um pode ir arriscando, colocando a prova às coisas, e a partir da própria avaliação, criar seus valores. Começa-se, aqui, a entender um pouco melhor o significado de uma obra "raulzeana", de que só um autor Raul poderia ser o criador, ou em outras palavras, só Raul poderia ser raulseixista.

Há também a recusa pelo "viver em paz", o sabor e a necessidade do açúcar, que promove as "doçuras" negando o amargo. Aqui nos encontramos com a "guerra de opostos", motor do devir de acordo com Heráclito.

Assim a lei de Thelema, base da Sociedade Alternativa de Raul Seixas, tem grandes semelhanças com ideias do Zaratustra. É o querer, a vontade o que liberta o espírito. Os niilistas, com seu pessimismo, seu "tudo é igual", pregam ao contrário a escravidão. Mas se os ventos do livre espírito penetram prisões e espíritos aprisionados, talvez isso justifique a obra de nossos personagens. "[...] louvado seja esse espírito de todos os espíritos livres, a ridente tempestade, que sopra pó nos olhos de todos os pessimistas e ressentidos!"[11]. A lei da vontade desemboca na criação. Assim Raul e Zaratustra seguiram com seu canto trágico, almejando uma superação do homem na árvore do futuro.

> Ó meus irmãos, eu vos consagro e indico com uma nova nobreza: devereis tornar-vos os criadores, os cultivadores e os semeadores do futuro –
> - não, na verdade, uma nobreza que poderíeis comprar como fazem os merceeiros e com o ouro dos merceeiros: pois tem pouco valor tudo o que tem preço.

[10] ROSSET, Clement, **Alegria Força Maior**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pg. 17.
[11] NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, pg. 345.

> Não de onde viestes, seja, doravante a vossa honra, mas para onde ireis! Que a vossa vontade e o vosso pé, que quer ir além de vós mesmos – sejam a nova honra!
> Não, em verdade, que servistes algum príncipe – que importância tem ainda os príncipes! – ou que vos tornastes baluarte do que já está firme, para que fique mais firme.[12]

A espera de Raul é a mesma de Zaratustra, para além dos "Velhos preconceitos morais", alcançar a velocidade da luz. Superando assim o homem. Mas o super-homem jamais poderia ser compreendido pra quem vive ainda sob as nuvens do "Velho Aeon". Nossos atores, miram o futuro, pois consideram-se extemporâneos:

> E na verdade, ó vós, os bons e justos! Muita coisa há em vós que faz rir, e, especialmente, o vosso pavor daquilo que, até aqui, se chamou 'o Diabo'!
> [...]
> Ó vós, os homens mais excelsos que meus olhos já encontraram! É esta a minha dúvida a vosso respeito e o meu rir secreto: adivinho que chamaríeis o meu super-homem – de Diabo![13]

Em 1975, na musica "Rock do Diabo", Raul diz: "... Existem dois diabos, só que um parou na pista, um deles é o do toque, e o outro é aquele do Exorcista. O diabo é o pai do rock. Enquanto o Freud explica, o diabo dá os toques". Pode ser o pai do Rock o Super-homem do Zaratustra? Aquele que ao invés de explicar as coisas apenas "dá os toques" tal como os "demônios" que falavam a consciência dos gregos antigos? O último disco de Raul, de 1989, em parceria com Marcelo Nova, recebeu o nome "Panela do Diabo", porque religiosos diziam que o Raul era o próprio Diabo. Assim a dupla fez uma sátira a isso no título do álbum. É o "Velho Aeon" niilista, que categoriza seus valores, personifica o mal em um personagem temível. Ri Zaratustra. Ri Raul Seixas.

Ao "espírito livre", não basta a figura fixa, absoluta e imóvel de um Deus, que sintetiza o bem. Somente um deus que soubesse dançar, poderia ser adorado por nossos trágicos atores:

> Eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar.
> E, quando vi o meu Diabo, achei-o sério, metódico, profundo, solene: era o espírito de gravidade - a causa pela qual todas as coisas caem.

---

[12] NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, pg. 242.
[13] Idem, pg. 177.

> Não é com a Ira que se mata, mas com o riso. Eia, pois, vamos matar o espírito de gravidade!
> Aprendi a caminhar; desde então, gosto de correr. Aprendi a voar; desde então não preciso que me empurrem, para sair do lugar.
> Agora, estou leve; agora vôo; agora vejo-me debaixo de mim mesmo; agora, um deus dança dentro de mim.[14]

Esse Deus que dança, canta e gira, bailando no ar aparece na primeira faixa do disco "Novo Aeon" que traz na segunda faixa o "Rock do Diabo". Certamente esse diabo solene e metódico do Zaratustra, não é aquele do toque, mas o provavelmente o do filme "O Exorcista" citado na música. Já o Deus dançarino aparece em "Tente Outra Vez":

Tente outra Vez
Veja, Não diga que a canção está perdida
Tenha fé em Deus, tenha fé na vida
Tente outra vez
Beba, Pois a água viva ainda está na fonte
Você tem dois pés pra cruzar a ponte
Nada acabou, não, não
Tente, Levante sua mão sedenta e recomece a andar
Não pense que a cabeça aguenta se você parar
Não, não, não, não, não
Há uma voz que canta
Há uma voz que dança
Há uma voz que gira
Bailando no ar
Queira, Basta ser sincero e desejar profundo
Você será capaz de sacudir o mundo, vai
Tente outra vez
Tente, E não diga que a vitória está perdida
Se é de batalhas que se vive a vida
Tente outra vez[15]

A fé no Deus dançarino aqui é ao mesmo tempo fé na vida, e não na morte. Chega-se aqui ao nobre "querer". A lei da vontade, presente no Zaratustra e no Raul, quando parte de uma sinceridade, é capaz de "sacudir o mundo". Esse mundo segue em sua busca trágica, em meio à dor e ao prazer. Nessa busca numa noite Zaratustra encontra a perfeição. A arte torna-se, no eterno retorno, apolínea e dionisíaca a um só tempo. A noite é também dia, não

[14] NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, pg. 67.
[15] Novo Aeon - 1975

havendo mais diferença entre a meia-noite, e o meio-dia. “Por que ainda é de noite no dia claro dessa noite...”[16]

> [...] O meu mundo acabou de atingir a perfeição, a meia-noite é também meio-dia –
> A dor é também um prazer, a maldição é também uma benção, a noite é também um sol; - ide embora daqui, senão aprendereis: um sábio é também um louco.[17]

Raul procurou “tornar-se o que se é” em sua obra, entre a Lucidez e a Maluquez, sendo louco e sábio a um só tempo: um “Maluco Beleza”. Guerra e paz: “Dia, noite. Se é dia sou dono do mundo e me sinto filho do sol. Se é noite eu me entrego às estrelas em busca de um farol [...][18] . Nuit a deusa egípcia da noite, e do infinito, aparecerá no ultimo disco, que nos acompanhará na busca por Dionísio e o Eterno Retorno” na sequência desta pesquisa:

Nuit
Eu, eu ando de passo leve pra não acordar o dia
Sou da noite a companheira mais fiel qu'ela queria!
Yeah, yeah,yeah, yeah!
Amo a guerra, adoro o fogo
Elemento natural do jogo, senhores:
Jamais me revelarei! Jamais me revelarei!
Eu, eu ando de passo leve pra não acordar o dia
Sou da noite a companheira mais fiel qu'ela queria!
Yeah, yeah,yeah, yeah!
E quão longa é a noite. A noite eterna do tempo
Se comparado ao curto sonho da vida
Chega enfeitando de azul a grande amante dos homens
Guardando do sol, seu beijo incomum... ah!
Seja bom ou o que não presta
Acendo as luzes para nossa festa, senhores:
Eu sou o mistério do sol! Eu sou o mistério do sol!
Eu, eu ando de passo leve pra não acordar o dia
Sou da noite a companheira mais fiel qu'ela queria!
Yeah, yeah,yeah, yeah!
Mas é com o sol que eu divido toda a minha energia
Eu sou a noite do tempo. Ele é o dia da vida
Ele é a luz que não morre quando chego e anoiteço
O sol dos dois horizontes a mais perfeita harmonia...

[16] 1974 – Água viva
[17] NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, pg. 376.
[18] O segredo da luz – 1983

Eu, eu ando de passo leve pra não acordar o dia[19]

É no sol dos dois horizontes, na busca e recusa do amanhecer, que encontramos o trágico paradoxo. A alegria também é entendida aqui como um sentimento paradoxal "[...] persuadido não somente que a alegria consegue acomodar-se com o trágico, mas ainda e sobretudo, que ela consiste apenas neste e por este acordo com ele. [...]"[20]. É portanto, na existência trágica, que a alegria se manifesta em todas as suas contradições. O indivíduo alegre, se mantém sendo uma "Metamorfose Ambulante" pra garantir a manutenção de sua alegria. Uma ideia que só pode ser posta em pratica com certa dose de insanidade:

> A língua corrente diz muito mais a respeito do que geralmente se pensa quando fala de "Alegria Louca" ou declara que alguém esta "louco de alegria". Expressões desse tipo não são apenas imagens; elas devem ser entendidas literalmente. Pois exprimem a verdade mesma: não há alegria senão louca – todo homem alegre é necessariamente a seu modo um desatinado.[21]

Aqui encontramos nosso "maluco beleza", que se alegra como Zaratustra ao falar com o sol "rindo louco de euforia..." No programa "Coração Noturno" da Estação Raul (28/07/2011), é feito uma paralelo entre o início da tragédia de Zaratustra, com a Música do Raul Seixas. O sol, interlocutor de ambos, traz em si também a motivação matinal pela busca pelo ocaso, a inevitável e bela reaparição da noite com sua Lua e estrelas, que trazem em si novamente, num "eterno retorno", a perfeição inevitável do amanhecer.

A alegria de que trata Nietzsche com seu Zaratustra, segundo Clement Rosset "[...] não se distingue de modo algum, da alegria de viver, do simples prazer de existir. [...]"[22]. Como cantou o Raul "eu tô vivo, eu tô vivo, vivo, vivo como a rocha. Eu não pergunto: porque eu já sei que a vida não é uma resposta. Se eu aconteço aqui, se deve ao fato de eu simplesmente ser." Ou em "Rock n' Roll" de 1989: "por aí os sinos dobram, e isso não é tão ruim. Pois se são sinos da morte ainda não bateram para mim..." Na questão da morte, em 1978, a iminência da mesma é tratada com um solene bom humor no tango "Canto para a Minha Morte": "...Vista-se com a sua melhor roupa quando vieres me buscar... eu te detesto e amo morte, morte, morte que talvez seja o segredo dessa vida."

---

[19] A Panela do Diabo – 1989
[20] ROSSET, Clement, **Alegria Força Maior**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, pg. 25.
[21] Idem.
[22] Ibidem, pg. 18.

Podemos encontrar todos esses elementos do trágico, na Opera Rock de Raul Seixas. A música de Raul Seixas, tido como o grande precursor do Rock ‘n Roll nacional, aparece aqui não com guitarras distorcidas e gritos guturais, mas como um modo de vida. Com sua viola, Raul Seixas tragicamente adentra e passa um arado pelos terrenos da filosofia. Se entendermos o Rock n’ Roll em seu sentido original como transgressão, basta apenas uma mente disposta a guerra contra a acomodação das padronizações e universalizações e uma voz disposta a transgredir com seu canto as regras do velho aeon. Aqui o canto de Zaratustra assume sob a regência de Raul Seixas, em uma consonância entre as duas vozes, uma harmonia transgressora e nova. Observamos em meio a esse canto de Espíritos Livres, a alegria imensa e inevitável que emana do Rock n’ Roll Trágico de Raul Seixas.

DISCOGRAFIA “OFICIAL” DE RAUL SEIXAS

1968- Raulzito e os Panteras
1971- Sociedade da Grã-Ordem Kavernista Apresenta Sessão das Dez
1973- Krig-ha, bandolo!
1974- Gita
1975- Novo Aeon
1976- Há Dez Mil Anos Atrás
1977- Raul Rock Seixas
1977- O Dia Em Que a Terra Parou
1978- Mata Virgem
1979- Por Quem os Sinos Dobram
1980- Abre-te Sésamo
1983- Raul Seixas
1984- Metrô Linha 743
1985- Let my sing my Rock n’roll
1987- UAH-BAP-LU-BAP-LAH-BÉIN-BUM!
1988- A Pedra do Gênesis
1989- A Panela do Diabo

Todos Os programas “Estação Raul” Citados com áudio disponível no site da Rádio UEL FM:

http://www.uel.br/uelfm/programa.php?id=177&titulo=Coluna+Esta%E7%E3o+Raul

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALVES, Luciane, **Raul Seixas: e o sonho da Sociedade Alternativa,** São Paulo, 1999.

BOSCATO, Luiz Alberto de Lima, **Vivendo a Sociedade Alternativa: Raul Seixas no panorama da contracultura jovem –** São Paulo, (Tese de Doutorado) São Paulo, Usp, 2006.

BAUMER, A. Franklin. **O Pensamento Europeu Moderno.** Trad. Alberty, Maria Manuela. Lisboa, Edições 70, 1990.

BRANDÃO, Jeferson Santana, **Raul Seixas: As Metamorfoses nas Idéias do Curinga da Música Brasileira** – Londrina, (Monografia de Especialização), UEL, 2009.

CHARTIER, R. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa:Difel, 1995

GIANNATTASIO, Gabriel, Artigo: **Malditos: Capítulos Da História No Campo Da História Das Idéias,** acesso disponível no dia 12/06/2009 em: http://www2.uel.br/grupo-pesquisa/nero/arqtxt/NEROGabriel-Malditos.pdf, 1999

JENKINS, Keith. **A História Repensada,** São Paulo; Contexto, 2001.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROSSET, Clement, **Alegria Força Maior.** Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

SEIXAS, Raul, **O Baú do Raul Revirado,** (Org. Ap. Silvio Essinger), Rio de Janeiro, Ediouro, 2005.

NOTAS SOBRE "L'ABSENT DE L'HISTOIRE": ALTERIDADE E ESCRITA DA HISTÓRIA

João Rodolfo Munhoz Ohara[1]

RESUMO: Para Michel de Certeau, a escrita da história se dá por uma série de práticas condicionadas por um lugar social de produção. Em sua crítica ao fazer historiográfico de seu tempo, Certeau aponta para os procedimentos pelos quais o historiador produz seu objeto e, ao mesmo tempo, oculta e exclui a alteridade de que trata. Em L'absent de l'histoire, um texto relativamente curto, Certeau reflete brevemente sobre esse caráter heterológico da história e sobre os vestígios (traces) que esse Outro inevitavelmente deixa no resultado final da operação historiográfica – o texto (l'écrit). Mais além, pensamos na articulação de tal proposta à concepção de saber contingencial em Michel Foucault, a partir da qual, mais do que negar a possibilidade de saber, estabelece-se um saber tão possível quanto consciente de sua efemeridade – em resposta crítica ao modelo de pensamento segundo o qual as mudanças epistemológicas se dão apenas como visões parciais de uma unidade perfeita e oculta, opta-se pela concepção da singularidade discursiva, a partir da qual não se pode mais pensar em uma totalidade exterior cujo objetivo último do saber seria desvendar. Eis que pensar a historiografia por este viés significa renunciar à idéia de uma História absoluta, cujo acúmulo de estudos ao longo do tempo seria capaz de abarcar cada vez mais completamente; significa também renunciar à pretensão pouco produtiva de alcançar a verdadeira Liberdade, a verdadeira Democracia ou o verdadeiro Bem-Estar, haja vista a contingência e a singularidade de diferentes discursos que se processam sob o mesmo léxico em diferentes sociedades e em diferentes épocas. O objetivo de nosso trabalho é explorar essa articulação a fim de pensar a possibilidade e as conseqüências de uma possível resposta a tal crítica no âmbito da historiografia, considerando também as implicações políticas e epistemológicas de um saber que renuncie a categorias tão preciosas à modernidade, como a universalidade, totalidade e progresso. Menos do que um fim, nossa proposta busca pensar uma concepção outra da historiografia, frente aos problemas epistemológicos contemporâneos em nosso campo.

PALAVRAS-CHAVE: História da Historiografia; Teoria da História; Michel de Certeau.

L'absent de l'Histoire é um texto bastante particular de Michel de Certeau. Publicado em 1973 como conclusão de uma coletânea de artigos homônima[2], o texto em certa medida prefigura a crítica Certeauniana que viria a ser aprofundada em L'écriture de

---

[1] Mestrando do PPGHS/UEL.

[2] GIARD, L. Un chemin non tracé. In: CERTEAU, M. Histoire et Psychanalyse entre science et fiction. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2002, p. 49.

l'Histoire, de 1975. De tamanho bastante reduzido, *L'absent* retoma os pontos comuns dos textos que o precediam na coletânea original[3] e coloca em questão as condições de possibilidade do discurso historiográfico moderno[4] enquanto um discurso que "[...] implica uma relação com *um Outro* que é *ausente*, mas um ausente particular, um que 'já *passou*' [...]"[5]. Ele então pergunta: "Qual é então o estatuto desse discurso que se constitue falando de seu outro? Como funciona essa *heterologia* que é a história, logos do Outro?"[6] Seguindo, então, a trilha dessas duas perguntas, Certeau mostra a construção da historiografia segundo o que já aqui ele chama de *operações*, mesmo sem dar à palavra a dimensão conceitual construída mais tarde, em *L'écriture de l'Histoire*.

A escolha desse texto se deu por pensarmos ser um momento fundamental para compreender a obra certeauniana dedicada à teoria da história. Em parte, a coleção da qual esse texto é/era a conclusão pode ser considerada como um dos primeiros esforços de Certeau em direção a um trabalho mais teórico – no sentido de se debruçar sobre as condições de produção do conhecimento histórico. Destacamos ainda a publicação em 1974, um ano depois da publicação original de *L'absent*, de *La culture au pluriel*, também uma coletânea, cujo foco era a crítica a uma concepção de cultura pouco atenta às dimensões mais capilares da vivência cultural – e, portanto, também política. A concepção de cultura de Certeau é marcante em sua concepção de história; para Certeau, a história só se efetua no nível da prática – a prática da pesquisa e a prática da escrita – e, assim, está sempre submetida às relações de força de um campo que lhe é anterior e exterior. Da mesma maneira, o saber histórico só se coloca em relação a algo que também é exterior ao próprio saber e à sua prática; em *L'écriture* Certeau diz "[...] Das 'citações', das referências, das notas e de todo o aparelho de remetimentos permanentes a uma linguagem primeira (que Michelet chama de 'crônica'), [a história] se estabelece como *saber do Outro*."[7] Eis que tanto na dimensão social quanto na dimensão epistemológica, a historiografia, para ele, sustenta seu discurso somente em relação a um Outro cujo aparecimento no texto é sempre controlado.

---

[3] Para este trabalho usamos a republicação do texto na coletânea *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction*, publicada originalmente em 1987 e reeditada em 2002 com a adição do prefácio "Un chemin non tracé" de Luce Giard. As citações foram traduzidas livremente.

[4] CERTEAU, M. L'absent de l'Histoire. In: _____. Histoire et Psychanalyse entre science et fiction. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2002, p. 211.

[5] Ibid., p. 210-211.

[6] Ibid., p. 211.

[7] CERTEAU, M. L'Écriture de l'Histoire. Paris: Gallimard, 1975, p. 130.

Eis que ao ler essa conclusão republicada fora de seu contexto original, convém levantar um ponto interessante que podemos observar nas obras posteriores de Certeau – mais especificamente a crítica a uma concepção de história ao mesmo tempo descarnada (por não considerar suas condições de emergência) e folclorista (por caracterizar o Outro de maneira sempre exótica e buscar nesse "Outro que passou" as relíquias de nossa sociedade). Convém também pensar a articulação deste momento em sua historicidade em relação aos seus desenvolvimentos posteriores e também em seus diálogos. Optamos aqui particularmente pelo diálogo com Michel Foucault e os comentários de Paul Veyne sobre Foucault. Neste sentido, deixamos evidente que essa é apenas uma das várias leituras possíveis da obra de Certeau, e que nossas escolhas são necessariamente arbitrárias, por mais argumentos que se possa usar para justifica-las – lembrando que esse tipo de percepção é parte das sugestões de Certeau para avançar rumo a uma historiografia mais capaz de trabalhar a diferença.[8] Sem perder muito tempo discutindo pormenores desse diálogo, o que nos importa aqui é pensar o saber historiográfico contemporâneo como uma singularidade[9], com suas regras e seu jogo sempre parcial e contingencial, e instrumentalizar o próprio conceito de *singularidade* como referência para o trabalho da pesquisa histórica. As consequências disso ficam evidentes: pensar o passado como uma alteridade singular significa abrir mão de uma teleologia explícita (no sentido causal) ou implícita (como divinação às avessas), tomando a diferença como ferramenta para entender tanto a si mesmo quanto ao outro (algo aproximado do que Foucault chamaria de *ontologia do presente*[10]). Significa também abrir mão de uma concepção de verdade enquanto uma totalidade a ser desvelada pela soma das verdades parciais construídas ao longo do tempo[11]; parte-se então do conceito de discurso em Foucault, a partir do qual se entende que mais do que verdades parciais, cada sociedade produziu em seu tempo discursos sobre um núcleo mais ou menos empírico cuja verdade é total em si mesma mas incapaz de abarcar e compreender aquele núcleo empírico que pretende representar.[12] Articulada ao pensamento de Certeau, tal concepção de história nos permite analisar as ferramentas da

---

8 Cf. CARRARD, P. History as a Kind of Writing: Michel de Certeau and the poetics of historiography. In: *The South Atlantic Quarterly.* Durham, v. 100, n. 2, 2001, p. 465-482.

9 Cf. VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

10 Cf. CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

11 Cf. VEYNE, P. op. cit.

12 Cf. a polêmica em torno da loucura e as respostas de Foucault à questão; FOUCAULT, M. *A Problematização do Sujeito*: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Ditos & Escritos v. 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

historiografia como mecanismos cuja função é absorver a alteridade do passado, tornando-a pensável e inteligível[13].

Voltando ao texto de *L'absent*, Certeau lembra que a historiografia coloca como o dado fundador de seu saber o corte a partir do qual uma sociedade se define como diferente de seu passado – a partir de então seu Outro. Assim, o papel social da história seria investigar essas "[...] regiões exteriores à circunscrição do presente [...]"[14], levar ordem a essa região inexplorada e desconhecida, e "[...] trazer o outro ao campo de uma compreensão presente, e por consequência eliminar a alteridade que parecia ser o postulado da empreitada. [...]"[15]. Como sabemos, em L'écriture de l'Histoire, essa idéia será desenvolvida no sentido de conceber a história como uma espécie de túmulo no qual uma sociedade honra e enterra aquilo que passou.

Mas após definir seu lugar de trabalho, o historiador ainda

> [...] tria, corta, reclassifica e desloca os documentos segundo as regras relativas às operações e aos códigos de leitura. […] Os significantes dispersos na cultura e qualificados por ela como "antigos" são deslocados segundo as pertinências, dispostos segundo uma ordem, transformados em objetos tratáveis. […][16]

Essa passagem é bastante significativa porque denuncia a dimensão prática do ofício historiográfico; aquilo que faz o historiador, a história, não é o passado em si, mas o produto de uma série de operações, uma encenação bastante particular. Tal encenação "[...] joga com a *verossimilhança do Outro* [...]"[17], marcando a alteridade com "[...] o uso sistemático de datas, de nomes, de citações [...]"[18], recursos necessariamente litérarios, enquanto, ao mesmo tempo, reduz racionalmente essa alteridade ao desmembrá-la e rearranjá-la segundo uma lógica que lhe era alheia. Perceber o papel do historiador na produção do texto histórico tem importância fundamental para pensar a história frente às críticas do que se convencionou chamar de pós-modernidade. Adiantamos aqui que o próprio Certeau não descrê na possibilidade de saber da história, e constrói uma definição

---

13 CERTEAU, M. L'absent de l'Histoire. In: _____. Histoire et Psychanalyse entre science et fiction. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2002, 212.

14 Ibid., p. 211.

15 Ibid., p. 211-212.

16 Ibid., p. 212.

17 Ibid., p. 213.

18 Ibid., p. 213.

bastante particular de "ciência", sobre a qual fundamenta sua perspectiva acerca do conhecimento histórico.

Ora, essa verossimilhança com a qual joga o historiador não é gratuita. Certeau aponta, então, para o que chama de *contrato* segundo o qual "[...] um público que quer um exótico, mas certificado e garantido pelas competências [...]"[19] procura na história essa encenação garantida por um aparato nada ingênuo de legitimação. Convém reforçar que a denúncia do caráter literário da história em Certeau não aponta para a descrença no saber histórico, mas sim para o que Fernando Novais[20] chama de permanências de um traço original da história: a capacidade de narrar sistematicamente a memória social.[21] Neste sentido, e conforme o próprio Certeau colocará mais adiante, o discurso historiográfico apresenta essa tensão pela qual deve usar de artifícios literários para narrar o produto de uma pesquisa necessariamente ligada a um método particular[22]: "[...] O texto historiográfico combina então a racionalidade da explicação e a narrativa literária que fala do Outro [...]"[23]

Eis que esse discurso, esse lugar de contato entre o Mesmo e o Outro se coloca, enfim, a serviço de um poder. A narrativa historiográfica, nesse sentido, "[...] é uma narrativa que o poder então articula, segundo uma ordem estabelecida, as zonas marginais que escapam às normas explicativas de uma sociedade [...]"[24]. Assim, a alteridade já desarmada pela racionalidade técnica se vê instrumentalizada de acordo com as posições do historiador. Retomemos aqui a constatação de que toda escolha é necessariamente arbitrária: embora, como disse uma vez Marc Bloch, o historiador esteja sempre submetido às suas fontes, é esse mesmo historiador quem exerce sobre essas fontes um poder. Na tensão entre aquilo que diz a fonte e aquilo que o historiador faz com que ela diga por uma série de cortes e deslocamentos, a análise do objeto encontra, por um lado, um imperativo ético[25], e, por outro, a possibilidade (ou a impossibilidade) de que outras fontes a

---

19 Ibid., p. 213.

20 NOVAIS, F. (org.) Nova História em perspectiva. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 20-23.

21 Na proposta de Novais, essa percepção toma outros rumos que não o de Certeau, portanto não entraremos no mérito do que Novais chamou de "história geral da historiografia".

22 Convém dizer aqui também que por "método particular" não entendemos algo como um "método único", mas sim no sentido mesmo do próprio tratamento das fontes, às quais o historiador coloca suas perguntas.

23 CERTEAU, M. L'absent de l'Histoire. In: _____. Histoire et Psychanalyse entre science et fiction. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2002, 214.

24 Ibid., p. 214-215.

25 Basta aqui lembrar das querelas em torno do que se chamou de "revisionismo" em torno da Shoah na historiografia contemporânea.

contradigam. Ainda assim, é nesse processo de assimilação da alteridade que a historiografia impõe ao "passado", essa massa desordenada de materiais criada pelo corte fundador, uma racionalidade sempre "presente" - e, portanto, sempre sujeita ao que Certeau viria a chamar, em 1975, de lugar social de produção.

A seguir, Certeau retoma o romance Robinson Crusoé para refletir sobre o caráter desconcertante do encontro com o Outro. A obra serve de metáfora a duas idéias que nos parecem centrais: a constituição de duas esferas distintas (a racionalidade e a ficção) e os vestígios deixados pelo Outro. Para tanto, ele narra a desestabilização da racionalidade técnica criada por Robinson em sua ilha a partir de quando ele encontra passos marcados na areia da praia. A uma sequência de pesadelos e de desordem, segue-se que o Outro é finalmente tomado e escravizado. Como Certeau coloca,

> Essa estranha divisão da técnica e do pesadelo parece já desenhar os lugares que ocuparão respectivamente, no século XIX, a ciência econômica e a interpretação dos sonhos. […] a racionalidade (econômica) e a ficção (do sonho). [...][26]

Assim, Robinson Crusoé se encontraria no mesmo lugar que o historiador: no lugar de contato entre o Mesmo (si mesmo) e o Outro (Vendredi, ou o passado). Os passos na areia, ou as fontes, são aquilo que materializa o corte com a alteridade; frente a esse material que resiste sempre à assimilação, um material perigoso, pois pode desestabilizar a ordem do Mesmo, Certeau mostra como a historiografia que lhe era contemporânea (ou pelo menos a parcela desta que ele se devota a criticar) se comporta e a que operações essa historiografia submete essa alteridade. Nesse sentido, tudo que o historiador produz é apenas uma "[...] metáfora da ausência [...]"[27], uma narrativa que honra e enterra, exorcisa um morto, uma alteridade.

Pode-se objetar que com o advento da história do tempo presente, com a história imediata e com o crescente campo de pesquisas na área do ensino de história, essa perspectiva esteja ultrapassada. Se considerarmos a alteridade, o passado e a morte como dimensões endurecidas em sua concepção, talvez essa objeção faça sentido. Mas a própria reflexão tardia de Certeau sobre o cotidiano, e todas as implicações que ela traz para a reflexão da teoria da história, relacionando-se com seus escritos anteriores, levam a crer que

---

[26] Ibid., p. 216.
[27] Ibid., p. 217.

essa alteridade, essa ausência se refere mais àquilo que o historiador problematiza do que a um passado necessariamente distante. Não cabe, no entanto, refletir aqui sobre esse ponto, desenvolvido em outros lugares. Interessa-nos pensar, sim, a centralidade da idéia de alteridade para a concepção de história de Michel de Certeau.

A história aqui, assim como a etnografia, paralelo sempre retomado por Certeau, toma a diferença e a alteridade em si como objetos de estudo. Os diálogos dessa perspectiva são inúmeros: pela via que optamos, ao encarar os discursos como singularidades e usar do pensamento foucaultiano para efetuar a crítica do fazer historiográfico, o papel da responsabilidade ética com a alteridade ganha importância capital; poder-se-ia dialogar com a tradição *annaliste*, e buscar entender o papel da alteridade na construção daquilo que constitui a mesmidade. Outros caminhos ainda são possíveis, e talvez jamais os esgotemos. Nesse sentido, L'absent de l'Histoire se apresenta como um texto importante a ser lido e debatido por quaisquer que sejam os caminhos escolhidos; longe de instalar uma teleologia pela qual veríamos aqui uma silhueta do que se construiu depois, esse texto é importante justamente por trazer para o primeiro plano a importância da alteridade para a reflexão sobre a escrita da história em Certeau em um período brevemente anterior ao comumente estudado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARRARD, P. History as a Kind of Writing: Michel de Certeau and the poetics of historiography. In: *The South Atlantic Quarterly*. Durham, v. 100, n. 2, 2001, p. 465-482.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CERTEAU, M. *L'Écriture de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. L'absent de l'Histoire. In: _____. *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction*. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2002.

_____. *A Cultura no Plural*. Campinas: Papirus, 1995.

_____. Une Épistemologie de Transition: Paul Veyne. In: *Annales ESC*. Paris, 27º ano, nº 6, 1972, p. 1317-1327.

CHARTIER, R. *A História ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. *A História Cultural entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.

FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GIARD, L. Un chemin non tracé. In: CERTEAU, M. *Histoire et Psychanalyse entre science et fiction*. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2002.

NOVAIS, F. (org.) *Nova História em perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

REYNOLDS, B.; FITZPATRICK, J. The Transversality of Michel de Certeau: Foucault's panoptic discourse and the cartographic impulse. In: *Diacritics*. Baltimore, v. 29, nº 3, 1999, p. 63-80.

RICOEUR, P. L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. In: *Annales HSS*. Paris, 55º ano, n. 4, 2000, p. 731-747.

VEYNE, P. *Como se Escreve a História; Foucault Revoluciona a História*. 4ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1998.

_____. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MEMÓRIAS DA GUERRILHA URBANA: FICÇÃO POLÍTICA, DEPOIMENTO E TESTEMUNHO HISTÓRICO

João Sinhori[1]

RESUMO: Pretendemos, neste artigo, avaliar a Literatura de Testemunho, através das obras literárias *Passagem Para o Próximo Sonho* (1982), de Herbert Daniel, e *Em Busca do Tesouro* (1982), de Alex Polari, que consideramos essenciais para dar ênfase aos novos temas e abordagens que vêm ganhando espaço com o crescente número de trabalhos dedicados a estudar o período mais recente da ditadura militar brasileira. Sendo assim, o objetivo deste estudo concentra-se em analisar as representações sociais, políticas e culturais construídas pelos autores testemunha, sobre as "esquerdas" brasileiras e o panorama guerrilheiro que se formou no pós 1968, durante o regime militar brasileiro. Este artigo pretende debater e apresentar as características do que chamamos Literatura de *Testimonio*. Gênero institucionalizado na América Latina a partir de 1959 com a revolução cubana, e que traz em seu bojo um forte apelo político e revolucionário, não obstante contenha elementos narrativos, estilísticos e estéticos qualitativamente identificados. Esta literatura, além de se configurar como importante fonte histórica para historiadores, oferece-nos elementos para entender as representações individuais e coletivas, que surgem da relação dos narradores com o trauma e a experiência catastrófica. Sobreviver a esta experiência significa poder depor a respeito dela, produzindo uma política da memória que não tenha no esquecimento seu principal sintoma social. Não podemos nos equivocar e pensar o testemunho como gênero auto-biográfico ou como historiografia, mas sim, refletir sobre seu peso simbólico, de caráter coletivo e identitário, que nos impulsionam a pensar até que ponto o "real", a imaginação e os conceitos se distinguem. O testemunho, a memória e a autocrítica dessa jovem dissidência cheia de fôlego, mas mal preparada para enfrentar todo o aparato político-militar que a esperava, dão-nos um panorama privilegiado de toda organização guerrilheira entre o final de 1960 e o começo de 1970. A função monumental dos testemunhos que nos falam, faz com que a realidade e a criação artística se misturem para nos dar a versão de quem viveu os regimes autoritários da América Latina. Dão-nos a chance de assimilar seus discursos e suas narrativas com os modos de vida de uma geração, seus costumes e seus problemas sociais, que agem de forma inerente a um contexto e a um processo histórico.

PALAVRAS-CHAVE: História e Literatura. Literatura de *Testimonio*. Representações. Catástrofe.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é pensar as características das obras memorialistas compostas no final do regime civil-militar e como elas se encaixam na Literatura de Testemunho. É fundamental concretizar estas abordagens analíticas para perceber como as

[1] Aluno do Programa de Mestrado em História Social, da UEL (Universidade Estadual de Londrina).

testemunhas articularam suas narrativas, quais são suas escolhas estéticas e quais os significados destas escolhas, levando em conta o poder de constituição e construção histórica que estas obras literárias adquirem.

Nossas fontes primárias são os livros *Passagem Para o Próximo Sonho* (1982), de Herbert Daniel, e *Em Busca do Tesouro* (1982), de Alex Polari, que consideramos essenciais para dar ênfase aos novos temas e abordagens que vêm ganhando espaço com o crescente número de trabalhos dedicados a estudar o período mais recente da ditadura militar brasileira.

As duas obras foram lançadas em 1982, pela editora do Pasquim (CODECRI), e navegam no mesmo mar de muitos outros romances que começam a ser publicados em um aparente processo de abertura política e redemocratização na História do Brasil[2]. Estão presentes neste oceano de discussões o tom memorialístico, autobiográfico e autocrítico da "esquerda" brasileira que trafega entre a perplexidade ante o vivido e a lucidez da rememoração posterior.

Estas obras se caracterizam por exporem, em prosa, de maneira romanceada, visões de mundo, consciência política, mudanças de comportamento e formas de luta. Não restam dúvidas hoje, de que esses relatos se constituíram e se constituem como importante material para compreensão do passado, e mais importante ainda, como reflexão política e social da nossa contemporaneidade.

FICÇÃO POLÍTICA E DEPOIMENTO

As reflexões romanceadas assumem o caráter de depoimento, e consequentemente se inserem em uma esfera jurídica de debates. Para essa literatura é fundamental fazer um balanço do período identificando os acusados, os inocentes, os erros e acertos, os que praticaram os crimes e os que se omitiram perante estes. Trata-se justamente do testemunho jurídico, que busca a punição dos algozes, através do experimentado, vivenciado e sofrido.

[2] Cita-se alguns de maior sucesso literário e editorial *como O que é isso companheiro?* e *Crepúsculo do Macho*, de Fernando Gabeira; Os *Carbonários: memórias da guerrilha perdida* e *Roleta Chilena*, de Alfredo Sirkis; *Os Fornos Quentes* e *A Fuga*, de Reinaldo Guarany; e *Em Câmara Lenta*, de Renato Tapajós.

O depoimento das testemunhas revela o sofrimento das vítimas, e tenta tornar coletiva esta dor, visando à punição dos acusados que estão sentados na cadeira dos réus. Para o autor Mário Medeiros da Silva o testemunho literário assume o mesmo aspecto dicotômico que o próprio tribunal de justiça, pois

> O depoimento é o discurso do tribunal, em que estão aqui, simultaneamente, se acusando e se defendendo, se culpando e inocentando, através da Literatura, indivíduo e coletivo; sujeito e sociedade; fração geracional dos anos 1960/70/80, vanguarda e povo; arte e revolução; revolução, revolucionários e reacionários; crítica e autocrítica[3].

O depoimento traria em seu bojo o que podemos chamar de estatuto de verdade, não obstante se configure em uma estrutura ficcional. Por isso, muitas vezes, estes romances foram contestados pela História ou pela Teoria Literária. Se é tudo verdade ou tudo ficção é uma das questões que hoje já não são tão pertinentes. O que nos importa aqui é o seu teor testemunhal, e o que esse testemunho representa na construção histórica sobre o período, cuja

> eficácia prática e simbólica é utilizada em determinados meios para determinados fins, quais sejam: narrar, através de um relato literário - romance, depoimento autobiográfico - fatos e ações sofridos ou cometidos por sujeitos históricos, apresentando-lhes os papéis desempenhados na constituição daqueles fatos.[4]

Os próprios subtítulos das obras nos oferecem o conteúdo do que está por vir. O mineiro Herbert Daniel escreve "*Um possível romance autocrítico sobre os exílios: do desterro na militância clandestina, do asilo europeu, do degredo na homossexualidade*", identificando os três exílios pelo qual passou ao se jogar de cabeça na guerrilha urbana. São anos e anos de exílio, tanto pessoal quanto social e político. Primeiramente, a clandestinidade, o esconde-esconde e a não transitoriedade. Depois, a vida no Velho Mundo e o não poder fazer e não conseguir saber. E, por último, o exílio consequente da opção sexual, na época, alvo de críticas tanto da esquerda quanto da direita.

"*Uma Ficção Política Vivida*" é o subtítulo do livro do paraibano Alex Polari que, paralelamente, narra suas sessões de tortura física e psicológica, e a inserção do

[3] SILVA, 2008, p.26.

[4] Idem.

secundarista menor de idade que estudava no D. Pedro II, escola carioca bastante tradicional, na vida de guerrilheiro clandestino[5].

Vale ressaltar aqui também a peculiaridade e singularidade dos nossos romancistas-testemunhas, em relação ao contexto de produção literária que se configurou durante a ditadura militar. Obviamente durante todo o período de repressão foram publicadas muitas obras literárias, algumas delas profundamente engajadas, entretanto muito bem disfarçadas[6]. A tentativa de driblar a censura muitas vezes se mostrou eficaz, embora os censores trabalhassem para coibir este tipo de literatura.

Devemos notar que estes escritores, que embasam o chamado realismo mágico na América Latina, por mais que fossem socialistas, comunistas, militantes ou não, eram profissionais das Letras. Geralmente jornalistas, que já se dedicavam ao fazer literatura, e traziam de muito tempo a prática de escrever estórias. Talvez por isso a facilidade de articular em um mundo completamente ficcional, um contexto plenamente verossímil.

O testemunho pesquisado aqui, não se encaixa neste contexto de produção literária. Diferem primeiramente por nenhum deles terem escrito algum romance anteriormente, embora Alex Polari já tivesse publicado dois livros de poesia[7], também com teor testemunhal, sobre o cárcere e a tortura, demonstrando o que chamamos de fragmentos de geração; e Herbert Daniel ser considerado um intelectual da guerrilha, se dedicando a escrever os incontáveis documentos, panfletos, cartas, denúncias, manifestos, etc., fabricados a partir dos grupos guerrilheiros. Isso certamente influenciou as preferências estéticas, formais e estilísticas na hora de reconstituir seu passado através da prosa. A questão é: teriam se tornado escritores se não tivessem passado pela experiência política pelas quais passaram? Se tornariam escritores se não tivessem testemunhado a catástrofe?

Nenhuma afirmação quanto a isto seria satisfatória, apenas que nossos autores são as testemunhas de uma época, de um período, sobreviveram a ele, e depõem acerca dele. Narram em primeira pessoa, observam de dentro os acontecimentos, portanto fazem da verossimilhança uma das características que sustentam suas narrativas. Compõem a

[5] É interessante notar que boa parte dos livros de memórias publicados nesta mesma época (anos 70/80), seja por preferências editoriais ou artísticas, traziam em seus subtítulos, capas ou apresentações a idéia de *ficção política*. Por exemplo: os termos *depoimento* (Fernando Gabeira), *ficção* (Renato Tapajós) e *política romance* (Reinaldo Guarany).

[6] Estes autores profissionais, só para citar alguns, são: Antonio Callado, Ignácio de Loyola Brandão, José J. Veiga, Murilo Rubião, Ivan Ângelo, entre muitos outros.

[7] *Inventário de Cicatrizes* (Teatro Ruth Escobar, 1978); *Camarim de Prisioneiro* (Global, 1980).

narrativa a partir de sua visão, suas hipóteses, e, é claro, das suas intenções. Seus testemunhos buscam encontrar ou, talvez, parecem tentar encontrar a verdade. Segundo Leite, o narrador-testemunha

> não consegue saber o que se passa na cabeça dos outros, apenas pode inferir, lançar hipóteses, servindo-se também de informações, de coisas que viu ou ouviu, e, até mesmo, de cartas ou outros documentos secretos que tenham ido cair em suas mãos. Quanto à distância em que o leitor é colocado, pode ser próxima ou remota, ou ambas, porque esse narrador tanto sintetiza a narrativa, quanto a apresenta em CENAS. Neste caso, sempre como ele as vê.[8]

Os subtítulos das obras nos dão uma certeza, são obras de ficção, se estruturam como obras de ficção. Pensamos que não seria possível escrever um romance sem, de um jeito ou de outro, o autor utilizar os mecanismos que a própria língua lhe proporciona. Os próprios autores fazem questão de elucidar possíveis dilemas quanto a isso:

> Que isto são lembranças, não memórias. Não se guarda o tempo que rolou na água e na sede de antigamente. O tempo, por seu modo e modelado, acontece para ser perdido (...). Por enquanto não escrevo História: meu método aqui são estórias.[9]

Está implícita na afirmação de Herbert a noção de memória como esfacelamento do passado, como algo que perpassa o inalcançável, por isso mesmo o uso da palavra "lembranças", que remete ao reconhecimento do próprio autor sobre a impossibilidade de revelar e expor os eventos narrados em sua totalidade. Esta é uma característica essencial da literatura de testemunho: vivenciando a catástrofe, sobrevivendo e depois querendo contá-la, o autor tem consciência dos campos de força que agem sobre ele.

Herbert Daniel escreve:

> Não vou usar artifícios literários para criar um faroeste fácil (...). Seria, como se vê tanto, uma dessas estórias em forma de "memórias", onde o personagem se dá bem, mesmo quando se dá mal (...). Se o personagem é posto em questão, o é pelo autor. Mas o autor escapa da história. A literatura não pode ser uma traição e o escritor deve ser um personagem à altura dos outros. Exposto. (Escrever História não é contar estórias. É preciso se preocupar constantemente com as encruzilhadas entre a literatura e a vida. A realidade nunca é a verdade.)[10]

---

[8] LEITE, 1987, p.38.

[9] DANIEL, 1982, p.26-27.

[10] Ibidem, p.216.

Por um lado a necessidade de se fazer ouvir, passar uma mensagem, contar como foi, gritar e protestar sobre um tempo muitas vezes olvidado, explicar que ele sobreviveu, mas muitos não. E de outro lado a relação com o texto, com o discurso, esse que limita a experiência, e por mais bem que seja articulado é insuficiente. Enfim, chega-se à conclusão de que a linguagem não dá acesso ao "real" de forma integral e satisfatória.

Vejamos com quais olhos Alex Polari enxerga tal questão.

> Esse resgate imediato e tardio, essa fluidez que logo se perde, que ainda não é bem presente nem suficientemente passado é o seu clímax (...). Fico aqui pensando como vou encher esse livro, conciliar o material autobiográfico com uma estrutura de ficção.[11]

Conciliar o material autobiográfico com a estrutura de ficção significa justamente ter que recorrer a uma estética que se faz necessária, porém ineficiente, incapaz de dar conta da realidade. Na literatura de testemunho, é claro, recorre-se ao verbo, entretanto o vivido e o catastrófico não lhe cabem. Não lhe cabem primeiramente por causa da necessidade estética do uso de uma certa linguagem.

E em segundo lugar por causa do esquecimento, esse que faz parte do próprio ser humano, incapaz de armazenar em sua memória tudo que lhe aconteceu. O esquecimento é parte integrante do discurso de uma testemunha, tanto pelo distanciamento temporal da testemunha em relação ao evento testemunhado, quanto pela classificação e seleção de uma memória que do ponto de vista neurológico se compõe dialeticamente, entre o lembrar e o esquecer.

Parece-nos, então, que nossos autores concordam com Antonio Candido, que "*o romancista é incapaz de reproduzir a vida, seja na singularidade dos indivíduos, seja na coletividade dos grupos*"[12]*.* Porém, é da memória de cada autor que a dose fictícia surge, e é por meio da estrutura do texto que esta se consolida, de maneira ambígua, com a pretensa realidade que o autor busca reproduzir. É a relação entre o ser vivo e o ser fictício que dará o aspecto verossímil ao personagem de um romance.

Neste caso, o narrador-testemunha, que ao mesmo tempo em que se configura como testemunha, se transforma no personagem central da narrativa, ou seja, no protagonista da sua própria história, delineia sua compreensão dos fatos, dos personagens,

---

[11] POLARI, 1982, p.30.

[12] CANDIDO, 1968, p.67.

dos costumes e de suas histórias. É através desta compreensão do narrador, da composição estética do romance, e da verossimilhança comentada por Candido, que o historiador busca os “registros” ou “vestígios” de História nas obras literárias.

MEMÓRIA E TESTEMUNHO

Já fica claro para nós que a Literatura de Testemunho se configura como importante fonte de pesquisa para pensarmos os embates e processos históricos que ocorreram na época da ditadura militar. Levando em conta o contexto histórico das obras, concluímos que *Passagem Para o Próximo Sonho* e *Em Busca do Tesouro* foram, entre outros, os primeiros vestígios a serem publicados desvendando detalhes, manobras e modos de coerção aplicados pelo regime militar.

As duas obras adquirem cunho testemunhal, pois os autores Herbert Daniel e Alex Polari, além de espectadores, são agentes, sujeitos dos acontecimentos que permearam o final da década de 1960 e início de 1970. Por meio do discurso, das opiniões, conclusões e contradições dos autores-testemunha podemos pensar no quadro político que se estabeleceu em um período conturbado, em que a censura televisiva, artística, política, comportamental e, principalmente, documental era determinante.

Tais fontes se tornam preciosas se tivermos como objetivo mergulhar no mundo da guerrilha urbana, suas incontáveis siglas, rachas, discursos e táticas de guerra para enfrentar o inimigo. Conhecer os dissidentes desta época significa entender as prisões, as torturas, os sonhos e o pesadelo vivido por muitos dos integrantes da chamada “esquerda” brasileira. A clandestinidade, as fugas, os “aparelhos” e os incontáveis exílios pelos quais passaram nossos jovens oposicionistas.

O testemunho nos permite enxergar um movimento histórico muito particular do Brasil, mas que representa, em grande parte, as mudanças sociais que entraram em ebulição por todo o ocidente. As disputas, tanto políticas, entre direita e esquerda; sociais, entre repressão e rebeldia; e culturais, com o advento da contracultura, expõem o contexto bastante conturbado dos anos 60/70, seja na Europa, nos EUA ou na América Latina, e que delineou o que a autora Maria Lygia Quartim de Moraes chama de um novo fenômeno:

> Na década de 1960 observou-se um fenômeno novo: o aparecimento, em várias partes do mundo ocidental, de uma juventude eternamente politizada e militante. Em sua maioria, estudantes secundaritas e universitários. Eles foram os novos atores coletivos dos anos 60 e as principais vítimas da repressão político-militar[13].

As memórias dos militantes nos servem como guia por este novo cenário mundial. Aqui no Brasil, foram estes adolescentes que comandaram a dissidência do período. Efetivaram o sequestro dos embaixadores, lideraram as principais siglas revolucionárias, como o COLINA, a VAR-palmares, a VPR e outras tantas e numerosas ramificações da esquerda armada. Foram eles que mantiveram relações estreitas com o líder Lamarca e desapropriaram bancos para financiar suas investidas. Dessa curiosa juventude podemos destacar, hoje, a transmissão de uma identidade coletiva que perpassa não somente a geração passada, mas, também, a presente.

Os próprios autores se dão conta da importância de estabelecer vínculos com o presente, suas lembranças não estão mortas, não são apenas memórias, servem para refletir sobre as causas, e entender as consequências de escolhas tomadas no passado, muitas vezes de maneira inconsequente:

> A chamada "esquerda armada" é parte da História, mas não pertence a tema encerrado (...). Ninguém pode contar tudo que aconteceu. Simplesmente porque não aconteceu tudo, ainda. Estamos aí, acontecendo. Escrever é acontecer. Nossa geração, a da barca de 68 ainda fabrica matéria para memórias.[14]

Como podemos perceber, a literatura testemunhal absorve significativamente uma função identitária, ela tem o poder de aglutinar *"[...] populações, etnias e classes em torno de uma mesma luta [...]"*[15]. Corroborando esta ideia, o historiador Le Goff, que se aprofundou no estudo da memória, afirma que "*a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia.*"[16]

Este caráter se torna perceptível nas duas obras analisadas, em que é retratada a luta contra um regime autoritário, a união de uma parcela da população, em seus diferentes segmentos, seja na luta armada, seja o vínculo partidário, o apelo intelectual ou,

---

[13] MORAES, 2004, p.298.

[14] DANIEL, 1982, p.32.

[15] SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 90.

[16] LE GOFF, 1994, p.476.

simplesmente, a participação coadjuvante, representando a oposição ao governo. Nos termos dos próprios autores, eles representam a "classe" dominada lutando por liberdade contra a "classe" dominante. É fundamental que o esquecimento não paire sobre estas páginas da História:

> Má política se faz pensando a História como um cemitério onde se enclausura a vida – que entretanto fura persistentemente os muros, para ser acusada de fantasma, no pátio dos realismos oficiais. Se há razão para lembrar é que o silêncio e o esquecimento são as constantes da repressão dos últimos anos. É preciso furar o segredo e o pavor, fazer de recordações dispersas a reflexão comum na consciência coletiva. Não se escreve um epitáfio, organiza-se um plano.[17]

É de uma conjuntura histórica muito importante que tais fontes falam, lembram, esmiúçam, tentam "*sobretudo evitar escrever memórias artificiais onde se prova, mesmo sem querer, que se tinha razão*".[18] Mas o que seria uma memória artificial? O que seria uma prova? E uma memória incontestável, definitiva? Podemos procurar as lógicas da memória, ou as (in)coerências, mas destaquemos que o importante aqui é analisar a importância destes "exercícios" de memória.

Não podemos nos equivocar e pensar o testemunho como gênero auto-biográfico ou como historiografia, mas sim, refletir sobre seu peso simbólico, de caráter coletivo e identitário, que nos impulsionam a pensar até que ponto o "real", a imaginação e os conceitos se distinguem.

CONCLUSÃO

O escritor Hélio Pellegrino ao escrever a apresentação do livro de Alex Polari, *Em Busca do Tesouro,* destaca o forte caráter de identificação, que faz com que o leitor reflita sobre as decisões e atitudes tomadas por esses jovens. Não só politicamente, mas socialmente e, de maneira muito abrupta, comportalmente. Esta identificação se faz necessária justamente para manter vivo um passado que se quer esquecido pelos mesmos

[17] DANIEL, 1982, p.32.
[18] Ibidem, p.35)

vários setores da sociedade que contribuíram para instalação do regime autoritário. Pellegrino escreve:

> Depois do silêncio, a palavra. A resistência de Alex Polari frente à tortura é um valor dele, pessoal e intransferível e, ao mesmo tempo, pertence ao patrimônio cívico da nação brasileira. O mesmo se pode afirmar do seu livro. Fruto de seu talento de escritor, o texto de Em Busca do Tesouro representa, também, a possibilidade coletiva de derrotar o fascismo militar a partir do câncer que lhe define o fundamento, a saber: a tortura (...). O livro de Alex Polari dá, neste rumo, um esplêndido depoimento. A geração de 68 não limitou suas aspirações ao terreno da política, num sentido restrito. Ela foi muito mais longe: pôs em questão todas as questões, na teoria e na prática. A moral sexual. Os direitos e deveres recíprocos do homem e da mulher. O casamento. As relações sexuais com outros parceiros, sem quebra da lealdade devida à companheira - ou ao companheiro. A nova ética. A nova estética. A vida nova.[19]

Qualquer tipo de conservação da memória individual, mas principalmente coletiva, servem como apelo para uma sociedade democrática. A partir do momento em que as catástrofes somem do repertório de discussões dentro da sociedade, ela passa a não existir. É como se nunca tivesse acontecido. É muito mais fácil acreditar que a catástrofe foi um tropeço desajeitado da História, do que a organização de vários setores da sociedade, civis e militares, para limitar, coibir e censurar os indivíduos e suas liberdades democráticas. A política da memória nasce no sentido de alertar. Será que já passou? Pode acontecer de novo? E se acontecer, o que podemos fazer?

Bibliografia

CANDIDO, Antonio. “A personagem do romance”. In: *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1968.

DANIEL, Herbert. *Passagem para o próximo sonho*. Rio de Janeiro: Codecri, 1982.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1994.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. *O foco narrativo* (ou a polêmica em torno da ilusão). 3. ed. São Paulo: Ática, 1987.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. “O golpe de 1964: testemunho de uma geração.” In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá (orgs.). *O golpe e a ditadura militar 40 anos depois (1964 – 2004)*. Bauru, SP: Edusc, 2004.

[19] PELLEGRINO in POLARI, 1982, p. 17-22.

POLARI, Alex. *Em busca do Tesouro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Codecri, 1982.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença*: ensaios sobre a memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: 34, 2005.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *Os escritores da guerrilha urbana*: literatura de testemunho, ambivalência e transição política (1977 – 1984). São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008.

A HISTORICIDADE DO "BANDIDO" DIOGUINHO A PARTIR DA ANÁLISE DE PRODUÇÕES NARRATIVAS

José Osvaldo Henrique Corrêa[1]

RESUMO: Conta-se que em fins do século XIX um homem manchava com sangue rubro o chão das vermelhas terras do interior da Província de São Paulo. A poeira deixada pelo rastro do cavalgar de seu negro cavalo espanhol anunciava que mais um fato terrível estava para acontecer. Qual será desta vez o ritual aterrorizante por meio do qual ceifará mais uma vida? Indagações como esta se perpetuaram durante muitos anos, mesmo após a suposta morte do referido homem, Diogo da Rocha Figueira, o Dioguinho. Para além das fontes narrativas que se ocuparam em tratar deste que foi tido como o maior matador paulista que já existiu, também no imaginário social ele se tornou um vulto a semear medo. Ele inflamou o imaginário social, e também por isso, se tornou figura tão fascinante. A pesquisa propõe-se ao estudo de uma produção literária caracterizada pela interpretação que faz de Diogo da Rocha Figueira, mais conhecido como o "bandido" Dioguinho. Procuraremos investigar de que forma Dioguinho aparece na ordem do discurso e o papel complexo e variável que ocupa no texto. Analisaremos as características de produção das fontes, bem como a metodologia utilizada pelo autor para a produção da fonte. Observaremos, além disso, como Dioguinho pode se enquadrar como objeto de análise histórica, baseando-se nas contribuições contemporâneas da História Cultural, da Teoria Literária e produções de estudiosos que tem contribuído para as produções que se alinham ao chamado pensamento pós-moderno. A discussão entre história e literatura, corrente na historiografia, nos estudos literários e em outras áreas das ciências humanas, tem colocado em questão os limites da representação da experiência histórica e do imaginário social, que se traduzem nos debates a respeito do que é real e do que é ficcional, assim como do que é estético e científico, e quais as implicações desses fatores. Os conflitos e arranjos decorrentes dessas representações colocam em evidência as condições epistemológicas do saber histórico, que hoje debate as múltiplas convergências e divergências entre a arte e a razão científica. Os problemas a serem investigados dizem respeito às elaborações e apropriações de categorias históricas que operam na formalização desses discursos, vistos aqui como obras que estetizam perspectivas teóricas, ao mesmo tempo em que historicizam perspectivas artísticas.

PALAVRAS-CHAVE: História; Literatura; Dioguinho

[1] Mestrando do PPGHS/UEL.

Não seria difícil para nossos avós, pais, ou mesmo você e eu imaginarmos grandes espetáculos de horror, onde o protagonista transite em uma tênue fronteira entre aquilo o que identificamos como herói e aquele comportamento que tachamos de vilania. Nós, antes mesmo de sabermos o final da trama, procurarmos — como quando assistimos a um filme ou uma novala onde o vilão é apresentado a partir de suas práticas, e os motivos que levaram-no a cometê-las são revelados somente no desfecho da história —, procuramos descortinar seus motivos e marcá-lo com uma espécie de máscara tipológica.

Realizaríamos este exercício sem dificuldade, pois somos, há muito, acostumados com outro tipo de violência e com a crueldade, que foi forjada há muito, pela racionalidade. Diria ainda, que suas primeiras manifestações se fazem por meio da linguagem e por meio do conhecimento que nos foi imposto desde o momento em que fomos paridos. Valores que nos forçam a pensar a realidade e vivê-la em eterno sofrimento quando percebemos que ela não se manifesta em sua crueza como um duplo idealizado.

O conceito de violência enquanto prática de coação, constrangimento e submissão de algo ou alguém contra sua vontade, cometida por um grande número de indivíduos tratados como “bandidos”, os quais, muitos são por nós cultuados, tais como Lampião, Jesse James, Bonnie, Clyde, Robin Hood, Unabomber, Al Capone, é um conceito marcadamente histórico, e que, com certeza acarretou em menores danos a humanidade quando se comparada a violência decorrente do pensamento lógico-racional-socrático-platônico. O imperativo decorrente desse tipo de pensamento de ordem ascética — ou seja, um pensamento que propõe práticas que visam o aperfeiçoamento espiritual por meio da disciplina da vida —, representou o abandono de uma perspectiva trágica de mundo, onde não havia separações evidentemente marcadas de uma dicotômica dos valores.

Com o advento da modernidade, abandonamos a estreita relação que tínhamos com o mundo natural, em benefício de um pensamento racional-científico. Nesse sentido adotou-se e elegeu-se o conhecimento como ferramenta que nos levaria à uma existência que julgamos melhor, livre das dores que o mundo natural nos oferece. Este movimento, contudo, realizou-se com golpes ingênuos — quer dizer, ingênuos não, ingênuo seria dizer isto —, o que nos ocorre é que o fato de que, por aprisionar e petrificar a vida, o próprio conhecimento é um crime contra a natureza, não foi levado em conta.

Pois então, o protagonista dos espetáculos pavorosos que desejamos sondar através de um véu de vácuo temporal, é Diogo da Rocha Figueira. E de todas as cenas que

ele outrora ostentou com moderna elegância, de arma em punho ou por coação, de toda respiração, de todos os golpes, de todo o sangue, de todos os impulsos, dores, prazeres e crimes, o que nos restou foram apenas as palavras. Palavras que não dão conta de explicar a realidade da vida do homem em cena.

Desse modo, vamos caminhar no terreno das interpretações, o que nos permitirá atribuir sentidos a partir de uma determinada escala de valores que queremos promover. Vamos interpretar as características de produção de fontes produzidas durante o século XX, que se debruçam sobre possíveis passagens da vida do personagem. Interpelar esses discursos procurando interpretar o seu modo de ser, a metodologia utilizada pelos autores para caracterizá-lo, bem como as características mais próprias dos diversos tipos de narrativa acerca de Diogo da Rocha Figueira: literária, jornalística, jurídica, cinematográfica, e também em discursos médico-psicológico.

Observando todo esse trato das fontes utilizadas — que discursam também, acerca da conjuntura de sua época, período do chamado "ciclo de ouro do café", da produção cafeeira no interior paulista, contexto social e temporal no qual Diogo da Rocha Figueira estava inserido —, e as implicações e usos dessas fontes para a discussão de algumas categorias como verdade, imaginário social, interpretação, representação e poder, pretenderemos responder a seguinte questão, e também de que maneira o personagem Diogo da Rocha Figueira aparece na ordem dos discursos, que papéis ocupa nos textos, observando as funções variáveis e complexas dos discursos: quais motivos levaram o personagem a se enquadrar como objeto de análise histórica?

*

Em pleno século XXI, algumas histórias sobre aquele que teria sido um dos maiores assassinos brasileiros, ainda são ouvidas. Conta-se que em fins do século XIX um homem manchava com sangue rubro o chão das vermelhas terras do interior da Província de São Paulo. A poeira deixada pelo rastro do cavalgar de seu negro cavalo espanhol anunciava que

mais um fato terrível estava para acontecer. Qual será desta vez o ritual aterrorizante por meio do qual ceifará mais uma vida?

Indagações como esta se perpetuaram durante muitos anos, mesmo após a suposta morte do referido homem, Diogo da Rocha Figueira, o Dioguinho. Para além das fontes narrativas que se ocuparam em tratar deste que foi tido como o maior matador paulista que já existiu, também no imaginário social ele se tornou um vulto a semear medo. Ele inflamou o imaginário social, e também por isso, se tornou figura tão fascinante.

Até os dias atuais, histórias que envolvem Dioguinho são contadas nas conversas entre compadres animados ao narrar os "causos" que ouviram de seus ancestrais, ou que transmitem os acontecimentos ocorridos com pessoas que lhes são conhecidas.

Este costume de narrar histórias, tão comum entre a população que habita, sobretudo, a região interiorana do atual estado de São Paulo, regiões sul de Minas Gerais e norte do Paraná, foi responsável por conduzir memórias que ao serem recontadas, aglutinam novos elementos, contribuindo para a permanência do imaginário social a respeito de um determinado personagem, no nosso caso, Dioguinho.

Ele foi um indivíduo que seduziu e ainda seduz quem se aventura investigar ou produzir materiais acerca de sua vida polêmica, dando margem a vários tipos de narrativas. Como prova disso, ao longo dos anos, tornou-se personagem central nos mais diferentes tipos discursivos: literário, jornalístico, jurídico, cinematográfico, musical, entre outros.

Personagem que poetas puseram em verso e estrofe, que músicos já puseram em melodia, ritmo e harmonia e que o cinema já pôs em imagem, movimento e trilha sonora. E que nós, trazendo-o para o campo da História, procuraremos perceber como se deram esses vários discursos sobre ele, e buscaremos identificar como, a partir desses discursos, o personagem Dioguinho passou a ser imbuído de diversas facetas, e a ser representado polimorficamente, com diferentes "máscaras".

Pistola e faca eram seus instrumentos de trabalho e a fama de seus crimes fez com que surgissem numerosas pessoas dispostas a narrá-los.

Nesta etapa do meu trabalho historiográfico debruçar-me-ei sobre uma produção literária, uma espécie de romance híbrido com o qual tive contato no primeiro semestre de 2008. Seu aspecto físico é de páginas de fotocópias reencadernadas com uma capa dura em vermelho vivo, cor de sangue. Em seu frontispício há somente a inscrição *DIOGUINHO* em letras maiúsculas, todas na cor dourada, símbolo de opulência e poder. Como consta na

folha de rosto, a obra intitula-se *História completa e verídica do famoso bandido paulista Diogo da Rocha Figueira, mais conhecido pelo cognome de Dioguinho*, e foi escrita por João Amoroso Netto, tendo sido publicada no inverno de 1949, pela extinta Oficinas Gráficas da Rua do Hipódromo, situada no tradicional bairro da Mooca, na cidade de São Paulo.

Como manda o figurino, é comum que, ao trabalharmos com uma fonte literária a apresentemos, procurando situá-la dentro de um tipo narrativo, e buscando a partir deste estilo as características mais gerais que possam contribuir para visualizá-lo dentre de um gênero correspondente, enquanto categoria literária.

Ao ler a obra, é possível observar elementos fundamentais por meio dos quais o texto se estrutura. Esses elementos nos permitem caracterizar a obra como um tipo de narrativa de prosa, possuidora de personagens em seu enredo, que atuam em uma determinada temporalidade e em uma esfera espacial tal. E, além disso, todos esses dados são expostos por aquele que conta, o narrador, outro componente categórico para a configuração do texto de Amoroso Netto como um gênero narrativo específico, o romance.

Segundo Massaud Moisés, uma das apropriações da palavra romance denota uma composição em prosa narrativa feita em terceira pessoa, e tomando a palavra de Henry James, acrescenta que o romance, do ponto de vista da narrativa, é *"[...] a mais independente, a mais elástica, a mais prodigiosa de todas [...]"* [2] as formas literárias. Como veremos adiante, Amoroso Netto se vale muito bem dessa elasticidade.

Procurando perceber como cada um dos elementos que compõem estruturalmente um romance são apresentado na obra de Amoroso Netto, vamos proceder a uma análise mais atenta do enredo, dos personagens, da temporalidade e da espacialidade circunscrita no texto, bem como daquele que narra as histórias sobre Dioguinho. (João Amoroso Netto reúne várias histórias sobre Diogo da Rocha Figueira).

O enredo é o resultado da ação dos personagens, e só toma forma a partir do discurso narrativo, que passa a organizar os acontecimentos a serem contados. É aquilo que dá sustentação ao discurso em um plano holístico.

> [...] Vale dizer: o enredo pressupõe um nexo de causalidade entre os acontecimentos (o leitor não pergunta: *e depois?*, como faz quando perante a história, mas: *por quê?*), e por isso depende de

[2] MOISÉS, Massaud. *Dicionários de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1997. p. 452.

> uma série de recursos narrativos, como o mistério, o suspense, o *flashback*, os intervalos, etc. [3]

Podemos, portanto, entender o enredo da obra como a composição dos atos e acontecimentos que cercaram a vida narrada de Dioguinho, e que foram organizadas por Amoroso Netto de maneira a haver conexões entre esses atos e acontecimentos de maneira cronológica, possuidora de uma ordem temporal dentro do discurso que propõe começo, meio e fim.

Não podemos obstante, confundir o enredo, que só é perceptível na medida em que se avança na leitura do romance, com o assunto tratado no livro. Pois, enquanto o enredo é aquilo que *"[...] denota a totalidade das causas e efeitos que se organizam no curso da narrativa [...]"* [4], o assunto seria a síntese da história, a redução, ao essencial, dessa totalidade da trama.

> Estruturalmente, o romance caracteriza-se pela pluralidade da ação, ou seja, pela coexistência de várias células dramáticas, conflitos ou dramas. Em princípio, não há limite para o número de células dramáticas que concorrem para a organização do romance. Entretanto, o [...] [autor] elege apenas algumas, as que podem harmonizar-se dentro de um conjunto. [...] O romance termina completamente na última cena. [...] [5]

Desse modo, o assunto da obra *História completa e verídica do famoso bandido paulista Diogo da Rocha Figueira, mais conhecido pelo cognome de Dioguinho*, é a série de crimes cometidos por Dioguinho, que formam várias células dramáticas, e o cerco policial que pretendia sua captura, a última cena do romance.

> [...] Tudo se passa, no romance, como uma pedra que, jogada na água, formasse uma série de anéis concêntricos que se fossem esbatendo à proporção que se afastassem do foco gerador: o romancista escolhe para o núcleo um drama, julgado o mais importante, e inspeciona os que lhe estão aglutinados. Monta-se desse modo, uma genuína simbiose entre o conflito central e os

[3] MOISÉS, Massaud. *Dicionários de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1997. p. 174.
[4] Idem. p. 174.
[5] Idem. p. 452.

> secundários: ao mesmo tempo que aquele jorra luz sobre estes, deles recebe auxílio esclarecedor. [6]

Podemos dizer que no romance de Amoroso Netto, o ponto central atingido pela "pedra", do qual emanaram círculos concêntricos, seria o primeiro ato delitivo cometido por Dioguinho, pois, *"[...] ao que dizem, teria sido êsse [it] o ponto de partida de sua vida criminosa. [...]"* [7] O próprio Dioguinho, no entanto, em uma carta enviada a um amigo seu, no inverno de 1896, avaliou a menos de um ano antes da data que foi dado como morto, que seus atos foram motivados pela vingança, e não se tratavam de crimes, mas de uma reação natural de um homem possuidor *"[...] de brio, e vergonha [...]"* [8].

No romance, podemos identificar diversos temas além do delito, como violência, fidelidade, banditismo, vingança, entre outros, levados à cena por *motivos* variados, os quais mostraremos adiante, e que entre eles estão a legítima defesa. Segundo Angélica Soares, o que oferece unidade aos elementos do enredo *"[...] é o tema, entendido como ideia comum, que constrói um sentido pela união de elementos mínimos da obra, chamados motivos. [...]"*[9]

Ao ler a obra, deparei-me, porém, com uma grande dificuldade, a de definir em qual categoria romanesca a obra de Amoroso Netto se enquadra. Ora, apesar de ter sido produzido em uma época ainda marcada pelo alcance das produções modernistas, parece-me a obra ter recebido influências tardias do que se convencional chamar de romance regionalista. Digo isto em função da prioridade dada à temática rural, à procura da verossimilhança, a tentativa de retratar os elementos históricos e sociais, bem como de tipos sociais, entre outros elementos bem resumidos desde a apresentação da obra pelo autor:

> Já o dissemos mais de uma vez e não será de mais repetí-lo [it]: a história de Dioguinho, baseada tôda [it] ela, nos seus fatos essenciais, em documentos, processos, noticiário da imprensa da época, depoïmentos [it] de testemunhas idôneas, etc., não teve em vista outro fim senão o de descrever a vida do maior bandido

---

[6] MOISÉS, Massaud. *Dicionários de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1997. p. 453.
[7] NETTO, João Amoroso. *História completa e verídica do famoso bandido paulista Diogo da Rocha Figueira, mais conhecido pelo cognome de Dioguinho*. Oficinas Gráficas da Rua do Hipódromo: São Paulo, 1949. p. 17.
[8] Idem. p. 149.
[9] SOARES, Angélica. *Gêneros literários*. São Paulo: Ática, 1993. p. 43.

> paulista de todos os tempos, situando-o na época em que viveu, no ambiente em que agiu, sem sensacionalismo nem escândalo.
> [...] Não foi a forma nem o estilo o que nos preocupou, mas sim a intenção de escrever para o grande público uma história verídica e o mais possível completa, sobre a vida de um homem que, depois de haver aterrorizado o interior dêste [it] Estado [São Paulo], por mais de um lustro, ainda hoje é lembrado e discutido, principalmente entre a população rural. [10]

Apesar de o próprio autor ter escrito não preocupar-se nem com *"a forma nem o estilo"* [11], parece-me que o historiador ou qualquer outro profissional que venha a ocupar-se dessa obra, sente a necessidade de identificar o lugar do romance. Porém, neste caso, a obra escrita por Amoroso Netto, parece-me um romance (HISTÓRICO) de tipo singular, um tipo de romance híbrido, que encontra como diferencial o modo como o seu texto foi composto, mesclando os diálogos a relatos orais, e formando por vezes um texto tipicamente policialesco, omitindo ou preservando a identidade daqueles que prestaram depoimentos ou concederam informações.

Isso mostra como conteúdos normalmente abrigados dentro do campo da História podem servir como objeto para a área da ficção.

> Nesse sentido, a leitura do romance histórico clássico, ou do romance histórico moderno e pós-moderno, fornece pistas instigantes de como o conteúdo da história pode servir de matéria ficcional, intercruzando as narrativas literária e histórica; ou de como se pode comparar diferentes processos de construção de significados para os eventos. [12]

O personagem Dioguinho, não esteve envolvido na chamada crise do personagem, a qual novas tendências do romance, como, por exemplo, o *nouveau roman*, anunciaram, ao dizer que o *"[...] romance de personagens pertence realmente ao passado [e] caracteriza uma época: a que assinalou o apogeu do indivíduo"* [13]. Sua figura não se trata de um

---

[10] NETTO, João Amoroso. *História completa e verídica do famoso bandido paulista Diogo da Rocha Figueira, mais conhecido pelo cognome de Dioguinho*. Oficinas Gráficas da Rua do Hipódromo: São Paulo, 1949. p. 8-9.
[11] Idem. p. 9.
[12] FERREIRA, Antonio Celso. História e literatura: fronteiras móveis e desafios disciplinares. In: *Pós-História – Revista de pós-graduação em História*. vol. 4. Assis: Unesp, 1996. p. 36.
[13] REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 1988. p. 216.

personagem *"[...] sem contornos, indefinível, inacessível e invisível, um eu anônimo que é tudo e que não é nada e que quase sempre não é mais que um reflexo do próprio autor [...]"* [14], pelo contrário, Dioguinho ocupa papéis fundamentais em diversas formas narrativas. Ele é, quase sempre, o protagonista. É em torno de sua figura e de suas ações que se organizam a maioria das tramas narrativas nas quais ele transita.

Algumas categorias próprias da teoria da narrativa podem nos auxiliar na problematização da figura de Dioguinho dentro da obra de Amoroso Netto. Ele se afasta da forma assumida pelos chamados *personagens planos*, que são construídos

> [...] ao redor de uma única ideia ou qualidade [e] [...] apresentam [apenas] duas dimensões (altura e largura), ou seja, carecem de profundidade: definidas em poucas palavras, a sua personalidade não revela surpresa, e a ação que praticam apenas confirma a impressão de *personagens estáticas* [...]. [15]

Mesmo atuando em um romance que tem por característica temporal linear e não a psicológica, o personagem Dioguinho aproxima-se daquilo que se convencionou denominar *personagem redondo*.

Baseando-se nas contribuições de Edward Morgan Foster, em *Aspects of the novel* (Foster. E. M. Aspects of the novel. London: Edward Arnold, 1937), Carlos Reis e Ana Cristina Lopes, definem o personagem redondo como aquele que

> [...] Se reveste da complexidade suficiente para construir uma personalidade bem vincada. Trata-se, neste caso, de uma entidade que quase sempre se beneficia do relevo que a sua peculiaridade justifica: sendo normalmente uma figura de destaque no universo diagético, a *personagem redonda* é, ao mesmo tempo, submetida a uma caracterização relativamente elaborada e não-definitiva. A condição de imprevisibilidade própria da *personagem redonda*, a revelação gradual de seus traumas, vacilações e obsessões constituem os principais fatores determinantes da sua configuração [...]. [16]

---

[14] REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 1988. p. 216.
[15] MOISÉS, Massaud. *Dicionários de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1997. p. 398.
[16] REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 1988. p. 219.

Trata-se, portanto, de uma complexidade empregada ao personagem pelo autor, que o enquadra no interior da narrativa, moldando-o a partir da vida e das ações perpetradas por Diogo da Rocha Figueira, fazendo-o mover-se em um espaço específico, um espaço arquitetado pelo escritor, mas que se confunde com que poderia ter sido a realidade vivida por Dioguinho.

Porquanto, preferimos referir-nos a Dioguinho no decorrer deste trabalho, utilizando a categoria *personagem*, entendendo a impossibilidade de atingir as relações e os acontecimentos levados a cabo na sua crueza real, por este que é tido como o mais célebre criminoso paulista. E assim, não pretendemos a partir dos elementos que temos, reconstruir o real tal como teria acontecido, mesmo entendendo que alguns o intentam sob o argumento de que os textos que produzem são historicamente datados e cruzados por uma dose de subjetividade.

Procurando percorrer caminho inverso, vemos que não podemos tomar esses elementos como indícios de um real que está à espera de ser revelado, ou de um real que se encontraria nas "entrelinhas" do texto, pronto para ser reconstruído polo historiador mais atento, mas, cientes de que o texto enquanto fonte histórica é uma construção histórica e discursiva, e *"[...] embora se remeta a um acontecimento; ela própria é um acontecimento que deve ser explicado."* [17]

As relações entre história e literatura, tem se tornado tema corrente na historiografia, nos estudos literários e em outras áreas das ciências humanas acompanhando uma *"[...] propensão contemporânea de se interrogar as fronteiras de conhecimento que a tradição institucional construiu [...]"* [18], colocando em questão os limites da representação da experiência histórica e do imaginário social, que se traduzem nos debates a respeito do que é real e do que é ficcional, assim como do que é estético e científico, e quais as implicações desses fatores.

Os conflitos e arranjos decorrentes dessas representações colocam em evidência as condições epistemológicas do saber histórico, que já há algum tempo tem debatido as múltiplas convergências e divergências entre a arte e a razão científica, *"[...] lançando*

[17] JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. Mennocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio. In: Revista Resgate, n. 2, 1991. p.49.
[18] FERREIRA, Antonio Celso. História e literatura: fronteiras móveis e desafios disciplinares. In: *Pós-História – Revista de pós-graduação em História*. vol. 4. Assis: Unesp, 1996. p. 23.

indagações de enorme amplitude, que, aliás, estão longe de conduzir a respostas conclusivas abrangentes [...]" [19].

Os tratados a respeito das relações entre História e Literatura constituíram-se ao longo do tempo em um grande acervo, congregando vários escritos em torno de uma grande área, a chamada História Cultural, uma espécie de escola teórica onde o ponto de partida para uma pesquisa, deve ser a cultura, isto é, uma teoria interpretativa da cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Paulo. *A verdade da repressão - Práticas penais e outras estratégias na Ordem Republicana (1890 – 1921)*. São Paulo, Arte & Ciência/UNIP. 1997.

BORNHEINM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix. 1977.

BURKE, Peter. *O que é a história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FALCON, Francisco. *História cultural: uma visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: EDUSP. 2002.

FERREIRA, Antonio Celso. História e literatura: fronteiras móveis e desafios disciplinares. In: *Pós-História – Revista de pós-graduação em História*. vol. 4. Assis: Unesp, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

GARCIA, João. *Dioguinho - o matador dos punhos de renda*. São Paulo: Casa Amarela, 2002.

HOBSBAWM, ERIC. *Rebeldes primitivos – Estudos sobre Formas Arcaicas de Movimentos Sociais nos séculos XIX e XX*. Zahar: Rio de Janeiro, 1970.

_____. *Bandidos*. Barcelona: Crítica, 2003.

JENKINS, Keith. *A história repensada*. São Paulo: Contexto, 2001.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. *Mennocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio*. In: Revista Resgate, n. 2, 1991.

MARTINS, Ana Luiza. *História do Café*. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. *O trabalho nas fazendas de café*. São Pulo: Atual, 1994.

[19] Idem. p. 23.

MOISÉS, Massaud. *Dicionários de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1997.

NETO, João Amoroso. *História Completa e verídica do famoso bandido paulista Diogo da Rocha Figueira, mais conhecido pelo cognome de Dioguinho, por um delegado de Polícia*. Oficinas Gráficas da Rua do Hipódromo: São Paulo, 1949.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PRIORE, Mari Del; VENÂNCIO, Renato. *Uma história da vida rural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

SILVA, Kalina Vanderlei; Silva, Maciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. São Paulo: Contexto, 2006.

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.

ROSSET, Clément. *O princípio da crueldade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SCHNEIDER, Marília. *Além da justiça: O homicida Dioguinho e seus cúmplices*. Justiça & história, v. 2, n. 3, p. 131-159. Porto Alegre, 2003.

SOARES, Angélica. *Gêneros literários*. São Paulo: Ática, 1993.

WHITE, Hayden. *Meta-História*. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. *Teoria literária e escrita da História*. Estudos Históricos, v. 7, n. 13, p. 21-48. Rio de Janeiro, 1991.

SADE, POR UMA FILOSOFIA LÚBRICA

Juliana A. Lima Arruda[1]

RESUMO: O corpo é matéria desprivilegiada na filosofia. Passam-se os séculos e ele ainda representa o mal, o efêmero, a mortalidade, ele nos denuncia. Escondido, maltratado, queimado, retalhado, transformado, o corpo é na maioria das vezes tido como a entrada para o mal. E se de um lado, o corpo tem em suas exigências/consequências a temporalidade, o envelhecimento, do outro, está a perenidade da alma, a vida eterna. Partindo desta interpretação dualista, constrói-se uma batalha contra o corpo, seja ela em prol à alma, ou à procura de outro corpo. Essa luta entre alma e corpo traduz a batalha entre o divino e o profano. Porém nesta trincheira não se faz presente apenas a Igreja, a filosofia tem lá suas armas contra a carne. Os sentidos, por exemplo, encontram-se nesta batalha diária travada contra o corpo pregada por cristãos e muitos filósofos. Contrariamente aos inimigos do corpo, há Marquês de Sade, que durante o século XVIII constrói em seus romances uma filosofia lúbrica, uma filosofia trágica em prol ao corpo. Enquanto cristãos e filósofos pedem que renunciemos a natureza, a filosofia sadeana parte dela, e aqueles conhecimentos que não causarem nenhuma veemência no corpo serão passíveis de desconstrução. É, portanto, objetivo deste trabalho discutir, relacionar, compreender e analisar um pouco deste ódio ao corpo e seus argumentos em oposição a filosofia sadeana. Trazendo também este combate para o contexto da contemporaneidade, onde é possível ver uma nova divisão, que não aquela entre corpo e alma, mas outra, a entre o eu e o corpo, onde o corpo é considerado como um em si, tomado como rascunho, e continuamente melhorado, para atingir uma condição mais próxima à um corpo-máquina, mostrando que de diversas formas o corpo continua sendo desprezado, tido como algo a ser superado, transformado, purificado. Em contraposto à Sade, que buscou em sua obra e vida provar a união destas coisas, procurou interpretar o mundo a partir da natureza, da individualidade, do corpo, dos sentidos, do prazer e do prazer no desprazer.

PALAVRAS-CHAVE: História das ideias, Ódio ao corpo, História do corpo.

O homem está completamente associado ao corpo, seus pensamentos, seus gestos, sua comunicação, estão imediatamente ligados a ele. Ainda assim, o corpo é matéria desprivilegiada na filosofia, como em Platão, onde o corpo humano é visto como o túmulo da alma, como se a alma tivesse caído dentro de um corpo que o aprisiona[2]. Além de Platão,

[1] Mestrando do PPGHS/UEL - Bolsista CAPES

[2] LE BRETON, David. *Adeus ao corpo:* Antropologia e sociedade. Campinas, SP: Papirus, 2003, p.13.

muitos filósofos vão concentrar-se na divisão entre alma e corpo, conhecimento e sentimento, buscando como ideal aquilo que se refere à alma, pensamento e conhecimento, depreciando tudo aquilo que remete ao que é sensível, ao corpo.

> É verdade que o corpo é o grande ausente, o grande desprezado da tradição filosófica em geral, Oriente e Ocidente confundidos na mesma reprovação. Só algumas individualidades excepcionais derrogam para propor uma sabedoria do corpo, uma filosofia da carne que não seja vontade de deserto.[3]

O corpo é um mal, ele represente o efêmero, o tempo, a mortalidade, "*A carne do homem é a parte maldita sujeita ao envelhecimento, à morte, à doença*[4]", e como diz Cioran[5] *"a carne é perecível até a indecência, até a loucura, não apenas é sede de doenças, é a própria doença, um nada incurável, ficção degenerada em calamidade [...] e tanto me monopoliza e domina que meu espírito já não passa de vísceras"*, ou seja, seu maior problema é lembrar ao homem de sua humanidade, ou de sua não divindade. Pois, se de um lado, o corpo tem em suas exigências/consequências a temporalidade, o envelhecimento e a mortalidade, do outro, está a perenidade da alma, a vida eterna.

O cristão[6] espera livrar-se de sua humanidade, tornar-se livre de si, pois ele tem a consciência da morte e faz de tudo para fugir dela,

> Mas, a natureza por sua vez, chama-nos para a morte e esta se anuncia como um obstáculo intransponível. De fato, a morte se apresenta aos olhos do homem como um fenômeno especial, como um elemento fatal e fortuito que escapa a toda lógica do planejamento, afinal, tudo o que é vivo deve um dia perecer! Sabemos que o homem, diferentemente dos outros seres vivos é o único que tem a consciência da morte e daí nasce este sentimento trágico da vida. A consciência faz do homem, diversamente do asno ou do verme, um animal doente![7]

Esta consciência passa a gerar em alguns o ódio ao corpo, permitindo que filósofos como Descartes separem a inteligência do corpo, este pedaço de carne que não passa de um entrave. Mas, *"essa luta contra o corpo revela sempre mais o móvel que a sustenta: o medo*

---

[3]ONFRAY, Michel. *A arte de ter prazer:* por um materialismo hedonista. Tradução: Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 107.
[4] LE BRETON, 2003, p. 14
[5] Apud LE BRETON, 2003, p. 14
[6] Na obra sadeana o cristianismo aparece como o maior inimigo do corpo.
[7] GIANNATTASIO, Gabriel. Sade, Filósofo Trágico. In: SADE, Marquês de. *Cartas de Vincennes: um libertino na prisão.* Tradução e organização de Gabriel Giannattasio. Londrina: EDUEL, 2009, p. 119

da morte" [8], e por medo da morte eles se convencem dos argumentos de Deus, abrindo mãos de suas vidas, vivendo numa vontade de deserto, pois *"A ideia de um corpo impossível que escapasse às leis da natureza, [...] à morte, [...] é uma fantasia útil que ajuda muitos fanáticos a se absterem da evidência e do espetáculo da existência"* [9].

Assim como os outros homens, Sade tem consciência da morte, ele sabe que aquela a quem tudo lhe dá, é a mesma que retira, afirma que há um início, a coisa em si, e um fim, que fomos criados pela natureza, dotados de liberdade até que ela nos retire, de forma que

> Sade fez de sua existência um diário deste combate, gravou na sua e nossa epiderme as marcas do confronto entre a liberdade e a necessidade. Sade experimentou, travou combates, superou obstáculos, declarou-se amante de uma natureza que o incitava à liberdade, para enfim reconhecer: 'a mão que afaga é a mesma que apedreja'. [10]

E ter consciência destas conclusões é por onde o pensamento do marquês se torna um pensamento trágico. Sua busca pelo prazer não reflete uma busca da felicidade, reflete uma busca por vida, e é por tomar a grandes goles o que a natureza lhe concedeu, é por vontade de viver, por força de potência, por desejar a liberdade é que Sade escreve, e *"Sintomaticamente, mais agudo é seu estado de exílio, mais profundas são as cicatrizes provocadas pelo seu texto"* [11]. Ao prenderem Sade, ele escreve. É possível prendê-lo, mas não fazê-lo deixar de ser o que é... humano, pois ele continuará desejando, levará sua condição humana ao limite, e exercitará sua liberdade na clausura. E *"Querendo o impossível, é sobre nossos corpos, sobre a pele de nossos corpos que Sade quer transcrever seus desejos. É pela epiderme que ele quer tocar nossas existências"* [12]. Ao ler a obra sadeana, sentem-se na pele seus efeitos, dessa forma, é como se fôssemos tocados pelo próprio Sade, ou pela nossa própria animalidade, por aquilo que mais procura-se esconder, aquilo que sua civilidade não permite admitir, mas que faz parte e habita você.

Essa luta entre alma e corpo traduz a batalha entre o divino e o profano. Porém nesta trincheira não se faz presente apenas a Igreja, a filosofia tem lá suas armas contra a carne,

---

[8] LE BRETON, 2003, p. 17
[9] ONFRAY, 1999, p. 106
[10] GIANNATTASIO, 2009, p. 119
[11] GIANNATTASIO, 2009, p. 120
[12] GIANNATTASIO, 2009, p. 120

> A Igreja alienou uma coorte de sequazes[13]. Para transmitir esse ideal anêmico e impô-lo como um viático, obteve a colaboração dos filósofos que comungaram com os Padres da Igreja em uma mesma aversão pela carne. Todos, pensadores e teólogos, clérigos e leigos, fizeram-se os caluniadores do real, os assassinos do mundo verdadeiro.[14]

Enquanto os filósofos se desempenham em deixar o corpo em último plano, o próprio se impõe, e o faz através dos sentidos. O olfato é odiado, ou no mínimo motivo de desconfiança entre filósofos, Platão, por exemplo, relacionava o uso de perfumes à decadência, pois "*Só os voluptuosos podem gostar dos eflúvios e dos perfumes, das fragrâncias e dos odores*[15]*"*.

Os nossos sentidos são uma ligação íntima entre nosso corpo e o mundo, e nos inspiram as atitudes mais primitivas. Nossos ancestrais guiavam-se pelos seus sentidos e instintos, eles lhes garantiam sua sobrevivência. Abandonar os sentidos significa superar o homem em seu estado primitivo, civilizar-se. Sentir o cheiro de cada pessoa é quase um ato de violação aos olhos dos depreciadores de odores*,* é a invasão da individualidade e privacidade, pois cheirar é uma forma de sentir o mundo. O cheiro de outrem é também outrem, pois é uma partícula desta pessoa, e este cheiro é algo inevitável, portanto natural, *"Cheirar é [...] apreender o mundo numa modalidade inabitual, no entanto fundamental. Um idealista só pode ter um nariz atrofiado. Seja como for, só pode fazer um uso perverso de suas narinas"* [16].

Os odores ligam-nos aos nossos instintos e sexualidade, a libido está intimamente ligada, se não inseparável, do olfato. Os odores que emanam de forma invisível e se desprendem de um corpo são provocantes, além de ser uma espécie de comunicação, de forma que

> Os filósofos não gostam dos odores provavelmente porque concernem, no homem, aos limbos mais noturnos e às reminiscências mais ancestrais. As narinas conduzem ao cérebro primitivo e não deixam de associar fortemente os eflúvios à sexualidade. Levantar-se contra o olfato é ao mesmo tempo recusar o corpo em suas exigências mais imperiosas.
> [...] os biólogos mostraram que a destruição dos bulbos olfativos implicava, em algumas espécies, o puro e simples desaparecimento

[13] Uma tropa partidária, ou também assídua.
[14] ONFRAY, 1999, p. 164
[15] ONFRAY, 1999, p. 112
[16] ONFRAY, 1999 p. 111

> do comportamento sexual. [...] é incontestável que o desejo mantém estreitas relações com os perfumes. [...] o amor tem como causa as moléculas muito pouco poéticas das glândulas prepuciais do animal.[17]

Portanto o cheiro faz parte da batalha diária travada contra o corpo, mas os odores são imperiosos, não deixam espaço para o não sentir, pois uma vez exalados entram hostilmente[18] pelas narinas, invadem, violam. Essa conduta acontece por parte de quem emiti o cheiro, e por quem o sente, pois o cheiro de alguém traz consigo seus indícios, vestígios, rastros, de personalidade, hábitos e sexualidade, o cheiro tem uma carga de individualidade. Logo, muitos o negam, procuram torná-lo nulo, e no instante que, apesar de seus esforços, ele é capturado por alguém, é como se sua animalidade tivesse sido sentida, descoberta. Isso faz com que os depreciadores do olfato façam o máximo para esquecer que possuem a capacidade de cheirar, e quando sentem um cheiro os repudiam, pois sentir odores é uma vitória de seu corpo sobre eles.

Sobre essa perda do olfato, Freud em "Mal-estar na civilização" afirma,

> O recuo para segundo plano do poder excitante do odor parece ser, por sua vez, decorrente do fato de o homem ter-se erguido do chão, decidido andar em pé, posição que, tornando visíveis os órgãos genitais até então escondidos, fazia com que eles precisassem ser protegidos, e engendrava assim o pudor. Por conseguinte, o erguimento, ou a verticalização do homem seria o início do processo inelutável da civilização. A partir daí desenrola-se um encadeamento que, da depreciação das percepções olfativas e do isolamento das mulheres no momento de sua menstruação, levou à preponderância das percepções visuais, à visibilidade dos órgãos genitais, depois à continuidade da excitação sexual, à fundação da família e, desse modo, ao limiar da civilização humana.[19]

Freud retoma a verticalização como perca das habilidades olfativas, de forma que a verticalização faz parte do processo de civilização do homem, e neste espaço civilizatório *"Tudo que lembra a situação do homem enredado na natureza é zelosamente apagado"* [20], de maneira que o olfato, e os cheiros ofendem a nossa civilidade, passando a serem reservados para o espaço privado, e quando aparecem no público são repugnados, causam

[17] ONFRAY, 1999 p. 121-122

[18] No dicionário Aurélio a palavra hostil pode significar contrário, adverso, inimigo, agressivo, ou também provocante. Deixaremos, portanto, a critério do leitor escolher o melhor significado que defina hostilidade, conforme sua própria relação com os odores.

[19] apud ONFRAY, 1999 p. 124

[20] ONFRAY, 1999 p. 124

asco, pois há um processo pedagógico civilizatório onde grande parte dos odores não tem espaço. Dentro deste contexto, nada mais lógico do que deixar o que nos prova nossa putrefação, no âmbito mais privado possível. Sendo, portanto o banheiro o lugar da animalidade, da putrefação, é onde solitariamente somos obrigados, por meio de nossas necessidades fisiológicas, a lembrarmos que ainda somos humanos. É como se os excrementos significassem nossos próprios pecados, prova de nossa não divindade. Nossa pureza é violada pelos odores dos excrementos, da carne, essa coisa maldita.

Enquanto alguns procuram ignorar o que nos compõe, Sade as revela

> O paradoxo é uma marca presente no modo de pensar e na literatura sadeana e só assim podemos compreender porque cenas que deveriam tão somente provocar abominação e horror levam-nos a um estado de excitação que nos deixa atônitos. As cenas que Sade descreve em seus romances estão no imaginário erótico, na vontade libidinal de todo ser desejante.[21]

É como se Sade por ter consciência da morte, desejasse ainda mais viver, criando suas cenas para chocar, para sentir-se vivo, pois *"Não se pode viver o êxtase sem morrer. Separaram-se por um motivo fútil, quase inventado. Não queriam morrer de paixão"* [22]. As palavras de lubricidade ao saírem de sua mente se fazem sentir. E não é de admirar

> Então que os defensores do olfato se encontrem do lado dos demolidores do ideal ascético, entre os libertinos e os sensualistas, os materialistas ou os franco-atiradores [...], pois Assim é Casanova, [...] *onde* As páginas introdutórias de sua obra principal o fazem assinalar que a existência é, para ele, indissociável do mundo dos sentidos: "Sei que existi", ele escreve, "pois senti: e, o sentimento me dando essa consciência, também sei que já existirei quando deixar de sentir.[23]

Portanto, sentir nos faz existir, e Sade vai tocar no que há de mais escondido do homem, para mostrá-lo que ali há vida. Ele fala sobre todas as pessoas, fala o que ninguém mais fala, mas fala, do que faz parte de todo ser desejante.

Kant, ao contrário, verá no processo civilizatório a formação do próprio homem. É a distância do homem dos outros animais que constroem o homem racional, e isto só é possível se este se distanciar dos seus sentidos. Conforme Onfray[24], *"Kant vê até um grau*

---

[21] GIANNATTASIO, 2009, p. 120
[22] LISPECTOR, apud MOSÉ, Viviane. *Toda palavra*. Rio de Janeiro: Record, 2006 , p.66
[23] ONFRAY, 1999 p. 125
[24] 1999 p. 137

suplementar de hominização no fato de 'o objeto ser subtraído aos sentidos', como que para melhor dizer que se é tanto mais homem quanto mais se é capaz de se desprender dos sentidos e da sensibilidade".

Enquanto muitos filósofos vêem no processo civilizatório o nascimento do homem, Sade vê sua morte, sua desumanização, e conforme Durin

> Segue daí que a visão política de Sade é estranha a toda idéia de evolução. Aquilo que chamamos de estado civil ou civilização não constitui historicamente um progresso, mas, seguramente, um sistema de domesticação criado pelos próprios fracos para subjugar, impedir, conter, a violência natural dos mais fortes [...][25].

Mas não há como desvencilhar-se do olfato, não há como vencê-lo, e por isso (mas, não apenas por isso) os homens passaram a distinguir os bons odores dos maus odores, os aromas da fetidez, e como 'de costume' levaram os odores ao maniqueísmo entre o sagrado e o profano, de forma que em oposição aos odores negativos, aos fedores da carne estará a perfeição do cheiro de santidade.

> Descobrem-se os odores suaves das santas e dos santos de todas as obediências, desses corpos sem carne nem linfa, sem hemoglobina nem nervos, sem humores e sem quilo. Divinos corpos ideais, mais etéreos e leves do que o ar, mais despojados de paixões, de sensações e de sensualidade do que um cadáver! Esses são os modelos sobre os quais os filósofos se debruçam, desejando o fim do sensível e a onipotência do inteligível.[26]

Oposto aos cheiros do santo há o cheiro do demônio

> O demônio, portanto, é sempre associado aos odores repugnantes dos cadáveres em putrefação, ao passo que os santos, ao contrário, "devem possuir a pureza da consciência e o perfume da boa reputação". O perfume agradável é divino e o odor nauseabundo, diabólico, a divindade é cheirosa e o diabo fedorento.[27]

Segundo a tradição popular, os cadáveres dos santos exalavam um cheiro bom, chamado de cheiro de santidade. Porém, se são cadáveres estão em estágio de putrefação, logo, cheiram à putrefação. Ou os corpos de ditos santos desaparecem dos túmulos e viram imediatamente luz?

---

[25] apud GIANNATTASIO, p. 134
[26] ONFRAY, 1999 p. 152
[27] ONFRAY: 1999 p. 153

Os sentidos, principalmente o olfato e paladar, são vistos como traiçoeiros, mentirosos, tentadores, irracionais. Kant em "Antropologia de um ponto de vista pragmático" promove a visão em favor do olfato, colocando o último como o pior dos cinco sentidos. Ele faz uma repartição dos sentidos, pondo de um lado o tato, a audição e a visão como os sentidos objetivos, ou seja, os capazes de conhecer a verdade, e do outro lado os sentidos subjetivos, que são eles o paladar e o olfato, já que *"a representação que se faz por eles é mais do deleite do que do conhecimento dos objetos exteriores"* [28]. Para Kant "*um objeto é mais verdadeiro em seu todo do que nas partes que o compõem: a verdade de uma forma é o que aparece imediatamente dela"*[29], isto é, a forma de um objeto relata a sua essência. A cor capturada pelos olhos, do cabelo de uma moça fala mais a verdade sobre a moça do que seu cheiro? A consistência de uma sopa revela seus ingredientes melhor do que seu sabor? Contudo, as sensações que temos quanto à moça e à sopa não passam igualmente por nossas subjetividades? Ou talvez, se todos olharem, tocarem e ouvirem a moça e a sopa irão interpretá-las e afeiçoá-las do mesmo modo? Afinal, definir não é dar forma ao mundo? Há, então, um sentido que deve ser levado em prol do outro? Existe algo que possa ser entendido através de uma única definição? Segundo Onfray nenhum sentido é capaz de capturar o real, pois *"Todos os sentidos estão subordinados aos mesmos limites"*, e Onfray ainda questiona-se sobre esta supremacia da visão perguntado se *"Dever-se-á acreditar que Kant ignore que, confiando no que lhe transmitia a visão, sentido objetivo e nobre, um certo pré-socrático acreditasse que o sol fosse do tamanho da mão?"*[30].

Na busca de construir seres supra-sensíveis, associa-se *"uma espiritualidade mais elevada a uma perda real ou simbólica da própria atividade sexual"* [31]. Essa associação entre castração e alta espiritualidade está descrita no evangelista Mateus, que escreveu: "*Há eunucos que castraram a si mesmos por causa do reino de Deus"* [32]. Para Onfray, o filósofo Orígenes que nasceu em 185 cortou suas genitais inaugurando *"a máquina mais sumária de produzir um anjo"* [33].

[28] apud ONFRAY, 1999 p. 113
[29] ONFRAY, 1999 p. 115
[30] ONFRAY, 1999 p. 114
[31] ONFRAY, 1999 p. 161
[32] apud ONFRAY, 1999, p. 161
[33] ONFRAY, 1999, p. 161

O ódio ao corpo, o medo de tornar-se o que se é, de ser vencido por você mesmo, é tão profundo que atos como castração estão presentes em tempos que remetem da antiguidade até os dias atuais. Tornando o homem o pior inimigo do Homem.

> O gosto pela castração sagrada é consubstancial ao desejo: da Grécia antiga à Índia contemporânea, em que essas práticas ainda existem, os apreciadores de assexualidade expressam em tal gesto simbólico a recusa do corpo, da carne, da sexualidade e todo o desprezo que têm pelo desejo. Para não recorrer ao gesto mutilador, os cristãos fizeram, mesmo assim, seu o voto de Orígenes: matar o desejo, extirpá-lo de si e tentar dominá-lo.[34]

Sade faz o caminho contrário, em "Diálogo entre um padre e um moribundo" o marquês pede,

> Livra-te de preconceitos, seja homem, seja humano, sem temor e sem esperança; abandona teus deuses e tuas religiões; tudo isto só serve para os homens empunharem a espada e o simples nome de todos esses horrores fez derramar na terra mais sangue do que todas as outras guerras e todos os outros flagelos reunidos. Renuncia à idéia de um outro mundo, que não existe, mas não renuncieis ao prazer de seres feliz neste e de fazeres os outros felizes.[35]

Enquanto cristãos e filósofos pedem que renunciemos a natureza, a filosofia sadeana parte dela, e aqueles conhecimentos que não causarem nenhuma veemência no corpo serão passíveis de desconstrução. Já

> A história da filosofia é uma *fúria secreta* contra os sentimentos de valor da vida, contra a decisão em favor da vida." [...] Para dar forma e ordem a essa retórica da erradicação, deve-se [...] recorrer a Nietzsche, que sintetizou [...] *em* Aurora as técnicas e métodos utilizados para combater um instinto, para aniquilar os desejos. Ele isola seis rubricas que concentram, cada uma delas, os grandes tipos de luta pelo triunfo do ideal ascético: "Evitar as oportunidades, implantar a regra no instinto, provocar a saciedade e aversão do instinto, estabelecer uma ligação com ideia torturante (como a da vergonha, das consequências terríveis ou do orgulho ofendido), em seguida o deslocamento das forças e, finalmente, o enfraquecimento e o esgotamento do geral." Quanto ao método, é isso. Resta o objetivo: o grande desígnio dos apóstolos do ideal ascético é aniquilar o desejo no homem, produzir uma carne branca, despojada de seu sangue e de sua matéria, de seus humores e de sua linfa, de sua vitalidade e de suas forças. No sentido etimológico,

[34] ONFRAY, 1999, p. 162
[35] apud GIANNATTASIO, 2009, p. 121

> tratar-se-á de produzir um ser insensato. E nada é mais insensato do que um anjo... o que quiserem cristãos e filósofos convencidos dos mesmos ideais foi a realização de uma estranha alquimia que tivesse conduzido os seres sexuados do desejo, de onde eles vêm, ao nada da carne, para onde vão. Transformar o homem em anjo, a matéria em idéia.[36]

Trazendo esta luta contra o corpo para o contexto da contemporaneidade, percebemos uma nova divisão, que não corresponde a uma pessoa constituída pelo esquema dualista alma e corpo, mas sim o corpo considerado como um em si, onde há separadamente o eu e o corpo, sendo este um acessório da pessoa. O corpo apresenta-se como um rascunho, algo a ser continuamente construído, modificado e melhorado devido sua fragilidade, sua imperfeição. Assim como as máquinas, ele deve passar por um progresso, suas peças devem ser substituídas para seu aperfeiçoamento, para chegarem a um corpo completamente saudável, numa tentativa de superar a morte.

A medicina contemporânea não trata mais um homem, trata um fígado, um rim, os ossos, os dentes, ela esqueceu-se que esses pedaços, essa carne, compõem um humano. *"O corpo é declinado em peças isoladas, é esmigalhado"* [37], e suas partes [peças] passam a ser substituíveis, pois o corpo *"não tem a permanência da máquina, não é tão confiável quanto ela, nem dispõe das condições que permitem controlar o conjunto dos processos que nele ocorrem"* [38]. Os mecânicos cirurgiões procuram atender aos anseios das pessoas que querem modificar-se, tornar-se outra coisa que não elas mesmas, pois *"mudando o corpo, pretende-se mudar sua vida"* [39]. As cirurgias procuram estabelecer a paz entre a pessoa e seu corpo, que com ódio, transforma-o para torná-lo mais suportável, mais normatizado, mais padronizado.

> A cirurgia estética é uma medicina destinada a clientes que não estão doentes, mas que querem mudar sua aparência e modificar, dessa maneira, sua identidade, provocar uma reviravolta em sua relação com o mundo, não se dando um tempo para se transformar, porém recorrendo a uma operação simbólica imediata que modifica uma característica do corpo percebida como obstáculo à metamorfose. *A* Medicina [...] baseia-se em uma fantasia de domínio de si do cliente e na urgência do resultado.[40]

---

[36] ONFRAY, 1999 p. 165
[37] LE BRETON, 2003, p. 16
[38] LE BRETON, 2003, p. 19
[39] LE BRETON, 2003, p. 22
[40] LE BRETON, 2003, p. 47

O corpo ocupa um lugar de destaque na contemporaneidade, ele é um cartão de visita, uma imagem, um produto a ser apresentado, dessa forma, quem o tiver da melhor forma possui uma vantagem. Por isso *"o homem contemporâneo é convidado a construir o corpo, conservar a forma, modelar a aparência, ocultar o envelhecimento ou a fragilidade, manter sua "saúde potencial"* [41]. Somos submetidos a ordens enviadas pelos deuses, os médicos, que descrevem os mandamentos da alimentação. Não é somente a igreja que ocupa o lugar de ditar comportamento, atualmente os médicos também o fazem. Nessa busca por um corpo ideal, as academias de ginástica e musculação tem um papel fundamental, lá as pessoas reúnem-se para esculpir seus corpos, transformá-los, de forma que *"Não se deve considerar um músculo como uma parte da gente, deve-se considerá-lo como quando se olha para um objeto. Determinada parte deve ser mais desenvolvida, outra mais afinada, etc., como um escultor, a gente faz retoques como se não fosse da gente"* [42] .

Dessa forma passamos também a condição de máquinas. E neste espaço onde o espelho se faz presente e necessário, homens e mulheres comungam seus desejos de darem-se uma nova forma, um novo corpo, e admiram ou desprezam os corpos uns dos outros, pois é a partir desta imagem que somos qualificados.

Há uma ligação íntima entre a dor e os exercícios de musculação,

> A sala de musculação é muitas vezes comparada a uma câmara de tortura. Quanto mais se sofre, mais os músculos se desenvolvem e são valorizados. Ao mesmo tempo, a dor converte-se em um gozo que os *body builders* muitas vezes comparam com o ato sexual. [43]

Homens e mulheres passam a associar a dor ao sucesso contra o corpo, sentir a dor, e insistir no exercício é uma maneira de vencer seu corpo, deixar claro quem dita as regras. Podemos entender esta dor também como uma forma de autossacrifício em nome do alcance do corpo "perfeito", onde o sujeito passa por uma purificação, e quanto mais dor se sente, mais digno se é da transformação, do corpo ideal. Por fim, podemos entender esta busca da dor pela busca do prazer, onde não se compreende ou admite que se encontrem muitos prazeres por meio da dor. Os personagens são homens e mulheres denunciando em suas expressões, tremores e gemidos a dor que estão sentido, os instrumentos de tortura

[41] LE BRETON, 2003, p. 30
[42] RAHMOUNI, apud LE BRETON, 2003, p. 42
[43] LE BRETON, 2003, p. 43-44

são os aparelhos de musculação, como acessórios há os espelhos que permitem que o *voyeur* se delicie com a sua e a dor alheia.

De diversas formas o corpo continua sendo desprezado, tido como algo a ser superado, transformado, purificado. Continuamente ele é desprivilegiado, século após século, mudam-se os contextos e o corpo continua a ser odiado. Haverá um momento em que ele e a pessoa sejam uma coisa só? Onde ele, o corpo, possa apenas ser? Sade buscou em sua obra e vida provar a união destas coisas, procurou interpretar o mundo a partir da natureza, da individualidade, do prazer. Como seres múltiplos que somos, fica impossível nos definirmos como uma coisa ou outra, cabe a cada um colocar uma pitada, colherada ou mergulhar dentro de cada teoria, para a partir daí criar nossos próprios sistemas, a partir daí viver.

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFIA

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo:* Antropologia e sociedade. Campinas, SP: Papirus, 2003.

ONFRAY, Michel. *A arte de ter prazer:* por um materialismo hedonista. Tradução: Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SADE, Marquês de. *Cartas de Vincennes: um libertino na prisão.* Tradução e organização de Gabriel Giannattasio. Londrina: EDUEL, 2009.

GIANNATTASIO, Gabriel. Sade, Filósofo Trágico. In: SADE, Marquês de. *Cartas de Vincennes: um libertino na prisão.* Tradução e organização de Gabriel Giannattasio. Londrina: EDUEL, 2009.

MOSÉ, Viviane. *Toda palavra*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova.* São Paulo: Iluminuras, 1999.

OS HOMENS DE LETRAS: OS ESTUDANTES-POETAS NA BELLE ÉPOQUE PAULISTANA

Karen Cristina Leandro[1]

RESUMO: Quando tratamos do tema da "subliteratura", a primeira pergunta que se faz e talvez a mais complexa de ser respondida, é quem eram estes "homens de letras"? Onde escreveram? E o que escreveram? Este trabalho pauta-se numa literatura dos poetas que foram silenciados ao longo das antologias literárias. Dr. Pangloss, Homerin, Wenceslau de Queiroz, Eduardo Chaves, homens que há seu tempo agitaram a cidade de São Paulo com seus escritos e publicações em jornais e revistas da época. No entanto são lembrados mais por seus feitos pós "Arcadas", quando ingressaram em carreiras políticas ou seguiram a área jurídica do que por suas contribuições para a literatura brasileira. Algumas das coletâneas literárias na tentativa de abranger todos os campos da literatura os relegaram a "sub-gêneros" e atribuiram a estes poetas silenciados um mesmo título: "publicistas", "ensaístas", "autores secundários", "subliteratura", "literatura dos andares térreos" citando-os sem grande entusiasmo, e quando muito, expondo sua bibliografia. Desta forma por meio dos processos de legitimação, a partir do uso das fontes do jornal Correio Paulistano e revista Almanach Litterario este artigo apresenta alguns destes autores e demonstra como estes poetas e autores "caíram em desuso". Não foi necessário que se influísse mais que um século para que os códigos de validação tenham se transformado a tal ponto que as leituras destes homens de letras tenham sido desqualificadas e esquecidas. Trabalhar a cidade de São Paulo e estes "homens de letras" esquecidos, em sua maioria estudantes das "Arcadas" do curso de Direito da Faculdade do Largo São Francisco não é uma forma de provar seu desmerecimento e nem creditar-lhes méritos póstumos, todavia é uma forma de constatar que existem mecanismos e instituições que possibilitam a legitimação de uma obra ou o esquecimento dela.

PALAVRAS-CHAVE: Correio Paulistano, Almanach Litterario, processos de legitimação.

OS HOMENS DE LETRAS: OS ESTUDANTES-POETAS NA BELLE ÉPOQUE PAULISTANA

Este artigo tem como tema as "*Os Homens de Letras*", porque considera a relevância de poesias, poemas, sonetos, contos e folhetins publicados em jornais e revistas do final do século XIX que não constam em manuais de literatura atuais no processo de legitimação e

[1] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina.

distinção de obras literárias, bem como auxilia no entendimento destes processos de caracterização de um texto em erudito ou popular, em superior ou inferior, incluindo-os ou excluindo-os.

Neste processo qualificativo a justificativa apresentada para excluir estes poetas consiste no fato de que eles pertenciam a uma boemia literária. Não colocada aqui como um grupo ou agremiação a qual pertenciam conscientemente, mas por apresentarem características comuns, tais como: propensão à farra e à diversão, o uso exacerbado de álcool e as visitas noturnas aos cemitérios, os encontros literários e saraus; a não necessidade em dar continuidade à carreira literária depois de concluídos os estudos, em sua maioria em Direito. Por exemplo: os estudantes da Faculdade de Direito do Largo São Francisco em São Paulo, que se ocupavam do ofício das letras e da produção de textos literários na qualidade de estudantes, seguindo posteriormente carreiras distintas no Direito e na Política; finalmente pela não precisão científica e estética, ou seja, como não se tratava de uma carreira literária, permitia maior flexibilidade, não vinculados somente à cientificidade nem às regras de uma "escola literária" possibilitando que seus escritos tivessem características de várias escolas ou de nenhuma.

Portanto, atribuímos a característica de boêmios àqueles que escreviam mais pelo prazer literário do que pela necessidade.

Pensando a respeito do processo editorial destes jornais e revistas aqui abordados, pode-se afirmar que a arte literária é uma atividade constantemente presente na vida da sociedade de São Paulo.

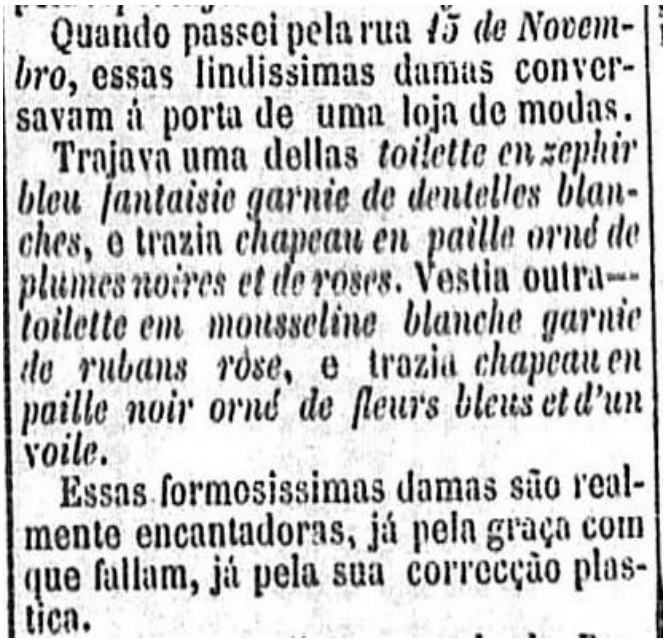
Não é mistério que ela fosse responsável por grande parte do movimento de edição e impressão, e responsável também pelo aumento considerável de tiragens. São diversas as colunas do jornal dedicadas ao espaço literário "O Correio Paulistano", por exemplo, que conta com uma variedade de artigos literários, sejam eles em forma de prosa, poesias, sonetos, contos, sem nos esquecermos dos folhetins. Abaixo seguem alguns dos autores "desconhecidos" que, diariamente deixavam sua marca entre os leitores. Os exemplares acessados datam dos anos de 1888 e 1890.

1. DR. PANGLOSS "NA RUA"

A coluna contava com um único cronista que se intitulava "Dr. Pangloss". Não há confirmações que nos leve a conhecer a verdadeira identidade do cronista, no entanto, é possível supor que se tratasse de Wenceslau de Queiroz, pois este utilizou vários pseudônimos durante os dez anos em que contribuiu para o jornal. No entanto, embora sua identidade permaneça anônima, podemos ao menos conhecer sua preferência literária.

Dr. Pangloss é um personagem quase caricatural do livro "Cândido" de François-Marie Arouet ou simplesmente, Voltaire. No livro, o personagem tem uma exímia capacidade de criar estórias aparentemente plausíveis, porém não fundamentadas na realidade. Ainda no livro, no mundo de Dr. Pangloss nada acontecia sem um propósito determinado. Para ele não havia efeito sem causa e este mundo é o melhor possível dos mundos.

O personagem do Correio Paulistano é descrito também de forma quase caricatural. Sempre à Rua Quinze de Novembro (onde se encontrava a redação do jornal) usava uma gravata vermelha e monóculos, algumas vezes também era descrito por usar chapéu alto e *badine*, tendo sempre em mãos sua caderneta de anotações na qual registrava a moda e os costumes das elites femininas como é o caso do exemplar publicado em 25 de Janeiro de 1890:



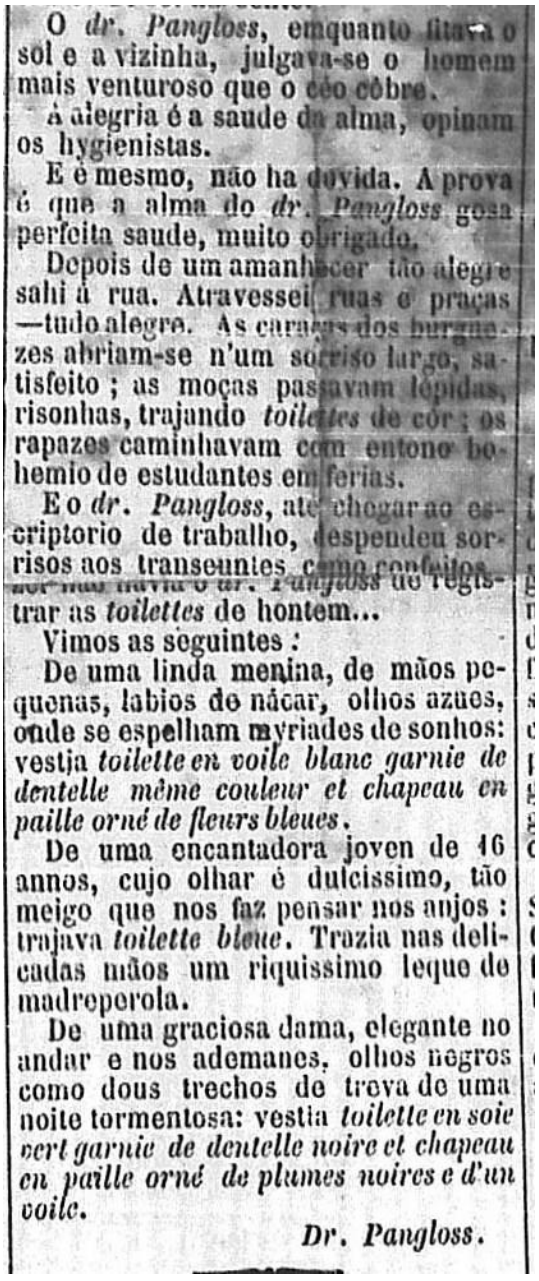
Quando passei pela rua *15 de Novembro*, essas lindissimas damas conversavam á porta de uma loja de modas.

Trajava uma dellas *toilette en zephir bleu fantaisie garnie de dentelles blanches*, e trazia *chapeau en paille orné de plumes noires et de roses*. Vestia outra *toilette em mousseline blanche garnie de rubans rôse*, e trazia *chapeau en paille noir orné de fleurs bleus et d'un voile*.

Essas formosissimas damas são realmente encantadoras, já pela graça com que fallam, já pela sua correcção plastica.

(Correio Paulistano, 25 de Janeiro de 1890, p.1)

Já na edição de 1° de Fevereiro também de 1890, outra característica comum ao Dr. Pangloss de Voltaire. Narrando sua trajetória do momento que acordou até o momento de entrar em seu escritório, Pangloss descreve o "seu mundo" como o melhor dos mundos. Harmonioso e pacífico, fala sobre o Sol e os pássaros em tom poético e até um tanto romântico. Descreve a vizinha de forma gentil e educada mesmo ao som de seus arranhados como tenor já pela manhã e NA RUA em seu trajeto, ora descreve a modinha da época ora aponta os estudantes boêmios à feira. Como mostra o trecho abaixo retirado do jornal.



O *dr. Pangloss*, emquanto fitava o sol e a vizinha, julgava-se o homem mais venturoso que o céo côbre.

A alegria é a saude da alma, opinam os hygienistas.

E é mesmo, não ha duvida. A prova é que a alma do *dr. Pangloss* gosa perfeita saude, muito obrigado.

Depois de um amanhecer tão alegre sahi á rua. Atravessei ruas e praças —tudo alegre. As caras dos burguezes abriam-se n'um sorriso largo, satisfeito; as moças passavam lépidas, risonhas, trajando *toilettes* de côr; os rapazes caminhavam com entono bohemio de estudantes em ferias.

E o *dr. Pangloss*, até chegar ao escriptorio de trabalho, despendeu sorrisos aos transeuntes como confeitos. [illegible] de registrar as *toilettes* de hontem...

Vimos as seguintes:

De uma linda menina, de mãos pequenas, labios de nácar, olhos azues, onde se espelham myriades de sonhos: vestia *toilette en voile blanc garnie de dentelle même couleur et chapeau en paille orné de fleurs bleues*.

De uma encantadora joven de 16 annos, cujo olhar é dulcissimo, tão meigo que nos faz pensar nos anjos: trajava *toilette bleue*. Trazia nas delicadas mãos um riquissimo leque de madreperola.

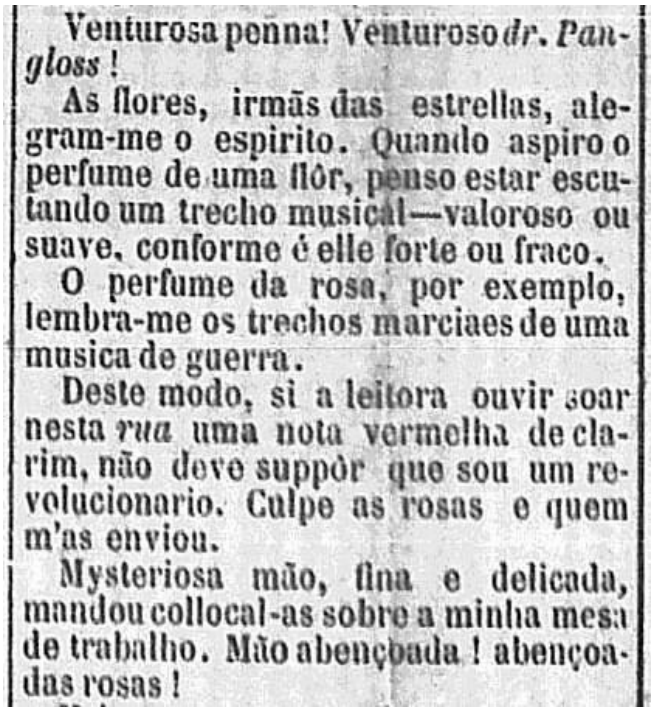
De uma graciosa dama, elegante no andar e nos ademanes, olhos negros como dous trechos de treva de uma noite tormentosa: vestia *toilette en soie vert garnie de dentelle noire et chapeau en paille orné de plumes noires e d'un voile*.

Dr. Pangloss.

(Correio Paulistano, 1° de Fevereiro de 1890, p.1)

A coluna NA RUA e talvez o fato de usar um pseudônimo lhe dava certa autonomia para descrever e discutir sobre assuntos como o convinha. Por isso era comum que antes de iniciar sua descrição das modas e *toilletes* do dia passado, comentasse sobre algum episódio ocorrido ou fizesse uma auto reflexão, como no dia 6 de Fevereiro em que afirmou que seu trabalho "contribuía para o apuramento da arte de vestir em São Paulo. Num outro momento revida o "nome feio" pelo qual foi chamado por outro colunista de outro jornal. Denunciando-o.

Há também em sua coluna, como já mencionado, indícios de romantismo e poesia. A figura abaixo retirada do exemplar de 9 de Fevereiro mostra um Dr. Pangloss inspirado e sensível com a chegada de um buque de rosas.



Venturosa penna! Venturoso *dr. Pangloss*!

As flores, irmãs das estrellas, alegram-me o espirito. Quando aspiro o perfume de uma flôr, penso estar escutando um trecho musical—valoroso ou suave, conforme é elle forte ou fraco.

O perfume da rosa, por exemplo, lembra-me os trechos marciaes de uma musica de guerra.

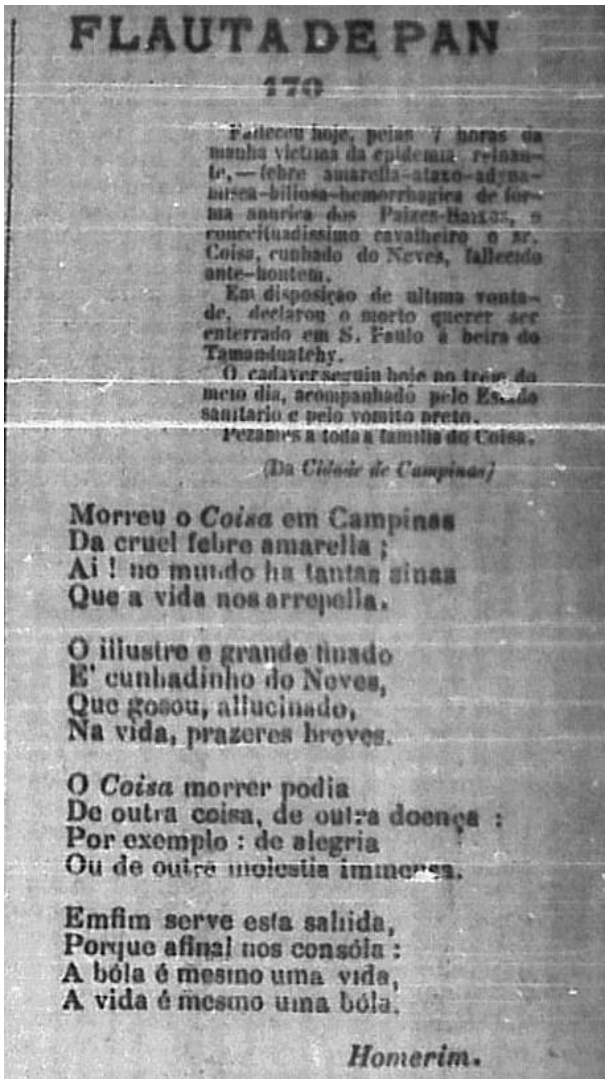
Deste modo, si a leitora ouvir soar nesta *rua* uma nota vermelha de clarim, não deve suppôr que sou um revolucionario. Culpe as rosas e quem m'as enviou.

Mysteriosa mão, fina e delicada, mandou collocal-as sobre a minha mesa de trabalho. Mão abençoada! abençoadas rosas!

(Correio Paulistano, 9 de Fevereiro de 1890, p.1)

2. HOMERIM TOCA A “FLAUTA DE PAN”

Outro caderno diário reservado à literatura é intitulado Flauta de Pan. Localizado ininterruptamente no canto superior direito do jornal, sempre à primeira página e assinado por *Homerim* consiste em duas partes, uma que seria a “introdução”, um breve trecho de poesia ou verso, traduzido de poetas renomados, tais como Byron ou Rousseau ou o próprio Homerim informando o que lhe inspirou tal poesia, se um relato cotidiano, se uma nota lida em outro jornal da província, ou um elogio ou reclamação retirado de algum caderno de notícias, etc. Em seguida, sua poesia. Consta-nos dentre os documentos coletados um número superior a 200 exemplares que levam a contribuição de Homerim. Os poemas e/ou poesias de Homerim são sempre precedidos de um número o qual ajuda a identificar essa quantidade generosa de publicações. Um exemplo, em Seis de Fevereiro: consta o número 170. A introdução fica por conta de uma nota de falecimento vinda da cidade de Campinas relatando o falecimento do *Sr. Coisa*, cunhado do Neves, que faleceu de febre amarela. Em seguida utiliza a notícia transformando-a em um poema com características satíricas mesmo diante de uma morte trágica.



FLAUTA DE PAN

170

Falleceu hoje, pelas 7 horas da manhã victima da epidemia reinante,—febre amarella-ataxo-adynamica-biliosa-hemorrhagica de forma aborica dos Paizes-Baixos, o conceituadissimo cavalheiro o sr. Coisa, cunhado do Neves, fallecido ante-hontem.

Em disposição de ultima vontade, declarou o morto querer ser enterrado em S. Paulo á beira do Tamanduatehy.

O cadaver seguiu hoje ao trem do meio dia, acompanhado pelo Estado sanitario e pelo vomito preto.

Pezames a toda a familia do Coisa.

(Da *Cidade de Campinas*)

Morreu o *Coisa* em Campinas
Da cruel febre amarella ;
Ai ! no mundo ha tantas sinas
Que a vida nos arrepella.

O illustre e grande finado
E' cunhadinho do Neves,
Que gosou, allucinado,
Na vida, prazeres breves.

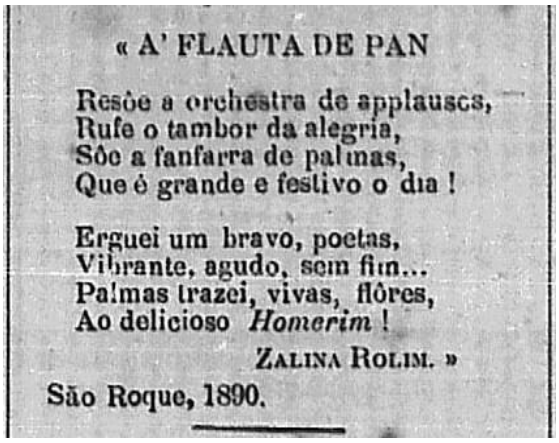
O *Coisa* morrer podia
De outra coisa, de outra doença :
Por exemplo : de alegria
Ou de outra molestia immensa.

Emfim serve esta sahida,
Porque afinal nos consóla :
A bóla é mesmo uma vida,
A vida é mesmo uma bóla.

Homerim.

(Correio Paulistano, 6 de Fevereiro de 1890, p.1)

Na edição de 15 de Março “A Flauta de Pan” é duplamente citada. No inicio da primeira página aparece com uma nota, informando que uma leitora enviou à Homerim o que ele chamou de “mimosas quadrinhas”. O poema é postado como tal e leva a assinatura da leitora. Ver imagem abaixo.



« A' FLAUTA DE PAN

Resôe a orchestra de applausos,
Rufe o tambor da alegria,
Sôe a fanfarra de palmas,
Que é grande e festivo o dia !

Erguei um bravo, poetas,
Vibrante, agudo, sem fim...
Palmas trazei, vivas, flôres,
Ao delicioso *Homerim* !

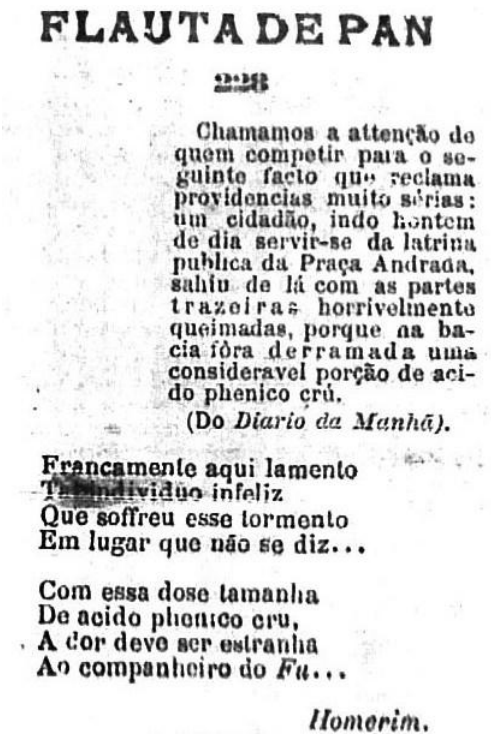
ZALINA ROLIM. »

São Roque, 1890.

Correio Paulistano, 15 de Março de 1890, p.1)

Num segundo momento, ainda em primeira página do jornal, no canto superior direito, como de praxe o poema de Homerim.

Ainda a título de exemplo, em 20 de Abril também de 1890, Homerim utiliza-se da poesia não só para relatar a denúncia encontrada no jornal "O Diário da manhã" como também faz uso dela para construir uma bem humorada sátira sobre o ocorrido.



FLAUTA DE PAN

Chamamos a attenção de quem competir para o seguinte facto que reclama providencias muito sérias: um cidadão, indo hontem de dia servir-se da latrina publica da Praça Andrada, sahiu de lá com as partes traseiras horrivelmente queimadas, porque na bacia fôra derramada uma consideravel porção de acido phenico crú.

(Do *Diario da Manhã*).

Francamente aqui lamento
O individuo infeliz
Que soffreu esse tormento
Em lugar que não se diz...

Com essa dose tamanha
De acido phenico cru,
A dor deve ser estranha
Ao companheiro do *Fu*...

Homerim.

(Correio Paulistano, 20 de Abril de 1890, p.1)

Não há registros sobre o nome Homerim, se foi atribuído a um homem ou uma mulher ou ainda, como no caso do Dr. Pangloss era uma homenagem a algum escritor ou obra. A única suposição que podemos ter aqui é relacionada ao nome da coluna, que poderia ser uma homenagem ao deus pagão Pã, sua flauta de sete tubos representaria as sete notas da harmonia universal, e a fusão das formas animais com as formas humanas corresponderia ao caráter múltiplo da vida no universo.

3. TODA LYRA & WENCESLAU DE QUEIROZ

A coluna “Toda Lyra” foi publicada quase diariamente, e substituiu a coluna “Litteratura” que contava com o mesmo conteúdo entre os anos de 1888 e 1889.

Teve como redatores e colaboradores, Adolpho Araujo, Silvio de Almeida e Marinho de Andrade. Seu principal redator foi durante anos Wenceslau de Queiroz.

Wenceslau José de Oliveira Queiroz (1865-1921) nasceu em Jundiaí/SP, formou-se pela Faculdade de Direito do Largo São Francisco e ingressou na magistratura, tornando-se juiz federal. Ainda na faculdade, Wenceslau reuniu muitos de seus trabalhos no livro “Rezas do Diabo”, publicado postumamente em 1939 pela Empresa Graphica da “Revista dos Tribunaes”.

Como político, foi deputado de 1892 a 1894. Trabalhou com a imprensa durante seus anos de estudos na Faculdade de Direito, publicando quase que diariamente seus versos na coluna “Toda Lyra” do jornal O Correio Paulistano.

No dia 9 de Março de 1890 foi publicada no jornal Correio Paulistana uma nota parabenizando Wenceslau por sua aprovação nas matérias do 4°ano, na nota que segue foi mantida a escrita da época:

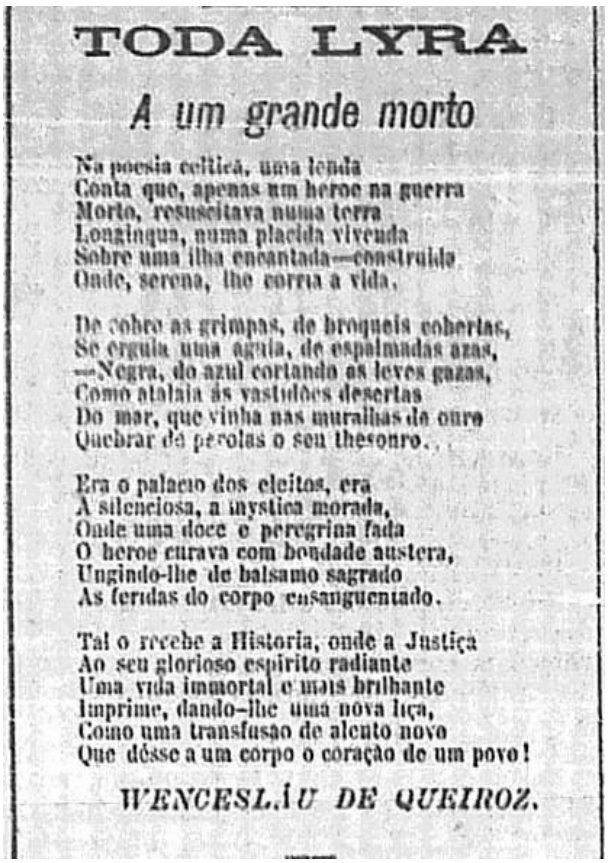
> “*Fez acto e foi approvado nas matérias do 4°ano da Faculdade de Direito desta cidade o nosso redator litterario, o inspirado poeta, o eloqüente e espirituoso escriptor, o Wenceslau de Queiroz, enfim.Esse grato acontecimento realizou-se na quarta feira passada. O noticiarista do Correio Paulistano tem deixado de mencional-o, porque excessivamente modesto, não tem querido fallar de si. Hoje um collega de trabalhos, sem sciencia de Wenceslau, vem aqui*

tributar-lhe as homenagens de toda redação: Parabens, parabens ao intelligente 5°annista![2]

Exerceu por dez anos o cargo de redator-chefe no mesmo jornal e também escrevia crítica teatral.Foi um dos fundadores da Academia Paulista de Letras e ocupou a cadeira de número 9.

Toda essa popularidade em São Paulo, não garantiu, no entanto um local de destaque na história da literatura brasileira. O que encontramos sobre o autor, resume-se a pequenas notas, com sua bibliografia, Goivos (1883), Versos (1890), Heróis (1898), Sob os Olhos de Deus (1901) e Rezas do Diabo (1939), como já citado, obra póstuma que segundo Massuad Moisés "evoluem do lirismo romântico para o simbolista, passando pelo parnasiano[3]".

A título de curiosidade segue uma de suas várias contribuições a coluna do jornal Correio Paulistano.



TODA LYRA

A um grande morto

Na poesia celtica, uma lenda
Conta que, apenas um heroe na guerra
Morto, resuscitava numa terra
Longinqua, numa placida vivenda
Sobre uma ilha encantada—construida
Onde, serena, lhe corria a vida.

De cobre as grimpas, de broqueis cobertas,
Se erguia uma aguia, de espalmadas azas,
—Negra, do azul cortando as leves gazas,
Como atalaia ás vastidões desertas
Do mar, que vinha nas muralhas de ouro
Quebrar de perolas o seu thesouro..

Era o palacio dos eleitos, era
A silenciosa, a mystica morada,
Onde uma doce e peregrina fada
O heroe curava com bondade austera,
Ungindo-lhe de balsamo sagrado
As feridas do corpo ensanguentado.

Tal o recebe a Historia, onde a Justiça
Ao seu glorioso espirito radiante
Uma vida immortal e mais brilhante
Imprime, dando-lhe uma nova liça,
Como uma transfusão de alento novo
Que désse a um corpo o coração de um povo!

WENCESLáU DE QUEIROZ.

(Correio Paulistano, 23 de Fevereiro de 1890, p.1)

[2] Correio Paulistano, 9 de março de 1890, página 1

[3] Massuad Moisés – História da Literatura brasileira: Realismo e Simbolismo. Volume II. Editora Pensamento – Cultrix LTDA, São Paulo, 2001. p.207

Há ainda algumas colunas “temporárias” destinadas à literatura, podemos citar entre elas, a “Prosas Ligeiras” também assinada por Dr. Pangloss, “Fagulhas” que consta com a contribuição, em sua maioria por carta de leitores e poetas que permanecem anônimos, e “Pela vida Litteraria” utilizada para elogios a autores ou retratações de poesias publicadas erroneamente.

Na busca por uma subliteratura, ou, pelos poetas esquecidos, encontramos duas formas distintas de poetas que embora se pareçam no nome, e em algumas atividades, levaram vidas bem diferentes.

CONCLUSÃO

A literatura que emanava das Arcadas e chegava até os jornais e revistas pesquisas propõem a existência de mecanismos de legitimação no cerne do processo de produção e edição de uma obra, porém estes processos também dependem de quem às lê. Desta forma as leituras feitas em agremiações e saraus eram para além de uma maneira destes poetas divulgarem seus escritos uns para os outros também uma forma de distinguirem-se enquanto elite cultural. A união leitor-leitura decidia os caminhos que um leitor percorreria e definia o sucesso ou insucesso de um autor.

É preciso lembrar que nenhum leitor lê somente sem antes interpretar ou apropriar-se do texto sem que estes mecanismos de legitimação lhe sejam impostos, por isso parte da leitura é condicionada e parte que não é pode ser “dissimulada” uma vez que admitir o “desconhecimento” é também o não se encaixar nos padrões e normas pré-dispostos pela elite cultural, erudita/científica.

Assim, os consócios destas agremiações e saraus liam seus textos por pertencerem à elite, e os leitores dos jornais e revistas liam pelo desejo de se parecem com a elite.

Tendo em mente estes processos de legitimação, a partir do uso das fontes dos jornais e revistas este trabalho apreendeu seu objetivo demonstrando como estes poetas e autores “caíram em desuso”. Não foi necessário que se influísse mais que um século para que os

códigos de validação tenham se transformado a tal ponto que as leituras destes jornais e revistas tenham sido desqualificadas e esquecidas.

Outra observação que pode ser feita sobre estes mesmos códigos de validação atuais, é que eles foram os responsáveis pela inclusão de outros autores e poetas que à época não eram nem "populares" nem "bem vistos" socialmente.

Observou-se também que os mecanismos de legitimação existiam entre os próprios poetas. Na condição de poetas, a literatura e o gosto pelas letras os uniam, aproximando-os pelas similitudes culturais, mesmo que econômica e socialmente se distinguissem.

Podemos depreender desta forma, que os poetas esquecidos talvez não tenham os códigos de validação necessários para legitimá-los nos dias atuais, e, portanto, esse é o motivo de não constarem mais nas antologias literárias, no entanto, enquanto agentes culturais estes poetas podem e auxiliam na análise historiográfica das práticas culturais bem como no estudo do gosto, costumes e modos no cotidiano do século XIX.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHARTIER, Roger – **História Cultural** – Lisboa: Difel; Rio de Janeiro, 1990.

_____. (org.) – **Práticas da Leitura** – São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

MOISÉS, Massaud – **A literatura *em* São Paulo**,. *In:* BRUNO, Ernani da Silva – São Paulo: terra e povo, Porto Alegre, Editora Globo, 1967.

_____. **História da Literatura brasileira: Realismo e Simbolismo. Volume II**. Editora Pensamento – Cultrix LTDA, São Paulo, 2001.

SOUZA, Alberto de – **Memória Histórica sobre o Correio Paulistano**. São Paulo, Typografia a vapor Rosenhain & Meyer, 1904.

PERIÓDICOS CONSULTADOS

Correio Paulistano (material digitalizado)

Rolo 1 – Exemplares de Janeiro à Julho de 1890

CONSULTA À JORNAIS MICROFILMADOS

Arquivo Público do Estado de São Paulo

Biblioteca Municipal de São Paulo “Mário de Andrade”

Biblioteca da Faculdade de Direito do Largo São Francisco - USP

O NACIONALISMO MUSICAL BRASILEIRO E A CONSTRUÇÃO DAS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE "BRASIL" (1920-1950)

LUCAS DIAS MARTINEZ AMBROGI[1]

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo apresentar considerações a respeito de algumas obras produzidas a partir de estudos sobre o tema, música e a construção de identidades culturais, especificamente, a identidade nacional. Os trabalhos dos autores José Miguel Wisnik, *O coro dos contrários*, e Arnaldo D. Contier, *Música e ideologia no Brasil*, foram contemplados em nosso texto na medida em que nos oferecem uma interessante análise sobre a temática e também sobre o contexto em que ocorreram os debates envolvendo o denominado nacionalismo musical brasileiro na primeira metade do século XX. Para além disso, seus estudos ampliam as possibilidades de análise histórica, enfatizando a importância e viabilidade do trabalho com fontes literárias e musicais por parte do pesquisador. Durante o período que abrange as décadas de 1920 até por volta de 1950, a identidade nacional tornou-se mais uma vez o assunto do dia entre os intelectuais e artistas brasileiros. Estes questionavam a produção artística nacional como um todo, indagando sobre a legitimidade e o caráter genuinamente brasileiro de obras literárias, pictóricas e, sobretudo, musicais. As questões levantadas nesse trabalho referem-se especificamente aos acontecimentos ocorridos no Brasil durante a primeira metade do século XX, contudo, sabemos que o debate sobre a construção do nacional no país é extenso e complexo, remete ao século XIX, período em que as artes, como por exemplo, a música e a literatura desempenharam papéis fundamentais para fortalecer uma ideia de nação. No contexto analisado, constatamos discursos nacionalistas divergentes. Essas concepções de nacionalismo, formuladas em períodos e ambiente políticocultural distintos, primeiramente com Mário de Andrade (1920) e posteriormente com o grupo Música Viva (1940), que tiveram como foco central a música, fomentaram intenso debate acerca do "nacionalismo musical brasileiro" e sua relação com a técnica capaz de representar tal nacionalidade. Por vezes se relacionando com a política do governo Vargas, esse debate repercutiu e determinou os rumos da produção musical durante algumas décadas e influenciou a construção de uma ideia de nação que não se restringiu apenas à prática musical, mas que idealizou e definiu uma concepção de Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: História social, história e música, identidade nacional.

[1] Universidade Estadual de Londrina – UEL. Mestrando pelo programa de Pós-graduação em História Social. Bolsista CAPES.

Durante as décadas de 1920 a 1950, o debate sobre a identidade brasileira foi reavivado[2] por discursos nacionalistas divergentes, os quais tiveram como principais articuladores Mário de Andrade (1920) e o grupo Música Viva (1940). O texto a seguir apresenta algumas leituras de obras que consideramos significativas para o tema.

A primeira obra a ser apresentada é de autoria de José Miguel Soares Wisnik, "O Coro dos contrários: a música em torno da semana de 22". Wisnik é músico, compositor e ensaísta brasileiro. É doutor em Teoria Literária e Literatura Comparada (1980), pela Universidade de São Paulo, onde atua como professor de Literatura Brasileira. Graduou-se em Letras em 1970 e obteve o título de mestre, também pela USP, em 1974,[3] com seu trabalho, "O Coro dos Contrários - a Música em Torno da Semana de 22", que, em 1977, foi publicado pela editora Duas Cidades.

Seu texto foi produzido a partir de análises de fontes como, poemas, jornais e revistas publicadas no período, literatura de um modo geral e a música. Com essa relação de fontes históricas, o autor objetivou responder algumas questões sobre "[...] *a realização da Semana [...]"*, *"[...] as obras [...]"* e o *"[...] pensamento musical [...]"*.[4] As intenções do autor apresentam uma tendência em ampliar o conceito *fonte histórica* ou *documento histórico*, e, mais do que isso, sugere a importância de se aproximar os estudos históricos e os aspectos da teoria literária. Fazem parte de seu arcabouço teórico, por exemplo, Antonio Candido, Jacques Derrida, Walter Benjamin e Umberto Eco, entre outros.

Mário de Andrade, polígrafo e musicólogo brasileiro, se destacou como umas das principais figuras do Movimento Modernista nacional, e participou ativamente do evento ocorrido em São Paulo em 1922. Em busca de uma renovação nas artes, como a música e a literatura, o escritor desenvolve críticas aos modelos europeus de produção artística. Possuindo uma formação musical, Mário de Andrade publica em 1928 sua obra, "Ensaio sobre a música brasileira", pela editora I. Chiarato & Cia. Esta, por sua vez, apresenta-se como outra obra selecionada por nós. Em suas páginas encontramos a concepção de música

[2] O debate sobre a construção do nacional é extenso e complexo, remete ao século XIX, período em que as artes, como por exemplo, a música e a literatura desempenharam papeis fundamentais para fortalecer uma idéia de nação. Sobre o assunto ver, por exemplo: FERLIM, Uliana Dias Campos, *A polifonia das modinhas: diversidade e tensões musicais no Rio de Janeiro na passagem do século XIX ao XX.* Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas . Campinas, SP. 2006, p. 01- 171. E também, ABREU, Martha, "Histórias da 'música popular brasileira': uma análise da produção sobre o período colonial". In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (orgs), *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo Edusp, Fapesp, 2001.

[3] http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.jsp?id=K4788364D8, acessada em 22/07/2010.

[4] WISNIK, José Miguel. *O Coro dos Contrários - a Música em Torno da Semana de 22.* São Paulo: Livraria Duas Cidades. 2ª edição, 1983, p. 178.

nacional do escritor, o qual definiu e sugeriu rumos para a produção e prática musical do país. Escrito com uma linguagem própria, escapando às regras ortográficas vigentes no período, seu livro se apresenta da maneira que se espera, não convencional e marcadamente ideológico. Traz reclamações e severas críticas ao ambiente cultural nacional e aos artistas que se pretendiam nacionais, além de mostrar sua insatisfação com relação a uma indefinição de cultura nacional e de Brasil. Ao tratar de elementos culturais aplicados à música, Mário de Andrade tece sua concepção de Brasil, e atribui aos artistas, verdadeiramente nacionais, a função de despertar tal essência, e é nesse momento que, a nosso ver, seu nacionalismo escapa ao âmbito da produção artística.[5]

Destacamos também a obra do historiador Arnaldo Daraya Contier, "Música e ideologia no Brasil", 1979, na qual o autor, assim como Wisnik, também desenvolve análises sobre música, ideologia e sociedade, música e a construção do nacional, e observa que a utilização de técnicas ou estéticas diferentes marcaram fundamentalmente o posicionamento ideológico dos compositores. Seu texto, que traz relações entre música, política e ideologia, foi motivado, a priori, por um convite feito pela Editora Abril, então responsável por publicar, em 1975, uma obra trilíngue sobre a produção artística do Brasil e distribuir entre as embaixadas do país, encomendada pelo Itamaraty. Porém, as questões levantadas pelo autor fizeram com que o texto fosse censurado em boa parte.[6] Ao apresentar discursos nacionalistas, Contier traz à tona o debate ideológico ocorrido durante as décadas de 1922 a 1965 entre grupos de músicos e compositores a respeito da concepção de música nacional, que não se restringia apenas à prática musical, mas sugeria e definia uma idéia do Brasil e do ser brasileiro.

Havia uma oposição entre aqueles influenciados pelos ideais do grupo Música Viva e os compositores influenciados pelo pensamento de Mário de Andrade, principalmente no que diz respeito à técnica ou estética musical. Os primeiros enfatizavam a necessidade de

[5] O historiador e músico André Egg apresenta uma análise sobre o caráter, segundo ele, elitista do projeto nacional elaborado por Mário de Andrade, que "[...] Buscava no povo, concebido sempre como "outro", um "mito original" da nacionalidade, por suas características de proximidade à natureza, autenticidade, ingenuidade, espontaneidade. Mas não deixava de posicionar-se como letrado, intérprete e descobridor" (EGG, 2004:28). EGG, André. *O debate no campo do nacionalismo musical no Brasil dos anos 1940 e 1950: o compositor Guerra-Peixe*. Dissertação de mestrado, UFPR. 2004, p. 01-236.

[6] MORAES, José Geraldo Vinci de e LIMA, Giuliana Souza de. Entrevista com professor Arnaldo Daraya Contier. *Revista de história* [online]. no. 157, pp. 173-192. 2007.

inovar a linguagem musical, para tanto, utilizavam a técnica dodecafônica de composição,[7] aplicada e difundida pelo fundador do grupo Música Viva, 1939, o flautista alemão Hans-Joachim Koellreutter.[8] Por outro lado, partidários das idéias de Mário de Andrade priorizavam o emprego da folcmúsica brasileira e o aproveitamento das fontes folclóricas nacionais na produção musical. Segundo os nacionalistas inspirados por Mário de Andrade, essa nova linguagem musical divulgada no Brasil por Koellreutter inibia qualquer tipo de inspiração que o compositor viesse a ter, mantendo o mesmo em um jogo de regras matemáticas, além de se apresentar como *"[...] excessivamente formalista, impessoal e nitidamente antinacionalista".*[9] Porém, estes grupos convergiam ao se opor à arte tradicional, a música Romântica. Segundo Contier, esses grupos *"[...] fundamentam os seus critérios estéticos a partir de uma mesma mediação, ou seja, a música pura, de conotações anti-individualistas e antiromânticas"*.[10]

A obra de José Miguel Wisnik traz uma pesquisa que aponta para a relação entre música e literatura, e uma análise sobre a função desempenhada por essas duas expressões artísticas na constituição de uma idéia específica de Brasil, que veio à tona durante a semana de 1922. As fontes que são analisadas pelo autor referem-se à literatura, música, poema-sinfônico, das quais uma problemática é destacada, a característica ideológica das obras. Para Wisnik, essas expressões artísticas, ao desempenharem uma função, e, nesse caso, a construção do nacional no Brasil, trariam um conteúdo marcadamente ideológico, o qual, segundo o autor, é caracterizado por apresentar interesses particulares como algo de interesse comum.[11]

Em 1922, antecedendo a Semana de Arte Moderna realizada em São Paulo, o escritor Coelho Neto (1864-1934) lança no Rio de Janeiro uma proposta aos compositores brasileiros

---

[7] Técnica desenvolvida pelo compositor austríaco Arnold Schöenberg, que "[...] fundamenta-se numa série de doze sons (escala cromática). A partir dessa técnica de composição todo sistema tonal foi colocado em xeque originando-se uma nova linguagem musical." (CONTIER, 1985:37). Ver também: WISNIK, José Miguel S. *O coro dos contrários: a música em torno da Semana de 22*. São Paulo: Duas Cidades. 2ª edição, 1983, p. 133. O termo "atonal" também refere-se ao dodecafonismo. O musicólogo Jean-Jacques Nattiez faz uma reflexão sobre as definições das técnicas tonal e atonal apresentando as diferentes concepções ao longo da história, recuperando o debate acerca dos conceitos tom, tonal e tonalidade. Ver: NATTIEZ, Jean-Jacques. Tonal/Atonal. In: *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 3. (Artes/Tonal-Atonal). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984, p.331-356.

[8] Ver sobre o assunto, Egg, André. O grupo Música Viva e o Nacionalismo musical. In: *Anais, III Fórum de pesquisa científica em arte. Escola de Música e Belas Artes do Paraná. Curitiba.* 2005. p. 60 -70.

[9] CONTIER, Arnaldo Daraya. *Música e ideologia no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Novas Metas, , 1985, p. 37.

[10] Ibid., p. 23.

[11] WISNIK, José Miguel**.** *O Coro dos Contrários - a Música em Torno da Semana de 22***.** 2ª edição, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1983, p. 29.

tratando da produção de um poema-sinfônico[12] cujo título, "Brasil", já era por si só bem sugestivo. Esse projeto tinha como objetivo *"[...] oferecer, através da música, um painel histórico do Brasil, desde os 'dias virgens' anteriores à descoberta, até o centenário da Independência".*[13] A partir da análise do texto, Wisnik identifica o caráter ideológico de seu conteúdo:

> A razão fundamental é que se trata de um texto representativo, exemplar, e, pelo que procurarei mostrar, um texto que contém as coordenadas básicas da discussão em torno da música na época do movimento modernista. Nele se apresenta claramente, do ponto de vista de um escritor, em um contexto pré-modernista, uma concepção de música unida a uma concepção do Brasil, consistindo no seu esforço principal a união explícita de uma concepção à outra num só projeto. Temos, portanto, uma tentativa marcadamente ideológica de fazer a música responder a interesses sociais, de aparelhá-la conceitualmente (revestindo-a de 'literatura') para que ela desempenhe uma determinada função.[14]

Nesse sentido, o texto de Coelho Neto se configura em um projeto ideológico a partir da seleção de alguns elementos de três "códigos", sendo estes, *"[...] a literatura brasileira, a história do Brasil e a música (o descritivismo romântico e a música brasileira)"*, entretanto, este texto não seria *"[...] um texto literário, um texto científico nem uma partitura musical. Sua função básica é ideológica, e está formada de fragmentos de história, literatura e de alusões à música"*.[15]

A concepção do nacional que é formulada pelo escritor é fundamentada em uma visão evolucionista da história do Brasil que culmina na "apoteose cívica", ou seja, nos primórdios do país se efetuou a fusão de povos diversos que, lentamente, ruma para a afirmação da nacionalidade.[16] O percurso traçado pela história nacional, do passado ao presente, é marcado por tensões que são neutralizadas, as diferenças são harmonizadas, é *"[...] como se o tempo tivesse depurado toda a diversidade, fazendo do Brasil do centenário da independência um país sem tensões"*.[17] Discurso que apresenta uma percepção de história ideal, *"[...] que se quer heroísmo mas não suporta antagonismo"*.[18]

---

[12] Ibid., p. 17.
[13] Ibid., p. 17.
[14] Ibid., p. 21.
[15] WISNIK, op. cit., p. 21.
[16] Ibid., p. 22.
[17] Ibid., p. 22.
[18] Ibid. p. 24.

A literatura cumpriu um papel fundamental para a mitificação ou idealização do passado. Através dela estetizava-se a história sob a exaltação da sentimentalidade, isto é, como no caso de Coelho Neto, que representava em seu texto o índio, o negro e o português como povos sentimentais. Dessa forma, a literatura já servia como mediadora entre história e música, pois,

> [...] se a literatura interpreta a história do Brasil no diapasão sentimental, a história já entra, por isso mesmo, numa estreita afinidade com a 'linguagem dos sentimentos' que é a música (na concepção de fundo romântico que está implícita no projeto de Coelho Neto e que está na raiz do poema-sinfônico).[19]

Wisnik identifica que o projeto ideológico, cujo estágio culminante é a música, apresenta duas fontes musicais, as quais dizem respeito à

> [...] caudalosa fonte romântica do poema-sinfônico, que procura salientar os potenciais expressivos da música, isto é, sua capacidade para representar imagens e conceitos, em suma, sua aptidão 'literária' para narrar e descrever [...][20]

E também à fonte de origem popular

> [...] da música brasileira, que surgiria no seio da primeira, fazendo o poema-sinfônico incluir uma estilização de motivos populares diversos, fazendo convergir elementos de várias proveniências para uma síntese nacional na música popular (nas modinhas, jongos, cateretês, etc.).[21]

Trata-se, nesse último caso, de uma tentativa de fazer com que houvesse uma assimilação da linguagem popular, musical ou mesmo literária, à códigos eruditos, resultando em uma elaboração *culta* de temas populares.[22]

Ao passo que o programa se constitui se configura também um conceito de música nacional, resultado da conjunção de três funções, ou seja, nacionalista, descritivista e cívica, cada qual representadas por aspectos subtraídos da tradição musical, o folclore brasileiro, o poema-sinfônico e o Hino Nacional.[23] Para Wisnik, essa aproximação é representativa, ao passo que expressa, nesse contexto, um *"[...] quadro de uma vida cultural em que o escritor é um 'apêndice da vida oficial', movendo-se dentro dos horizontes estreitos das ideologias dominantes [...]"*.[24]

---

[19] Ibid., p. 24.
[20] Ibid., p. 25
[21] Ibid., op. cit., p. 25.
[22] WISNIK, José Miguel. *O Coro dos Contrários - a Música em Torno da Semana de 22*. 2ª edição , São Paulo: Livraria Duas Cidades., 1983, p. 25.
[23] Ibid., p. 28.
[24] Ibid. p. 28.

Em contrapartida, também à época do centenário de independência, Mário de Andrade sugere uma relação entre música e poesia, bem como uma imagem do Brasil. No poema "As enfibraturas do Ipiranga", produzido aos moldes de um oratório profano, não cabe à música exaltar de modo apoteótico uma imagem do passado, contudo, lhe é atribuída a responsabilidade por formar *"[...] o poema de modo tal que para ele convergem presente e passado como forças de um conflito atual [...]".* [25] Nota-se, portanto, uma divergência tanto na concepção de nacional como no modo que a música é utilizada para a construção dessa representação, enfatiza-se as tensões ao contrário de neutralizá-las, constituindo, assim, uma idéia do nacional.

Dessa forma, temos em Coelho Neto e Mário de Andrade duas formas representativas de um conflito que se deu na iminência do centenário de independência do Brasil. Wisnik destaca que as idéias renovadoras sobre a estética que fomentaram agitações culturais na Europa no início do século XX,[26] no Brasil, foram, em boa parte, favorecidas pelo clima de urbanização e industrialização em desenvolvimento no período.[27] Essas inovações estéticas chocaram-se com o modelo de arte vigente, como coloca o autor,

> [...] Coelho Neto representa no ponto que nos interessa, isto é, na convergência da literatura e da música, uma postura esteticamente contrária à inovação, aliada à incapacidade de compreender a sociedade como um todo. Eclodindo em meio a esse campo da tácita promoção do passado, o movimento modernista instaura-se basicamente como choque, confronto, polêmica, afirmação de tendências.[28]

Mário de Andrade, por outro lado, reivindicou e enfatizou a necessidade de mudança na linguagem das artes, sobretudo na literatura e na música. Suas idéias sobre as artes propunham uma linguagem poética que exigia uma nova relação com o mundo, além de marcar posicionamento crítico com relação à sociedade e à função exercida pela arte *"[...] como ornamento de uma burguesia refratária às transformações"*.[29] Porém, como salienta Wisnik, o escritor carrega consigo as incoerências e complexidades inerentes aos indivíduos, sendo assim, *"[...] uma tendência que o escritor em certo momento nega em um nível,*

---

[25] Ibid., p. 33.
[26] Sobre esse assunto ver: SCHORSKE, Carl E. *Viena fin-de-siècle: política e cultura*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
[27] WISNIK, op. cit., p. 63.
[28] WISNIK, José Miguel. *O Coro dos Contrários - a Música em Torno da Semana de 22*. 2ª edição , São Paulo: Livraria Duas Cidades. 1983, p. 63.
[29] Ibid., p. 105.

retorna em outro, já que sua consciência parece viver subterraneamente as contradições [...]".[30]

Em 1928, Mário de Andrade publicou sua obra, Ensaio sobre a música brasileira, na qual defendia seu projeto nacionalista e apresentava sua insatisfação com a relação à produção musical brasileira sujeita ao padrão europeu. Nesse ensaio, o autor expôs a necessidade e a importância da constituição da identidade nacional, apontando os caminhos para tal através da música. Wisnik define a obra da seguinte forma:

> [...] verdadeira plataforma ideológica e estética do nacionalismo emergente, que procura estabelecer e responsabilizar o sentido social da música erudita no Brasil, incluindo-se na longa saga do intelectual burguês que se propôs a fazer parte ou tomar partido do povo.[31]

De fato, a obra do escritor continha uma definição específica do nacional brasileiro que determinava e trazia as diretrizes para a produção de uma música nacional e um levantamento "científico" da música folclórica brasileira. Desenvolvido pelo autor, o levantamento objetivava a orientação de músicos e artistas para se tornarem conscientes de sua função social e motivados em produzir arte nacional "interessada", além de criticar alguns segmentos do movimento modernista que não se atentavam para um levantamento científico da produção popular, como ele próprio coloca,

> É que os modernos, ciosos da curiosidade exterior de muitos documentos populares nossos, confundem o destino dessa coisa séria que é a Música Brasileira como prazer deles, coisa diletante, individualista e sem importância nacional nenhuma.[32]

O musicólogo ressaltava a importância de um levantamento científico da cultura nacional, e a necessidade de se obter registros da música folclórica e de romper com aspectos europeizantes. Em 1928 escreve:

> Nosso folclore musical não tem sido estudado como merece. Os livros que existem sobre êles são deficientes sob todos os pontos-de-vista. E a preguiça e o egoísmo impede que o compositor vá estudar na fonte as manifestações populares. Quando muito ele se limitará a colher pelo bairro em que mora o que êste lhe faz entrar pelo ouvido da janela.[33]

---

[30] Ibid., p. 105.
[31] Ibid., p. 181.
[32] ANDRADE, Mário de. *Ensaio sobre a música brasileira*. 3ª edição , São Paulo: Martins Ed., , 1972, p. 13.
[33] Ibid., p. 70.

A partir dessa constatação estabeleceu uma crítica feroz à prática musical, à formação dos músicos brasileiros e seu caráter individualista e vaidoso, que pelo o que deixa transparecer, não é exclusividade destes, mas sim, inerente aos brasileiros:

> A nossa ignorância nos regionalisa ao bairro em que vivemos. Nossa preguiça impede a formação de espíritos nacionalmente cultos. Nossa paciência faz a gente aceitar êsses regionalismos e êsses individualismos curtos. Nossa vaidade impede a normalisação de processos, formas, orientações. E estamos embebedados pela cultura europea, em vez de esclarecidos.[34]

Na edição que temos em mãos, a partir da página 75, em, "segunda parte – exposição de melodias populares", o autor nos apresenta uma série de composições e *canções* populares e folclóricas de diversas regiões do país, devidamente analisadas segundo sua formação musical e sua concepção nacionalista. Trata-se de um inventário científico da produção artística e musical "genuinamente" nacional, que Mário de Andrade se propôs a realizar com o intuito de fazer amadurecer as pesquisas nesse âmbito.[35]

Em suas pesquisas como musicólogo, o escritor identificou alguns problemas, tais como o fato de o Brasil não possuir canções populares, propriamente ditas, mas sim, música popular,[36] e esclarece: *"Quero dizer: nós não temos melodias tradicionalmente populares. Pelo menos não existem elementos por onde provar que tal melodia tem sequer um século de existência"*.[37] Segundo seu entendimento, a questão sobre a música popular brasileira é especial, devido ao fato de

> [...] sermos uma nacionalidade de formação recente e não propriamente autóctone. As próprias condições e progressos de feição americana, transformam poderosamente o processo das nossas manifestações, populares ou não.[38]

Devido a esse fato, concluiu que um conceito rigorosamente científico de canção popular, nos levaria a aceitar a possibilidade da inexistência de *"[...] canções populares entre os povos americanos"*,[39] o que para o autor seria um absurdo, pois tanto no campo como na zona urbana, podem-se encontrar canções e danças *"[...] que apresentam todos os caracteres que a ciência exige para determinar a validade folclórica duma manifestação"*.[40] Segundo as análises de Arnaldo D. Contier em, "Música e ideologia no Brasil", o

[34] Ibid., p. 71.
[35] Ibid., p. 163.
[36] Ibid., p. 164.
[37] Ibid., p. 164.
[38] ANDRADE, Mário de. *Ensaio sobre a música brasileira*. 3ª edição, São Paulo: Martins Ed, 1972, p. 164.
[39] Ibid., p. 164.
[40] Ibid., p. 165.

nacionalismo proposto por Mário de Andrade se opunha a um tipo de nacionalismo "acrítico", como por exemplo, de Alberto Nepomuceno.[41] A intenção do escritor era iniciar o processo de descolonização, no que diz respeito a um possível rompimento com elementos da música nitidamente europeus.[42]

Seu "Ensaio" exerceu forte influência de cunho nacionalista em compositores brasileiros, como Camargo Guarnieri, o qual

> [...] conseguiu organizar uma Escola Nacionalista, formando um grupo de compositores de relativa importância no panorama da música brasileira contemporânea: Nilson Lombardi, Osvaldo Lacerda, Marlos Nobre, Aylton Escobar, Sérgio Vasconcellos Corrêa, Almeida Prado, kilza Setti, entre outros.[43]

Mário de Andrade, ao buscar uma estética musical genuinamente brasileira objetivando um rompimento com uma estética musical importada, realizou pesquisas sobre vários temas musicais considerados como parte do folclore brasileiro. Para o autor, a produção musical nacionalista consistiria no acréscimo da folcmúsica pelos compositores em suas obras, porém sem transformar seu uso em ato considerado banal:

> É preciso rejeitar o aproveitamento do folclore como um mero elemento exótico. Por esse motivo, Mário havia se recusado a valorizar os primeiros trabalhos de Villa-lobos, fortemente marcados pelo emprego de cantos indígenas, enfatizando estruturas rítmicas e melódicas de características puramente exóticas. O compositor deveria sentir o inconsciente coletivo de uma determinada comunidade, sem se preocupar aprioristicamente com os críticos, em especial franceses, que valorizavam obras de autores brasileiros voltados para os aspectos exóticos da folcmúsica brasileira.[44]

Para o musicólogo, a música nacional deveria ser caracterizada pelo aproveitamento de fontes folclóricas por parte dos compositores, e, para alcançar o nível "inconsciente coletivo", citado a pouco, estes deveriam seguir três processos, como nos lembra Contier:

> a) empregar integralmente melodias folclóricas em suas peças (Luciano Gallet, por exemplo);
> b) modificar um ou outro trecho de uma música folclórica (variações sobre um tema de cana-fita, de Sérgio Vasconcellos Corrêa);
> c) inventar uma melodia folclórica própria... Não se trata do folclore "puro", mas da música erudita de inspiração popular. As melodias não são simples pastiches dos documentos folclóricos, mas de livre

[41] CONTIER, Arnaldo Daraya. *Música e ideologia no Brasil*. 2ª edição, São Paulo: Novas Metas, 1985, p. 30.
[42] Ibid., p. 30.
[43] Ibid., p. 33.
[44] CONTIER, Arnaldo Daraya. *Música e ideologia no Brasil*. 2ª edição, São Paulo: Novas Metas, 1985, p. 30.

> criação do artista imbuído dos caracteres nacionais, conforme o pensamento esboçado no Ensaio [...][45]

Após a publicação do Ensaio Sobre a Música Brasileira, em 1928, Mário de Andrade encontrou adeptos para seu projeto estético-ideológico relativo à produção musical no País. Seus seguidores representavam no momento um espírito de renovação, o modernismo brasileiro. Porém, alguns anos mais tarde, suas teorias a respeito da música erudita brasileira e a identidade nacional logo foram questionadas, resultando em um episódio interessante da história nacional, o debate sobre o nacionalismo musical brasileiro.

A intenção desse trabalho foi apresentar, de forma breve, análises acerca das divergências e disputas sobre a concepção de Brasil, inseridas no debate em torno do nacionalismo musical. Destacamos três autores e suas obras, que apresentam análises sobre o tema, música e a construção da identidade nacional: José Miguel Wisnik, "O Coro dos contrários: a música em torno da semana de 22"; Mário de Andrade, "Ensaio sobre a música brasileira" e Arnaldo Daraya Contier, "Música e ideologia no Brasil". Optamos por não descrever cada capítulo das obras de forma detalhada, a fim de tornar o texto fluido e articular as análises de cada autor.

Referências bibliográficas:

ABREU, Martha. Histórias da 'música popular brasileira': uma análise da produção sobre o período colonial. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (orgs), *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa***,** São Paulo Edusp, Fapesp, 2001, pp. 683-701.

ANDRADE, Mário de. *Ensaio sobre a música brasileira*. 3ª edição. São Paulo: Martins Ed., 1972, pp. 07-188.

CONTIER, Arnaldo Daraya. *Música e ideologia no Brasil.* 2ª edição, São Paulo: Novas Metas, 1985, pp. 01-79.

EGG, André. O grupo Música Viva e o Nacionalismo musical. In: *Anais, III Fórum de pesquisa científica em arte*. Escola de Música e Belas Artes do Paraná. Curitiba. 2005, pp. 60 -70.

FERLIM, Uliana Dias Campos, *A polifonia das modinhas: diversidade e tensões musicais no Rio de Janeiro na passagem do século XIX ao XX.* Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas . Campinas, SP. 2006, pp. 01- 171

MORAES, José Geraldo Vinci de, LIMA, Giuliana Souza de. Entrevista com professor Arnaldo Daraya Contier. In: *Revista de história.* [online], no. 157, pp. 173-192, 2007.

[45] Ibid., p. 27.

NATTIEZ, Jean-Jacques. Tonal/Atonal. In: *Enciclopédia Einaudi,* Vol. 3. (Artes/Tonal-Atonal). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984, pp. 331-356.

SCHORSKE, Carl E. *Viena fin-de-siècle: política e cultura*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 1990, pp. 01-392.

WISNIK, José Miguel. *O Coro dos Contrários - a Música em Torno da Semana de 22.* 2ª edição, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1983. pp. 188.

O GATUNO REPRESENTATIVO SE PÕE NA JANELA: UM ÍNDICE PARA O NASCIMENTO DE UMA "CIVILIZAÇÃO CARIOCA" NA OBRA DE JOÃO DO RIO.

Lucas Trazzi de Arruda Mendes[1]

RESUMO: Nossa pesquisa em desenvolvimento junto ao programa de pós-graduação em História Social (UEL) tem como objeto a figura do personagem criminoso na literatura popular do século XIX e início do XX, partindo de observações sobre o *olhar* do contista, cronista e romancista João do Rio (Paulo Barreto, 1882-1921) no romance-folhetim *Memórias de um rato de hotel* (1911/1912), e de crônicas selecionadas do conjunto *Alma encantadora das ruas* (1910) e *Vida Vertiginosa* (1911). Este artigo tem como finalidade suscitar algumas reflexões iniciais de nossa pesquisa relativas a uma representação possível da sociedade carioca na obra do escritor, tendo como referência um seu artigo publicado no jornal *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro quando da captura do gatuno Dr. Antônio, então bem conhecido do meio jornalístico da sociedade carioca do momento e justamente a "figura" (pseudônimo) que irá assumir o romancista para narrar o romance-folhetim, citado anteriormente, na forma de memórias reais desse "célebre" criminoso. Desenvolveremos assim uma relação entre o conteúdo deste artigo de jornal, relativo ao que o autor vem a entender ou "consagrar" enquanto *homem representativo*, com algumas passagens e momentos desse romance-folhetim que viria a escrever posteriormente. Ao mesmo tempo, temos a intenção de compreender aqui essas relações através da leitura de historiografias a respeito dos períodos republicanos a que se refere e se insere João do Rio no artigo de jornal e no romance. Dessa maneira, pretendemos ter chegado à conclusão interpretativa que aproxima a figura do gatuno – ou desse "romantizado" *rato de hotel*, especificamente – à dos "homens notórios" das primeiras décadas da república brasileira, sejam eles políticos importantes, grandes comerciantes, capitalistas, industriais, etc. Nesse entendimento, procurou-se compreender com a aproximação dessas figuras uma característica inversão dos valores da moral e do comportamento na alta sociedade carioca, advinda possivelmente do processo de transformação social que parece ter ocorrido com o fim do império e o início da república no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: João do Rio (1881-1921), Romance-folhetim, inversão moral.

Nesse artigo, tivemos a intenção de suscitar algumas reflexões iniciais acerca de nosso objeto de pesquisa – sendo ele a figura do criminoso na literatura popular do início do século XX, através da obra *Memórias de um Rato de hotel* (1911-1912), atribuída a João do Rio e escrita ficcionalmente na intenção de ser lida enquanto memórias reais do gatuno Dr.

[1] Mestrando do PPGHS/UEL

Antônio – criminoso de certa popularidade no meio jornalístico do período. Teve-se também a intenção de enquadrar essa obra ao conjunto literário do autor, procurando por entendê-la segundo as expectativas de uma proposta literária de João do Rio.

Em nossa busca por explicitar a relevância ou publicidade da figura do criminoso ou do desajustado nesse momento histórico nos variados campos da expressão cultural, excitada inicialmente devido à observação da enorme quantidade de narrativas sobre crimes publicadas e "consumidas" em variados formatos desde fins do Império (PORTO, 2009), deparamo-nos com uma sua ascensão nos parâmetros da crônica jornalística e do noticiário em geral, dentro dos jornais de grande circulação no início do século XX. Compreendido enquanto o *novo jornalismo*, na acepção de Nicolau Sevcenko, esse noticiário se apropriaria caracteristicamente de artifícios literários em busca de tornar *sensacionais* suas declarações a respeito de ocorridos do gênero crime dentro do cotidiano urbano das cidades. Conforme essa interação entre o "factual" dos jornais e o sensacional da literatura se consolidava em crônicas recheadas de expectativas e fórmulas de "sucesso" para a sedução de leitores, algumas tendências de conteúdos pareciam se destacar e trabalhar para formar uma espécie de *estrutura de sentimentos* em relação ao crime e ao criminoso nesse cenário de fins do século XIX e início do XX – o que será, em parte, assunto dos tópicos seguintes. Alguns personagens pareceram ter certa presença freqüente nesses noticiários, como é o caso do genioso gatuno conhecido como Dr. Antônio, cujos feitos eram acompanhados pelos leitores a cada publicidade no jornal, gerando especulações e teorias das mais diversas sobre seus casos e se tornando, em todos os aspectos dessa palavra, "notório" para esse público leitor.

Pretendemos aqui partir de um artigo escrito por João do Rio quando da captura de seu "gatuno predileto", publicado no jornal carioca *A Notícia* em 20/08/1911 – antes da publicação do livro de "memórias" do mesmo criminoso. Nele, o autor pranteia essa prisão enquanto uma triste "perda" para todo o povo brasileiro – ou pelo menos, para todo *verdadeiro patriota* –, falando de uma potência figurativa desse "ladrão de casaca" e elencando-o mesmo enquanto um dos *homens representativos* do Brasil na matéria de "pegar aquilo que não lhe pertence e sair impune" – algo que, como veremos, parecia já ser considerado por alguns enquanto uma "qualidade" desde o início da República. Cito:

> Que é o homem representativo? Aquele que em qualquer ramo da atividade humana se mostra o primeiro, comparável, senão melhor, que os das outras terras. Apenas isso. **Não se trata de saber se a atividade é no**

> **mal ou no bem**, divisão inicial das religiões de que o código se apropriou indevidamente para criar a polícia, a garantia dos medíocres e a chicana. Há poetas representativos, há políticos representativos, há honras representativas e há gatunos, ladrões, assassinos representativos. (RIO, João do. 2000 ; 21 – o grifo é nosso)
> (…) A Inglaterra, que criou a expressão *representative man*, tem representativos para todos os casos: para o teatro, para os partidos políticos, para a poesia, a escultura, a pintura, o amor, a greve, o livre cambismo, o assassinado e o roubo. Se tinha Jack o Estripador, comparável, no seu representativo mundial, a Rosseti, (…), **como se lhe faltasse um representativo na classe dos agentes de segurança, inventou Sherlock Holmes,** que ficou logo com um renome formidável. (IDEM: 22 – o grifo é nosso)

A pergunta que fazemos nesse tópico do segundo capítulo, considerando as anedotas de João do Rio sobre esse *representative man,* é justamente a respeito das possibilidades de compreensão desse enquadramento de um gatuno enquanto habitante da categoria de homem representante – igualando-o ou nivelando-o a demais membros dessa "gente de primeira" do Brasil, como artistas, políticos, comerciantes, etc. –, através de leituras sobre o contexto histórico republicano em que viviam ambos (João do Rio e Dr. Antônio). Nesse sentido, procuramos pensar a sociedade carioca do período nos servindo do trabalho de historiadores que se dedicaram a ela no âmbito social e cultural, como Nicolau Sevcenko e José Murilo de Carvalho, também em busca de compreender o espaço em que se encontravam *aqueles uns* que escapavam a essa divisão do bem e do mal – os "grandes homens" de sua sociedade, aqueles únicos que interessavam ao próprio João do Rio[2].

Nossa questão, e a maneira com a qual a relacionamos com as observações desses dois historiadores do período estudado, para nós também se justifica na determinação do cronista em assumir que o advento do Dr. Antônio enquanto criminoso representante – algo que até sua chegada dizia não parecer haver nesse "Brasil carioca" – deveria ser considerado como um fato que marcaria a entrada de nosso país no *hall* das nações civilizadas, como a Inglaterra. No mesmo artigo, diz que inicialmente tínhamos apenas a natureza como representativa – nossos morros, florestas, praias, etc. (2000: 22-23) –, mas que apenas quando começamos a ter homens enquanto entidades representativas é que fomos se

[2] *Nas sociedades organizadas, interessa apenas: a gente de cima e a canalha. Porque são imprevistos e se parecem pela coragem de recursos e ausência de escrúpulos.* (Crônicas e frases de Godofredo de Alencar, João do Rio, 1916 – citado em RIO, João do. 2000: 283)

tornando uma verdadeira nação, até alcançarmos o "nível" ou estágio avançado no qual um gatuno poderia se tornar um representativo.

> (…) Como é possível que um país entre no concerto da civilização sem ter um grande gatuno representativo, mas gatuno mesmo, só gatuno, **campeão de apanhar o alheio contra a vontade do possuidor**? E nós não tínhamos, a não ser talvez Dr. Antônio, que aliás está para Arsène Lupin como a Avenida Central está para a linha dos boulevards ou para Oxford Street. (IDEM: 24 – o grifo é nosso)

Parto da reflexão de que a consagração de um gatuno enquanto homem representativo, no contexto sócio-cultural do período e no contexto literário das obras de João do Rio – que freqüentemente possuíam uma linguagem ao mesmo tempo eloqüente, adjetiva e crua, recheada de ironia e sátira –, não se dá apenas no reconhecimento das magníficas habilidades do criminoso de enganar os outros, sem que a polícia o pudesse prender – o que lhe rendia uma *auréola de superioridade mental*...! Mas sim, como o cronista *pode ter* deixado claro, no que essas habilidades poderiam representam socialmente dentro de uma coletividade organizada – aptidões essas que seriam fruto de uma inteligência comparada apenas aos melhores de cada ramo da atividade humana, uma mesma genialidade compartilhada[3] no esforço de realizar algo com a maior presteza possível, capitalizando poucos gastos e grandes lucros.

Para analisar essa questão e pô-la seguindo o caminho que pretendemos aqui, inicio um paralelo com Nicolau Sevcenko sobre o advento da república e as novas expectativas *plutocratas* da elite carioca e, conseqüentemente, dos homens de governo. O historiador aponta para um característico conservadorismo por parte dessa elite governante, comentando que seu vagaroso reformismo parecia ser ditado segundo as expectativas e necessidades de uma *fome de ouro* que guiava o cuidadoso planejamento do novo governo republicano. Consultando comentários contemporâneos à época, assinala mesmo que a sociedade brasileira tendia a ser representada como uma "fotografia" das competições comerciais da bolsa de valores. Segundo essa perspectiva, seria o conservadorismo e a cupidez o norte de nossas elites efetivamente engajadas no início da Republicano.

---

[3] *Operava com um sangue-frio digno dos melhores aplausos. Mantinha vivaz a inteligência. Lembro-me que um dia mostraram-mo na Rua do Ouvidor. – É aquele o Dr. Antônio. Olhei-o com respeitoso carinho. Só o saber que enganava os outros, sem que a polícia o pudesse prender, dava-lhe uma aréola de superioridade mental. Que diferença entre um grande artista, um grande político e um grande gatuno? Mas, no ponto de vista da finura para realização de uma obra precisa, nenhuma.* (RIO, João do. 2000: 25)

> Se os conflitos políticos tendiam a decantar os agentes cuja qualidade maior fosse a moderação no anseio das reformas, as agitações econômicas por seu lado apuravam os elementos predispostos à "fome de ouro, à sede da riqueza, à sofreguidão do luxo, da posse, do desperdício, da ostentação, do triunfo". Conciliando essas duas características, o conservadorismo arejado e a cupidez material, pode-se conceber a imagem acabada do tipo social **representativo por excelência** do novo regime. (…) serão esses "Homens novos", vindos à tona com a nova situação, que irão dar o tom geral à ordem que se criava, marcando o novo sistema de governo com o timbre definitivo do arrivismo sôfrego e incontido: "A bolsa nesses últimos tempos é a fotografia da sociedade – diria um crítico da época –, cada qual procura enganar a cada um com mais vantagem…, os ricos de hoje são os troca-tintas de ontem". Nas palavras de um cronista coevo, a sociedade se tornava um "desabalado torvelinho de interesses ferozes, onde a caça ao ouro constitui a preocupação de toda gente". (SEVECENKO, 1999: 26. Citando, primeiro, o Visconde de Taunay na obra O Encilhamento; e por segundo, José Veríssimo e Ego – em artigo no Jornal da Cidade.)

Sob esse mesmo contexto, José Murilo de Carvalho comenta sobre uma "febre de especulação" que abalava a capital carioca nos primeiros anos da república e uma "moral do balcão" que se constituía como própria desse período, onde uma *política descontrolada* de emissão de dinheiro sem lastro pelo governo – no intuito de atender a uma demanda real de moeda para o pagamento de salários e em busca de aplacar os cafeicultores afetados pelo fim da escravidão –, acabaria por estimular um cenário onde uma *epidemia do jogo*, feito muitas vezes com o *pecúlio alheio*, fazia a especulação financeira estar sempre na ordem do dia dos dignos cidadãos da nova república (2006: 19-20). Ainda aponta para possíveis conseqüências dessa febre – genuinamente republicana – sobre o comportamento moral da nova elite e as impressões que causavam ao povo e a seus críticos, analisando-a no âmbito das mentalidades. Segundo ele, a queda da figura paternalista do Imperador e de uma ordem antes incrustada pelo favor e pelo clientelismo, teria "libertado" seus filhos dos olhos morais desse seu "patrono vigilante". Não era mais preciso parecer ou fingir ser um "perfeito cavalheiro" na corte de D. Pedro II, nos moldes mais nobres e ancestrais dessa expressão – incluindo talvez, além de erudita instrução, um certo repúdio ao dinheiro e ao lucro. Cito:

> Mais difícil de avaliar é o impacto da proclamação do novo regime a nível das mentalidades. Entre as elites, houve sem dúvida a sensação geral de libertação, que atingiu não só o mundo das idéias mas também dos

> sentimentos e atitudes. (…) A mudança parece ter sido importante sobretudo no que se refere a padrões de moral e de honestidade. A começar por esta última, vimos que o encilhamento trouxe uma febre de enriquecimento a todo custo, escandalizando velhos monarquistas, como o visconde de Taunay, que via no fenômeno uma degradação da alma nacional. Como diriam os jornais da época, "a República é a riqueza!". Poderíamos dizer que se deu uma vitória do espírito do capitalismo desacompanhado da ética protestante. Desabrochou o espírito aquisitivo solto de qualquer peia de valores éticos, ou mesmo de cálculo racional que garantisse a sustentação do lucro a médio prazo. Era um capitalismo predatório, fruto típico do espírito bandeirante (…). **O que antes era feito com discrição, ou mesmo às escondidas, para fugir a vigilância dos olhos imperiais, agora podia ser gritado das janelas ou dos coches, era quase motivo de orgulho pessoal e de prestígio público. Os heróis do dia eram os grandes especuladores da bolsa.** (2006: 26-27 – o grifo é nosso).
>
> A confiança na sorte, no enriquecimento sem esforço em contraposição ao ganho da vida pelo trabalho honesto parece ter sido incentivada pelo surgimento do novo regime. É o que revela o testemunho insuspeito de Raul Pompéia: "Desaprendeu-se a arte honesta de fazer a vida com o natural e firme concurso do tempo, do trabalho. Era preciso melhorar, mas de pronto; ao'jogo poís!", publicado no Jornal do Commercio, a 4 de janeiro de 1892. E pedia, para a salvação, o fim da "epidemia da jogatina". (idem: 28-29).

Aqui consideramos que certa correspondência entre os dois investigadores do período – assim como dos comentadores que escolheram apontar como ilustrações de suas falas – com o conteúdo referente à representatividade de Dr. Antônio feito por João do Rio no artigo citado, talvez não seja "mera coincidência". Consideramos que essa qualidade de nosso genioso gatuno – herói de *sua* própria narrativa – talvez possa ser compreendida segundo a ascendência dessa moral caracteristicamente republicana, engajada que parecia estar com um liberalismo exacerbado e *predatório* que alguns pareciam reconhecer enquanto chave para a civilização de um país. Dentro do contexto desses homens novos – heróis do dia ao voltarem enriquecidos de aventuras especulativas na bolsa –, o elogio à inteligência, habilidade, topete e calma desse "ladrão de casaca", sempre bem vestido como mandava uma discrição elitista (um *sportsmen da caça de carteiras*), talvez não pareça apenas um exagero de um cronista controvertido e desejoso de causar agitação no público e sensacionalismo nos jornais. Embora nesse caso uma coisa não elimine a outra, talvez se tratasse de expor a "verdadeira" face ou fisionomia de um povo, ou pelo menos de

comentar certas contradições aparentes dentro de um discurso social republicano possivelmente ainda correspondente, pelo menos em parte, ao período em que vivia e escrevia o autor.

Ao julgar as determinações de João do Rio no artigo comentado e recorrer à leitura da obra *Memórias de um rato de hotel*, entretanto, consideramos aqui que o autor não procura exatamente fazer apenas algum tipo de crítica à hipocrisia daquelas *gentes de cima* ao tornar seu personagem principal alguém advindo da *canalha* – alguém que realiza declaradamente algo inescrupuloso como o faz o outro, só que sem o "escrúpulo" de procurar mascarar-se dentro de algum tipo de discurso político e social, o que tornaria o gatuno o tipo de homem *mais honesto*. Mas sim mostrar como a própria sociedade funciona dentro de contradições aparentes – daquele tipo que todo mundo sabe que existe, mas que ninguém se opõe verdadeiramente –, e elogiar a inteligência e a capacidade geniosa de um homem de usufruir, de maneira elegante e desprendida de políticas específicas, dessa hipocrisia que parece habitar os dois lados de um roubo – daquele que comete o *crime* e daquele que é *vítima*. Até porque o alvo predileto do gatuno Dr. Antônio era, senão devido a alguns deslizes, esses mesmos homens ricos e especuladores que eram os "cogumelos" que cresciam no bosque chuvoso do novo regime – o que lhe dava, em algumas ocasiões, ares de justiceiro social.

Essa sua predileção era, inclusive, um dos fatores que não raras vezes servia para aplacar sua própria consciência ao realizar furtos e atos desonestos. Entretanto, não era sempre que sua consciência ou "senso de justiça" segurava sua mão furtiva e conseguia evitar roubos por impulso contra aqueles que tinham pouco ou quase nada. Mas contra esses, evidentemente, não era nada *pessoal*, apenas uma inevitabilidade, um vício adquirido do exercício de sua prática... Ou pelo menos gostava de pensar assim, esses seus atos descontrolados. Como é contemplado naquele famoso ditado popular, "a ocasião faz o ladrão". Talvez seja essa uma perspectiva da realidade que João do Rio gostaria de passar com as memórias desse gatuno representativo, flertando sempre com a *decadência* e a *degradação* que costumava admirar, em suas crônicas, no comportamento dos outros.

> **Ele passa como um imposto ocasional à ladroeira organizada. No seu vivo olhar, vive o facho da anarquia; na sua mão esperta e delicada, vibra o arrepio das reivindicações sociais.** No seu sorriso há dinamite que não estoura. (…) como conclusão, parece que o gatuno, de todos os homens,

> ainda é o mais honesto. (…) **ter pelo gatuno uma simpatia grande é fenômeno geral, principalmente quando o roubo não é contra nós**. (RIO, 2000: 25-26 – o grifo é nosso)

É fenômeno geral ter simpatia pelo gatuno, diz nos João do Rio. Talvez porque ele faça aquilo que todos nós gostaríamos de fazer em uma ou mais ocasiões: derrubar aquela hipocrisia social e reclamar o que pode ser tanto nosso quanto do outro, coisa que dependendo de onde nascemos ou nos encontramos (em alguma escalada social) poderia ser mais "fácil" ou "difícil". É claro que, em se tratando de períodos históricos, comunidades ou pessoas diferentes, é uma armadilha fazer esse trabalho assertório de generalização. Diríamos, entretanto, que como o ladrão, a *opinião* também é uma *questão de ocasião*, principalmente quando a situação opinada não é com agente ou contra nós. Roubar é errado, sim; mas observar algum milionário ficar "especulativamente" mais rico ou menos rico enquanto se trabalha a vida inteira – segundo o ideal que uma nova moral republicana tentava incutir nas classes que não tinham dinheiro ou sorte o suficiente para "jogar" –, poderia tornar os limites entre o certo e o errado mais ou menos estreitos de acordo com a situação...

Mas essas são reflexões influenciadas pela "transposição histórica humanitária" de Vico, e iremos interrompê-las em nome da continuidade de nossas observações mais acadêmicas.

Partindo dessas aproximações com as observações dos dois historiadores e o artigo de João do Rio, se pretendeu uma indagação a respeito de uma continuidade, mesmo que mais "fraca" ou diluída social e culturalmente e por isso menos observável, dessa "moral do jogo de vantagem e azar" para a contemporaneidade da publicação do romance-folhetim do Dr. Antônio, assim como de outras obras do autor. Consideramos uma extensão de sua preocupação com o *momento histórico*, característica de suas crônicas, a essa sua obra[4]. Além do mais, devido ao caráter memorial deste livro em específico, temos a consciência analítica de que recordar é rê-analisar – ou mesmo "construir" – trajetórias e pensamentos,

[4] *Este livro, como quantos venho publicando, tem a preocupação do momento. Talvez mais que os outros. O seu desejo ou a sua vaidade é trazer uma contribuição de analyse à época contemporânea, suscitando um pouco de interesse histórico sob o mais curioso periodo da nossa vida social que é o da transformação actual de usos, costumes e idéas. Do estudo dos homens, das multidões, dos vicios e das aspirações resulta a fisionomia caracteristica de um povo. E bastam ás vezes alguns traços para que se reconheça o instante psychico da fisionomia. E' possivel acoimar de frivola a forma de taes observações. Nem sempre o que é ponderado e grave tem senso. E o pedestre bom senso, de que a sciencia é prolongamento, sempre aconselhou dizer sem fadiga o que nos parece interessante...* (RIO, João do. *Vida Vertiginosa*, Rio de Janeiro: Garnier, 1911, p. 1.)

do sujeito e de sua sociedade, do presente para o passado. Nesse sentido, entendemos que ao reconstituir a trajetória desse criminoso representativo, João do Rio também pensa os momentos históricos ao qual esse personagem pertenceu em diferentes períodos de sua vida, estendendo às vezes preocupações ou ilustrações do momento presente em que recorda ou escreve.

É nesse sentido que procuramos destacar e compreender a descrição do nascimento do gênio gatuno de Arthur Antunes Maciel (o nome verdadeiro de Dr. Antônio) não apenas como uma mera coincidência cronológica em sua narrativa. Afinal, como descrito na página de suas memórias sobre a resolução do caso de seu primeiro furto:

> ...resolvi partir para o Rio de Janeiro imediatamente, sem lhes dar conta nem a ninguém de minha resolução. Partir, ver a capital, depois da grande agitação por que tinha passado! Porque era em fins de novembro de 1889… **O "Dr. Antônio" nasceu com a República**. (2000: 61 – o grifo é nosso)

É ao chegar na capital e sentir necessidade de ocultar o nome de sua boa família – tradicionais e poderosos proprietários de terras e escravos no Rio Grande do Sul –, é que Antunes Maciel resolve por "abandonar-se" e criar suas "personalidades gatunas", a mais famosa sendo o Dr. Antônio. Deixando uma "antiga" elite para trás, é sob a alcunha de profissionais liberais – como um médico, advogado ou engenheiro –, investidores e capitalistas, que procura adentrar em um novo grupo elitista. Mas um "estudo de caso" mais aprofundado em relação ao Dr. Antônio, suas farsas e "razões" para o crime, ficará para artigos posteriores que deveram nascer ao longo de nossa pesquisa.

Ainda interessante de maneira mais abrangente para nosso estudo é o reconhecimento de João do Rio, no artigo comentado, de um importante papel concedido a literatura enquanto possível agente de consolidação ou criação daquilo que poderiam se tornar os *representativos* – como no caso apontado de Sherlock Holmes. Sob esse aspecto, entendemos que irá justamente procurar realizar esse papel ao "confeccionar" as memórias de nosso mais célebre rato de hotel, entregando-as ao conhecimento do grande público – caracteristicamente o povo o qual Dr. Antônio deveria representar. Um livro de memórias, onde em cada capítulo o gatuno irá colocar-se em primeira pessoa diante de fatos e ocorridos de sua vida, ao mesmo tempo em que se encontra, prenhe de comentários, diante

de um cotidiano da *cidade imaginária* (IVO, 2009) do Rio de Janeiro, cidade "impregnada" pelo *fuxico* e pela *curiosidade*, onde o carioca...

> (...) vive à janela. Você tem razão. Não é uma certa classe; são todas as classes. Já em tempos tive vontade de escrever um livro notável sobre o "lugar da janela na civilização carioca", e então passei a cidade com a preocupação da janela. É de assustar. (…) Na mediania burguesa desse mesmo bairro: casas de comerciantes, de empregados públicos, de militares, vive-se à janela. Nos outros bairros, em qualquer é o mesmo, ou antes, é pior. Pela manhã, ao acordar, o dono da casa, a senhora, os filhos, os criados, os agregados, só tem uma vontade: a janela. Para quê? Nem eles mesmos sabem. Passar de bonde pelas ruas da Cidade Nova desde as sete horas da manhã é ter certeza de ver uma dupla galeria de caras estremunhadas, homens em mangas de camisa ou pijama, crianças, senhoras. Os homens lêem o jornal. As mulheres olham a Rua; os meninos espiam, cospem para baixo, soltam papagaios. (…)Durante muito tempo preocupei-me. Qual o motivo dessa doença tão malvista no e pelo estrangeiro? Que faz tanta gente debruçada na rua Bomjardim, como na rua General Polydoro ou no canal do Mangue? Até hoje ignoro a causa secreta. Mas vi ser a janela que o Rio vive. (RIO, João do. *Os dias passam*. Porto, Chardron, 1912: 345-346).

Como explica Raul Antelo, para João do Rio a crônica nada mais é que uma janela para a rua, onde impera o regime *de olhar e ser olhado,* um regime visual como o estilo literário do cronista dessa "civilização janeleira". "*A tradução simbólica da janela é a crônica e, nesse ponto, diríamos que a obra de João do Rio busca, deliberadamente, colocar-se a janela, abrir janelas*"[5]. Nesse sentido, acreditamos que com as *Memórias de um rato de Hotel*, João do Rio convida a figura do gatuno representativo Dr. Antônio (e o leitor) a olhar pela janela de sua própria trajetória e dela nos apresentar a um submundo do Rio de Janeiro onde impera a delinqüência – um espaço *degenerado* que pode não estar tão longe assim de um cotidiano banal dessa cidade carioca ou da nova realidade moral da elite republicana.

Partindo para a capital da República, a *capital do arrivismo*, Arthur Antunes Maciel deixa o bom nome de sua tradicional família para trás e vai mostrar-se na *capital das janelas* como Dr. Antônio – um galante arrivista, homem representativo, que *pratica o esporte* de jogar com o dinheiro dos outros. Põe-se ele, como o próprio João do Rio, a narrar as crônicas de sua vida gatuna no submundo dessa capital brasileira, *flanando* de rua a rua a procura de carteiras por roubar e bons hotéis para açoitar.

[5] ANTELO, Raul. Introdução. In: RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Cia das Letras, 2010: 8).

É nesse sentido em que permitimo-nos adotar como possível o engajamento das *Memórias de um rato de hotel* no projeto literário de Paulo Barreto. Pois uma sua própria aplicação nas crônicas parecia depender da *criação* de um personagem narrador, o João do Rio, que já trás expectativas e recortes de realidade ao alinhar-se com seus correspondentes na Europa. Dr. Antônio, da mesma maneira, talvez funcione para o cronista enquanto uma personalidade narrativa que traz ao literato novas expectativas, gostos e tendências de observação sob o cotidiano da cidade do Rio de Janeiro e, mais caracteristicamente, sobre o submundo dos ratos de hotel e sua interação com demais criminosos.

Homem representativo (de uma civilização) e homem que representa (um cotidiano), essas parecem ser as funções estabelecidas por João do Rio ao seu gatuno predileto, ao convidar sua figura – ficcional, mas possivelmente prenhe de "ilustrações históricas" – a contar-nos sobre a vida *degenerada* no Rio de Janeiro do início do século XX, intercalando relatos pessoas com observações curiosas nos feitios de uma crônica de jornal.

FONTES IMPRESSAS

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

_____/ DR ANTONIO. *Memórias de um rato de hotel*. Rio de Janeiro: Dantas, 2000.

_____. *Vida vertiginosa*. Rio de Janeiro: Garnier, 1911.

REFERÊNCIA BIBLOIOGRÁFICA

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: O Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, 3ª edição, 15ª reimpressão.

IVO, Lêdo. *João do Rio*. Rio de Janeiro: ABL, 2009.

PORTO, Ana Gomes. *Novelas Sangrentas: Literatura de crime no Brasil (1870-1920)*. Campinas: Unicamp, 2009.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República***.** São Paulo: Editora Brasiliense. 1999.

FUNDAMENTOS E ESPECIFICIDADES HISTÓRICO-RELIGIOSAS DOS EMBATES DOUTRINÁRIOS SUBJACENTES À ELABORAÇÃO DA PRIMEIRA TRADUÇÃO DA BÍBLIA EM LÍNGUA PORTUGUESA (1644-1694)

Luis Henrique Menezes Fernandes[*]

RESUMO: Na segunda metade do século XVII, foram publicadas nos domínios holandeses orientais algumas edições de um panfleto intitulado *Differença d'a Christandade*. Esse "livrinho", carregado de ataques ao papado romano, materializava-se como representação literária exemplar dos constantes embates doutrinários travados entre católicos e protestantes, desde o alvorecer da Idade Moderna, na Europa Ocidental e, posteriormente, nos seus domínios ultramarinos. Por trás de sua divulgação, estava um até então desconhecido calvinista português – João Ferreira A. d'Almeida (1628-1691) –, ministro pregador da Igreja Reformada Holandesa, cujo nome, porém, tornar-se-ia bastante conhecido, graças ao seu pioneiro trabalho de tradução da Bíblia em língua portuguesa. Almeida também produziu, ao longo de sua vida, várias outras obras, a maioria delas de caráter polemista anti-católico. Diante desses ataques à Igreja de Roma, dois missionários católicos no Oriente – o agostiniano Jerônimo da Siqueira e o jesuíta Jean-Baptiste Maldonado – se levantaram contra as "heresias" do calvinista português. No âmago deste embate, foram produzidas algumas obras literárias, nas quais se apresentam particularidades histórico-religiosas, subjacentes à elaboração da primeira tradução da Bíblia em português. Desse modo, apresentaremos, neste artigo, algumas hipóteses preliminares sobre o tema e considerações teóricas sobre essas especificidades, relativas ao contexto espaço-temporal em que ocorreram.

PALAVRAS-CHAVE: século XVII; embates doutrinários; tradução da Bíblia; História das Religiões.

Ao longo da segunda metade do século XVII, foram publicadas em Batávia (atual Jacarta, capital da Indonésia) – antiga sede administrativa da Companhia Holandesa das Índias Orientais – algumas edições de um panfleto em língua portuguesa, que levava o seguinte título: *Differença d'a Christandade, em que claramente se manifesta a grande disconformidade entre a verdadeira e antiga doctrina de Deus e a falsa e nova d'os homens.*[1]

---

[*] Doutorando do programa de pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

[1] De acordo com o prefácio da obra, endereçado "*a todos os senhores católicos romanos da nação portuguesa*", o livrinho foi originalmente escrito em castelhano, por autor anônimo, e, posteriormente, traduzido e publicado em língua portuguesa.

Esse "livrinho", carregado de veementes ataques ao papado romano, materializava-se enquanto representação literária exemplar dos permanentes embates doutrinários travados entre católicos e protestantes, desde o alvorecer da Idade Moderna, na Europa Ocidental e, posteriormente, nos seus domínios ultramarinos. Assim, esse escrito polemista, publicado numa conjuntura de expansão do Império Holandês no Oriente – graças às repetidas investidas perpetradas desde princípios do século XVII contra as possessões portuguesas –, consistia num eloquente discurso apologético da Reforma protestante, elaborado em direta oposição à ortodoxia doutrinária católica, firmada e reafirmada no Concílio de Trento (1545-1563).

O fato, à primeira vista curioso, de haver sido publicado em língua portuguesa, apesar de impresso em território holandês no Oriente, se justifica, em primeiro lugar, pela importância global adquirida por esse idioma nas chamadas "Índias Orientais", mesmo em um período em que Portugal perdia a primazia diante da abrupta ascensão dos holandeses (os quais, por vezes, obstinadamente, tentaram, sempre em vão, extinguir a língua portuguesa de seus domínios coloniais).[2] Além disso, o panfleto apologético da Reforma fora traduzido, anotado e impresso sob os auspícios de um até então desconhecido calvinista português – João Ferreira A. d'Almeida –, ministro pregador da Igreja Reformada Holandesa da comunidade de língua portuguesa em Batávia, na ilha de Java. O seu nome, porém, permaneceria inexoravelmente associado ao pioneiro trabalho de tradução das Escrituras Sagradas do cristianismo para a língua portuguesa.

João Ferreira de Almeida nasceu provavelmente no ano de 1628, em Torre de Tavares, pequeno vilarejo do Conselho de Mangualde, norte de Portugal. Não se sabe por qual motivo, emigrou para a Holanda entre 1641 e 1642, então com quatorze anos de idade, passando posteriormente aos domínios holandeses orientais. Converteu-se à fé cristã reformada neste período, quando em viagem de Batávia para Malaca (empório comercial estratégico no Oriente, conquistado pelos holandeses aos portugueses em 1641). Aí permaneceu até 1651, havendo desde 1644 iniciado seus esforços para traduzir as Escrituras para a língua portuguesa. Durante os cinco anos posteriores, residiu em Batávia,

---

[2] Sobre esse fenômeno linguístico, Charles R. Boxer aponta que, "*uma vez que a expansão da Europa foi iniciada pelos portugueses, a língua portuguesa (ou uma adaptação dela) tornou-se a língua franca da maioria das regiões costeiras que eles abriram ao comércio e aos empreendimentos europeus em ambos os lados do globo. Por ocasião do confronto com os holandeses, a língua portuguesa já criara raízes demasiado profundas para ser erradicada, mesmo nos domínios coloniais em que os holandeses tentaram substituí-la*". BOXER, Charles. ***O império marítimo português*.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 140.

trabalhando junto ao presbitério da Igreja Reformada Holandesa. Após desenvolver trabalhos de missionação no Ceilão e na Índia entre 1656 e 1663, retornou para Batávia, onde permaneceu até a sua morte, ao que tudo indica no ano de 1691.

Em 1681, viu o primeiro fruto do seu trabalho como tradutor das Escrituras sair à luz, com a publicação, em Amsterdam, do primeiro Novo Testamento completo em língua portuguesa. No ano em que faleceu, havia traduzido quase a totalidade dos escritos veterotestamentários, mas deixou o trabalho inacabado até os versículos finais das profecias de Ezequiel. A tradução dos demais livros do Velho Testamento foi finalizada em 1694 por outro ministro da Igreja Reformada Holandesa, companheiro de Almeida na comunidade de língua portuguesa de Batávia: o holandês Jacob op den Akker. Entretanto, a tradução completa do Velho Testamento foi publicada pela primeira vez somente em 1748 e 1753, em dois tomos, na imprensa tipográfica de Batávia.

Além da tradução da maior parte da Bíblia e da publicação do tratado sobre a *Differença d'a Christandade*, João Ferreira de Almeida também produziu, ao longo de sua vida, várias outras obras, a maioria delas de caráter catequético/apologético do protestantismo. Em 1650, traduziu para a língua portuguesa o *Catecismo de Heidelberg* e a *Liturgia* da Igreja Reformada. Na mesma década, revisou a tradução portuguesa de *As fábulas de Esopo*, impressa em 1672 com várias notas explicativas de sua autoria. Ainda neste mesmo ano, publicou um conjunto de escritos polemistas, composto de duas longas epístolas e vinte propostas contra a Igreja Católica, dirigidas estas últimas "*a todos os eclesiásticos do Reino e Senhorios de Portugal*". No ano seguinte, publicou a tradução holandesa do tratado *Differença d'a Christandade,* com o título *Onderscheydt der Christenheydt.* Por fim, escreveu também um apêndice ao texto *Differença d'a Christandade,* reafirmando sua convicção de que somente a Igreja Católica "*muda, transtorna, corrompe e falsifica os fundamentos da doutrina cristã*".

Em todos os seus escritos apologéticos, João Ferreira de Almeida busca refutar, com base em sua própria tradução das Escrituras Sagradas em língua portuguesa, os dogmas centrais do catolicismo pós-tridentino, citando para isso com freqüência o próprio Catecismo Romano – produzido por ordem do Concílio de Trento e publicado pela primeira vez na Itália em 1566 –, bem como outros textos catequéticos dele derivados, especialmente a *Doutrina Cristã* do jesuíta Marcos Jorge, a *Declaração Copiosa da Doutrina Cristã* do jesuíta italiano Roberto Bellarmino e o *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais* do frei

dominicano Bartolomeu dos Mártires, todos de grande circulação em Portugal e em suas colônias ultramarinas.[3] Desse modo, embora tenha passado a maior parte de sua vida nos domínios holandeses orientais, pugnou pela propagação da doutrina reformada em Portugal e em suas conquistas ultramarinas, seja através da divulgação das Escrituras em língua vulgar, seja por meio da publicação de seus escritos apologéticos da Reforma protestante.

Diante dessa conjuntura de fortes ataques à ortodoxia doutrinária da Igreja Romana, dois clérigos regulares católicos, missionários no Oriente, se levantaram decididamente contra o discurso agressivo e as doutrinas heterodoxas do calvinista português. Primeiramente, o frade agostiniano Jerônimo da Siqueira, também português, publicou em 1670, em Bengala, uma *Carta apologética em defensão da religião católica romana contra João Ferreira de Almeida,* na qual apresentou muitos ataques ao herege "*predicante da seita calvinista*", denunciando não somente a deformidade de sua doutrina, mas também de seu caráter. Neste mesmo período, houve contendas envolvendo João Ferreira de Almeida e outro clérigo católico: o belga Jean-Baptiste Maldonado, missionário da Companhia de Jesus, que passou por Batávia no ano de 1667. A partir deste choque teológico-doutrinário, foi publicada uma extensa obra literária, organizada em forma de diálogo, intitulada *Diálogo Rústico e Pastoril entre o cura de uma aldeia e um pastor de ovelhas*, cuja autoria é tradicionalmente atribuída ao missionário jesuíta.

Assim, com base fundamentalmente nessas obras polemistas, apologéticas e catequéticas já apresentadas, poderemos destacar a maneira como este conflito religioso, a princípio intra-europeu, se manifestou de forma *sui generis* em um contexto espacial distinto (as Índias Orientais luso-holandesas), trazendo consigo não apenas singulares resultados doutrinais, mas também missiológicos e literários (incluindo-se nesse último aspecto a própria tradução pioneira da Bíblia em língua portuguesa). Embora o tema seja sugestivo, ele permanece, porém, apenas superficialmente explorado pela historiografia.

A bibliografia existente sobre o surgimento da primeira Bíblia em língua portuguesa privilegia, de modo geral, a singular trajetória individual de seu principal tradutor – João

---

[3] Sobre a elaboração do *Catecismo Romano* (ou Tridentino), em particular, e de toda a literatura catequética dele derivada, de modo geral, afirma Adone Agnolin que, "*num primeiro momento, em 1546, os Padres do Concílio de Trento projetaram a publicação de um breve e sumário catecismo destinado à instrução das crianças e dos ignorantes. Mas ao encerrar-se o Concílio, em 1563, foi sendo considerado mais útil um catecismo de base mais substancioso para utilidade dos padres missionários e dos pregadores: os catecismos elementares teriam brotado, em seguida, de forma espontânea*". AGNOLIN, Adone. ***Jesuítas e Selvagens****: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI – XVII)*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007, p. 58, nota 25.

Ferreira de Almeida –, com ênfase nas dificuldades circunstanciais por ele encontradas na consumação desse trabalho. Os estudos existentes sobre o assunto podem ser, assim, organizados a partir de duas vertentes principais. Primeiramente, encontra-se a literatura de tendência confessional, que visa enaltecer o calvinista português por seu pioneirismo no trabalho de tradução e divulgação do texto bíblico em língua portuguesa.[4] Além destes, há também as pesquisas que procuram elencar sistematicamente as inúmeras edições da tradução bíblica de João Ferreira de Almeida, publicadas ao longo dos últimos quatro séculos. Nestes casos, os seus autores geralmente apresentam também um detalhado levantamento das fontes relativas ao contexto de elaboração da Bíblia de Almeida, sem tecer, contudo, uma análise histórica crítica e aprofundada das mesmas.[5] Fora do mundo lusófono, um único autor se especializou no assunto: o holandês Jan Lodewig Swellengrebel. Este pesquisador, embora seja uma das maiores autoridades no tema, também não analisou em profundidade as muitas fontes disponíveis, mas esforçou-se principalmente para produzir uma biografia linear e pormenorizada de João Ferreira de Almeida, objetivando acima de tudo desvendar os mistérios ainda existentes sobre sua trajetória.[6]

Logo, é possível perceber que a bibliografia produzida especificamente sobre o conflituoso contexto de tradução das Escrituras Sagradas em língua portuguesa carece de uma maior profundidade analítica e de uma mais densa problematização histórica. Essa "defasagem" historiográfica – diante das ricas fontes primárias disponíveis – decorre, primeiramente, do fato de não haver sido dada a devida ênfase à relação intrínseca existente entre o processo histórico de elaboração da primeira tradução da Bíblia em português e os conflitos doutrinários católico-calvinistas a ele subjacentes, manifestos abundantemente nos diversos escritos polemistas vinculados diretamente ao ambiente da

---

[4] Destacam-se neste caso os trabalhos de MOREIRA, Eduardo. ***O Defensor da Verdade****: João Ferreira de Almeida, o primeiro tradutor da Bíblia em língua portuguesa*. Lisboa: Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, 1928; TEIXEIRA, Manuel. ***João Ferreira de Almeida, tradutor da Bíblia em português****.* Macau: Imprensa Nacional, 1975; BARATA, António da Costa. "João Ferreira de Almeida: o homem e a sua obra". **Imago Dei,** n. 7, 1.º semestre, 2003/04.

[5] Os principais trabalhos que se enquadram nessa vertente são: SANTOS, Antônio Ribeiro dos. "Memorias sobre algumas traduccções, edições biblicas menos vulgares; em lingua portuguesa..." In: ***Memorias de litteratura portugueza***, Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1806, p. 17-59; SILVA, Inocêncio Francisco da. ***Dicionário bibliográfico português*****,** III, Lisboa, 1859, p. 368-372; RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. "João Ferreira de Almeida e a sua Traducção Portugueza da Bíblia". ***O Chronista de Tissuary***, periódico mensal, vol. I, n. 3, Março, Nova Goa: Imprensa Nacional, 1866; ALVES, op. cit.

[6] O principal resultado de suas pesquisas foi recentemente publicado no Brasil. cf. SWELLENGREBEL, Jan Lodewig; HALLOCK, Edgar F. (ed.). ***A maior dádiva e o mais precioso tesouro:*** *a biografia de João Ferreira de Almeida e a história da primeira Bíblia em português*. Rio de Janeiro: JUERP, 2000.

tradução. Além desse aspecto evidente – ou melhor, como decorrência dele –, a historiografia acabou não analisando com a atenção necessária as diversas fontes relacionadas ao tema, todas indispensáveis ao seu satisfatório entendimento histórico.

Diante do exposto, supomos que a formação da primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa, em sua singularidade e importância históricas, não poderá ser satisfatoriamente compreendida se não forem analisados rigorosamente os diversos escritos apologéticos, catequéticos e polemistas relacionados diretamente ao contexto de sua elaboração. Neste sentido, visando uma compreensão histórica aprofundada da tradução bíblica de João Ferreira de Almeida no Oriente seiscentista, julgamos indispensável proceder-se a uma análise minuciosa dos conflitos católico-calvinistas subjacentes ao processo de sua elaboração. Somente dessa maneira poder-se-á proporcionar um exame histórico crítico e aprofundado das fontes selecionadas, com especial ênfase nas suas particularidades relativas ao ambiente histórico singular em que foram produzidas.

Assim, no tocante a essas particularidades, admitimos como hipótese central de nossa investigação a idéia de que o contexto espacial em que esses conflitos tomaram corpo (as então chamadas "Índias Orientais") incidiu sobre eles de forma expressiva, tornando-os singulares em termos doutrinários, literários e missiológicos. Em outras palavras, a proximidade geográfica desse choque doutrinal em relação à alteridade cultural do Oriente luso-holandês e suas circunvizinhanças (especialmente em relação aos povos nativos da ilha de Java, de Ceilão, da Índia, da China e do Japão) parece ter levado os contendores religiosos europeus a compreendê-la – após absorverem *sub specie religionis* as culturas locais, ou seja, interpretá-las de acordo com seu particular código ocidental de "religião" – pelo prisma do embate doutrinário no qual estavam de todo inseridos. Nessa conjuntura delicada, teriam sido produzidos não somente os escritos catequético-apologéticos já delineados, mas também a própria tradução pioneira da Bíblia em língua portuguesa.

Nesse contexto, os religiosos católicos e calvinistas devem ter protagonizado uma verdadeira transformação simbólica das culturas locais, traduzindo-as e instrumentalizando-as para reafirmar e readequar suas posições teológicas preestabelecidas em suas respectivas ortodoxias. No tratado sobre a *Differença d'a Christandade,* por exemplo, João Ferreira de Almeida equipara as cerimônias católicas aos ritos chineses e japoneses, reduzindo-os

ambos à mais "*pura gentilidade"* e a "*uma mera, abominável e gentílica idolatria*".[7] De maneira mais expressiva, afirmava que, "*quem for à China e ao Japão, pode bem coligir quão grande conveniência tenha a missa com as cerimônias e superstições ridículas e idolátricas daquelas partes, e de toda a demais gentilidade"*.[8] Por fim, reafirmando sua comparação depreciativa, o tradutor calvinista se referia ao "*tão notório e abominável exemplo de Dom Vasco da Gama e seus companheiros, quando foram a descobrir a Índia"*:

> pois entrando em Calicute num pagode dos gentios, se ajoelharam e adoraram aos ídolos que nele estavam, cuidando que eram imagens a seu modo, ou, para melhor dizer, ídolos à romanesca, tanta é a semelhança que entre uns e outros há, e tanta a conformidade entre as cerimônias e superstições gentílicas e as romanas [...]. A mesma semelhança se acha também entre a uma e a outra idolatria, assim dos infiéis gentios, como dos cegos e pertinazes papistas, entre os ídolos de uns e de outros, e o modo e maneira de os adorar, servir e festejar; assim em Europa, como em ambas as Índias, Orientais e Ocidentais. E o mesmo engano tem também sucedido a outros muitos portugueses e mais papistas em semelhantes ocasiões, particularmente na China e no Japão, aonde a semelhança é tanta, que a muitos faz ficar atônitos.[9]

Assim, a alteridade cultural do Oriente parece ter encontrado um lugar epistemológico específico no conflito religioso subjacente à tradução da Bíblia em língua portuguesa. As culturas locais, interpretadas *sub specie religionis* pelos contendores religiosos europeus, teriam sido por eles reduzidas ao seu próprio universo religioso conflitivo, para, em seguida, serem traduzidas enquanto alvos privilegiados da atividade missionária reformista e contra-reformista, de acordo com as próprias especificidades de cada uma delas. Nesse contexto, portanto, a construção cognitiva européia da alteridade cultural das Índias Orientais parece ter sido forjada sob o signo religioso da Cristandade em choque doutrinal, fazendo assim com que as culturas outras, a princípio ininteligíveis às categorias de análise disponíveis à cultura ocidental, fossem sendo traduzidas, nessa conjuntura de embates religiosos, em elementos estrategicamente inteligíveis e, por fim, subsidiários de um debate teológico-cristão anterior e por ele alvejado missiologicamente. Nessa perspectiva, presumimos que essas situações dialógicas culturais, inerentes ao

---

7 *Differença d'a Christandade,* p. 94, Nota.

8 op. cit., p. 75, nota.

9 Idem, p. 94-95.

contexto de elaboração da primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa, são elementos-chave para proporcionar sua efetiva compreensão histórica.

Com base nessas considerações, o objetivo central de nossa pesquisa histórica, ainda em fase inicial, será compreender historicamente a maneira singular pela qual o choque doutrinal católico-calvinista, subjacente ao processo de tradução da primeira Bíblia em língua portuguesa – conflito este, como já apontamos, inicialmente restrito à Europa Ocidental –, se configurou em uma nova realidade espacial, em contato (direto ou indireto) com suas populações nativas e culturas locais, e analisar as especificidades doutrinárias, literárias e missiológicas resultantes de sua ocorrência na região. Em outras palavras, intentaremos examinar globalmente os meandros e os reflexos da dialética religiosa inicialmente interna à Cristandade Ocidental – tão característica do alvorecer da Idade Moderna – diante agora de uma nova e substancialmente distinta dialética, relativa ao seu encontro com a alteridade cultural apresentada pelos domínios luso-holandeses orientais e suas circunvizinhanças, na segunda metade do século XVII.

Assim, objetivaremos demonstrar a própria historicidade dos conflitos teológico-doutrinários analisados, ou seja, compreendê-los enquanto manifestações religiosas redutíveis a um percurso histórico específico. Partindo de uma perspectiva histórico-religiosa, poderemos comprovar a existência de uma relação direta, implícita e fundamental entre as idéias expressas e os conceitos empregados no decurso desse embate católico-calvinista e a específica realidade espaço-temporal em que operavam. Em vista disso, supomos que as categorias conceituais simbólicas empregadas pelos religiosos, protagonistas da contenda doutrinária seiscentista oriental, não podem ser compreendidas enquanto realidades ontológicas ou dados naturais, mas como construções epistêmicas produzidas historicamente, resultantes de (e também endereçadas a) uma conjuntura histórica específica, que procuraremos desvendar, em sua constituição, através de uma atenta análise documental e da contextualização das ações dos autores já citados.

Supomos, portanto, que as noções teológicas apresentadas nos textos catequéticos e apologéticos elaborados naquela situação devem ser portadoras de características especiais que as singularizam, graças sobretudo ao contato com a alteridade cultural das Índias Orientais e sua subseqüente absorção *sub specie religionis* ao debate cristão. Parece-nos, assim, que a inevitável operação comparativa resultante do contato cognitivo dos religiosos europeus (católicos e calvinistas) com o mundo externo oriental – e os conseqüentes

processos de auto-reconhecimento e auto-projeção missionária dele decorrentes – acabaram, finalmente, reacendendo e acentuando ainda mais as antigas querelas doutrinárias européias, tornando-as, neste novo contexto, ímpares, e ainda mais agudas e pertinentes.

Da mesma forma, ambora o conjunto dos escritos elaborados no âmago deste embate doutrinário focalizasse sempre temas considerados por seus interlocutores como elementos anistóricos ou transcendentes, estes eram inequivocamente destinados à realidade histórica que se lhes apresentava, sendo, portanto, detentores de uma mensagem que só se inscrevia plenamente no mundo positivo e, por conseguinte, só se realizava satisfatoriamente na dimensão temporal da história do homem, ou seja, não na vertical/transcendente, mas na dimensão totalmente horizontal/histórica. Por este motivo, toda essa produção literária deve ter feições particulares, relacionadas ao contexto específico de sua produção.

Resta apontar que a alteridade das culturas locais – representada nos escritos seiscentistas pelos termos "gentios", "pagãos", "infiéis", "bárbaros", etc. – teria sido inicialmente absorvida ao universo religioso ocidental, de acordo com as categorias conceituais internas da reforma protestante e da reforma católica, e em seguida instrumentalizada segundo determinados fins de ordem missiológica. Dessa forma, as culturas locais devem ter sido "traduzidas" pelo confronto doutrinário católico-calvinista, determinado as diferentes posturas missiológicas com que foram alvejadas pela expansão européia cristã. Conclusivamente, podemos apontar como a metodologia da Escola Italiana de História das Religiões apresenta-se como instrumento teórico adequado ao tema proposto e indispensável à consecução dos objetivos delimitados por nosso projeto investigativo.

O momento fundante dessa perspectiva de estudos é a publicação, em 1925, do primeiro número da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, sob a direção do célebre historiador das religiões Raffaele Pettazzoni (1883 - 1959).[10] O pressuposto teórico

[10] Outros representantes dessa perspectiva, juntamente com seu fundador, são, primeiramente, Ernesto De Martino e Angelo Brelich, bem como, mais recentemente, Dario Sabbatucci, Nicola Gasbarro, Marcello Massenzio e Paolo Scarpi. No Brasil, destacam-se nessa metodologia os professores Adone Agnolin (USP) e Maria Cristina Pompa (UNIFESP). Para uma visão global dos fundamentos teóricos da Escola Italiana de História das Religiões, cf. MASSENZIO, Marcello. ***A história das religiões na cultura moderna*****.** São Paulo: Hedra, 2005 e AGNOLIN, Adone. "O debate entre história e religião em uma breve história da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação". ***Projeto História***, São Paulo, n. 37, jul. 2008, p. 13 – 39.

central de sua proposta metodológica consiste na própria historicidade dos fatos religiosos, ou seja, na sua necessária redução à razão histórica específica que lhes dá origem. Antes, porém, de nos adentrarmos mais detalhadamente nesse aspecto central da metodologia histórico-religiosa, faz-se necessário apresentar os elementos distintivos dessa perspectiva justamente em relação aos métodos não-históricos ou des-historificantes tradicionais, aos quais se contrapõe.

De acordo com o endereço italiano de História das Religiões, estudiosos como Max Müller e Edward Burnett Tylor, por exemplo, em seus trabalhos sobre as "religiões primitivas", acabaram invariavelmente amputando aquilo que denominavam "religiões" dos próprios contextos históricos e culturais em que operavam, sistematizando-as arbitrariamente em esquemas gerais classificatórios (em termos evolucionistas ou degenerativos) e, portanto, não-históricos. Do mesmo modo, o sociológico francês Émile Durkheim, enfatizando a funcionalidade social das "religiões" – entendidas como lei sociológica –, acabou criando um "sistema religioso" des-historificado. Rudolf Otto e Gerard Van der Leeuw, por sua vez, buscando a própria essência de uma universal "experiência religiosa", fizeram também da "religião" um objeto de estudo ontológico e naturalizado, não enfatizando a historicidade propriamente latino-ocidental dessa categoria de análise. Por fim, Mircea Eliade, graças à ênfase e à supervalorização dada à noção de sagrado – entendida como realidade ontológica, em oposição e detrimento da idéia de profano –, não confere à história nenhuma autonomia operativa e explicativa em suas análises, formando-se, assim, uma fenomenologia anti-histórica, e não uma perspectiva histórico-religiosa.[11]

Em vista disso, a noção teórica fundante da metodologia histórico-religiosa, em clara oposição à fenomenologia histórica, pode ser resumida na fórmula de Pettazzoni de que "*cada 'phainómenon' é um 'genómenon'*", ou seja, que "*para compreender um fato cultural qualquer, dever-se-ia procurar, antes de qualquer coisa, a reconstrução da sua gênese, da sua formação*".[12] Assim, enquanto a fenomenologia religiosa busca compreender a essência (atemporal) dos fenômenos "religiosos", a metodologia histórico-religiosa procura examinar

---

[11] Para uma análise mais detalhada desse percurso científico, conferir as obras já mencionadas, bem como as seguintes: GASBARRO, Nicola. "Missões: a civilização cristã em ação". In: MONTERO, Paula (org.). ***Deus na Aldeia****: missionários, índios e mediação cultural.* São Paulo: Globo, 2006, p. 67-109. AGNOLIN, Adone. ***O Apetite da Antropologia*** *- o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005. BRELICH, Angelo. "Prolégomènes à une histoire des religions". In: ***Encyclopédie de la Pléiade****. Histoire des Religions*, I, Paris, 1970.

[12] AGNOLIN, Adone. "O debate entre história e religião...". ***Projeto História***, São Paulo, n. 37, jul. 2008, p. 21.

as especificidades das "religiões", em seu desenvolvimento histórico particular. De acordo com essa postura, Pettazzoni afirma que:

> todo fato religioso é uma formação e, como tal, a saída – e por isso, o índice – de um desenvolvimento anterior e, ao mesmo tempo, o ponto de partida para um desenvolvimento posterior; e um fato histórico-religioso nos será suficientemente explicado somente quando devidamente inserido na sua própria linha de desenvolvimento.[13]

Em consequência desse princípio norteador, evidencia-se inicialmente que o próprio conceito de "religião", construído epistemologicamente no interior de uma razão histórica específica, não pode ser tomado acriticamente enquanto realidade universal ou ontológica, amputando-a assim de sua particular trajetória e formação latino-ocidental. Dessa forma, não existiria "religião", no sentido ontológico do termo, mas apenas um produto conceitual "religião", nascido no interior de um percurso histórico particular, de modo que não convém que seja estendido indistintamente a manifestações culturais outras, que nada tem a ver com o seu percurso específico dentro da cultura cristã ocidental.

Assim, uma das tarefas principais da metodologia histórico-religiosa, nos termos de Adone Agnolin, tem consistido em apreender a historicidade dos fatos religiosos, justamente ao "*esclarecer esses termos/conceitos, muitas vezes assumidos de forma acrítica [...], oferecendo uma significativa contribuição/problematização aos estudos históricos e antropológicos contemporâneos*".[14] É exatamente nessa constatação que se encontra a ênfase antropológica da metodologia histórico-religiosa, na medida em que as diversidades culturais – e as consequentes realidades dialógicas por elas proporcionadas –, apresentam-se como base sólida para uma reflexão sobre a própria historicidade dos instrumentos cognitivos que se apresentam, falaciosamente, como elementos universais e *a priori*. A ciência antropológica torna-se, assim, parceira fundamental ao desenvolvimento da História

---

[13] PETTAZZONI, Raffaele. ***Svolgimento e carattere della storia delle religioni***. Bari: Laterza, 1924, p. 23.

[14] AGNOLIN, Adone. ***O apetite da Antropologia –*** *o sabor antropofágico do saber antropológico...* São Paulo: Humanistas, 2005, p. 18. Neste mesmo sentido, Agnolin também demonstra como essa perspectiva de estudos "*conseguiu reduzir a incidência de análises que, apesar de se auto-definirem, também, como histórico-religiosas, não eram, contudo, tais, na medida em que colocavam como pressuposto de suas pesquisas o que a própria pesquisa deveria problematizar. Ao invés de partir da história para entender o(s) fenômeno(s) levado(s) em consideração, partia-se do pressuposto de um fenômeno dado – e a 'religião' se constituía, muitas vezes, como um desses dados – para constituir, de fato, uma fenomenologia".* (p. 21)

das Religiões, uma vez que, pela sua ênfase nos encontros culturais, os elementos próprios de uma cultura se revelam como tais, isto é, como construções históricas.

Portanto, a partir do embasamento teórico-metodológico da Escola Italiana de História das Religiões, poderemos de fato historicizar tanto o objeto de nossa pesquisa, através unificação do elemento "religioso" ao seu específico contexto histórico, como suas próprias categorias de análise, relativizando-as e vinculando-as, de forma crítica, ao seu percurso histórico específico. Somente assim poderemos "des-naturalizar" os meandros desse choque doutrinal – isto é, visualizar a posição ontológica no interior da qual os autores se colocam para construir e justificar suas obras –, visando melhor entender, historicamente, este posicionamento, e demonstrando sua necessária redução a uma razão histórica própria. Como muito bem resumiu Marcello Massenzio:

> Toda religião é um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e, por sua vez, capaz de condicionar o próprio contexto em que opera [...], pressuposto que permite compreender as diferenças entre os sistemas religiosos tomados separadamente. Diferenças [estas] que remetem às diversidades de ordem econômica, política, social, etc. existentes entre os vários âmbitos históricos.[15]

Dessa maneira, a historicidade dos conflitos religiosos transcorridos na segunda metade do século XVII nos domínios luso-holandeses orientais – bem com dos seus singulares produtos literários, doutrinários e missiológicos – deverá ser apreendida através da consciência de sua relação estrutural com o contexto histórico no qual foram produzidos, e para o qual foram endereçados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens:* a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI – XVII). São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.

_____. *O apetite da Antropologia – o sabor antropofágico do saber antropológico...* São Paulo: Humanistas, 2005.

[15] MASSENSIO, op. cit., p. 149.

_____. “O debate entre história e religião em uma breve história da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação”. *Projeto História*, São Paulo, n. 37, jul. 2008, p. 13 – 39.

ALVES, Herculano. *A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida.* Lisboa: Sociedade Bíblica, 2007.

BARATA, António da Costa. “João Ferreira de Almeida: o homem e a sua obra”. *Imago Dei*, n. 7, 1.º semestre, 2003/04.

BOSMANS, Henri. "Correspondance de Jean-Bapiste Maldonado de Mons, missionnaire belge au Siam et en Chine au XVIIe siècle". *Analectes pour servir à l’histoire ecclésiastique de la Belgique.* n. 36, 1910.

BOXER, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FERREIRA, Guilherme Luís Santos. *A Bíblia em Portugal: apontamentos para uma monografia (1495 - 1850)*. Lisboa: Tipografia de Ferreira de Medeiros, 1906.

LOPES, David. *Expansão da Língua Portuguesa no Oriente*. Lisboa: Aliança Nacional das A.C.M.s de Portugal, 1979.

MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

MATOS, Manuel Cadafaz de. “O P. João Ferreira de Almeida (1628 - 1691), o homem, a fé e o livro...” In: *Uma edição de Batávia em português do ultimo quartel do século XVII.* Lisboa: Edições Távola Redonda, 2002.

MOREIRA, Eduardo. *O Defensor da Verdade: João Ferreira de Almeida, o primeiro tradutor da Bíblia em língua portuguesa*. Lisboa: Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, 1928.

PACHECO, Felix. *Duas charadas bibliographicas.* Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & Comp., 1931.

PETTAZZONI, Raffaele. *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*. Bari: Laterza, 1924.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. “João Ferreira de Almeida e a sua Traducção Portugueza da Bíblia”. *O Chronista de Tissuary*, periódico mensal, vol. I, n. 3, Março, Nova Goa: Imprensa Nacional, 1866.

SANTOS, Antônio Ribeiro dos. “Memorias sobre algumas traduccções, edições biblicas menos vulgares; em lingua portuguesa...” In: *Memorias de litteratura portugueza*, Tomo VII. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1806.

SILVA, Inocêncio Francisco da. *Dicionário bibliográfico português*, III, Lisboa, 1859.

SWELLENGREBEL, Jan Lodewig; HALLOCK, Edgar F. (ed.). *A maior dádiva e o mais precioso tesouro: a biografia de João Ferreira de Almeida e a história da primeira Bíblia em português*. Rio de Janeiro: JUERP, 2000.

TEIXEIRA, Manuel. *João Ferreira de Almeida, tradutor da Bíblia em português.* Macau: Imprensa Nacional, 1975.

A RELAÇÃO ENTRE IMPRENSA E ESPAÇO PÚBLICO: UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA

Simone Nunes dos Santos[1]

RESUMO: Nas últimas décadas do século XX, e nos primeiros anos do século XXI, a imprensa tem sido objeto de várias pesquisas. De modo geral, essas investigações problematizam o papel da imprensa e sua inserção nas relações de poder, devido à complexidade dos espaços que ocupa, bem como a utilidade prática e científica que o mundo moderno exige dessa instituição. Integrando o mundo das ideias, a imprensa institucionalizou o ambiente de discussões e debates que permeiam as sociedades modernas, configurando o que hoje conhecemos por espaço público. No entanto, o conceito de público, e posteriormente de espaço público, nem sempre existiu. O mesmo é produto de uma construção histórica, empreendida por meio das transformações que a sociedade ocidental passou, modificando-se ao longo da história, numa imbricada simbiose com as produções humanas. Desta forma, buscando auxiliar os pesquisadores que tem a imprensa como objeto de estudo, consideramos importante uma discussão que vise analisar esse processo histórico de construção da ideia de público e de espaço público, como uma forma de compreensão do desenvolvimento da imprensa, e da imprensa em si, partindo do pressuposto de que essas construções históricas são causadas por meio de conflitos e debates entre os indivíduos, sendo este nosso principal objetivo nesta comunicação. Além disso, pretendemos também, na segunda parte do trabalho, apontar alguns mecanismos de investigações sobre o tema.

PALAVRAS-CHAVES: Imprensa, Espaço público, Pesquisa Histórica.

INTRODUÇÃO

O papel da imprensa na sociedade moderna já foi tema de muitas pesquisas. Investigaram-se desde sua função como formadora de opinião até sua influência em diversos âmbitos da sociedade, como educação, política, família, direito, dentre outros.

Ocupando o âmbito das ideias, a imprensa é o espaço de debates e discussões sobre as principais questões que afligem a convivência dos indivíduos. Sobre tais evidências, alguns

[1] Mestranda pelo programa de pós-graduação em História, da Universidade Estadual de Maringá (UEM), na linha de pesquisa em Instituições e História das Ideias, 2011.

estudiosos[2] a consideram como o "quarto poder" da sociedade, ressaltando assim sua capacidade de influência e sua posição estratégica nas relações de poder.

Configurando o que atualmente se convencionou chamar de espaço público ou esfera pública, a imprensa é considerada por alguns estudiosos[3] uma formadora de opinião, influenciando as tomadas de decisões públicas, e os caminhos percorridos para tais objetivos. Sendo assim, na primeira parte deste artigo, faremos uma historicização do conceito de público e sua relação com a esfera privada, além de suas transformações ao longo da história, dando origem ao que hoje conhecemos como espaço público. E na segunda parte do artigo, discutiremos alguns mecanismos de investigação da imprensa no âmbito da pesquisa histórica.

GRÉCIA ANTIGA: A GÊNESE DA ESFERA PRIVADA E DA ESFERA PÚBLICA

Com o objetivo de compreender a complexidade das relações entre o público e o privado na modernidade, Hannah Arendt[4] busca na Antiguidade Clássica elementos históricos para analisar filosoficamente tal relação.

Partindo de três conceitos chaves que denotam condições de vida, sendo estes, labor, trabalho (produção) e ação, a autora analisa e compara o modo das relações entre o âmbito privado e público na Grécia Antiga, e como essa relação na antiguidade foi se transformando ao longo do tempo, chegando ao que hoje conhecemos como espaço público.

O conceito de labor, de acordo com a autora, está relacionado às necessidades biológicas do indivíduo, *animal laborans*, assegurando assim a sobrevivência física da espécie. Diferente da ideia de trabalho, que é o emprego da força, por meio de técnicas, na

---

[2] Para citar alguns: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de. (Orgs). História da imprensa no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008. CAPELATO, Maria Helena R. Imprensa e História do Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994, dentre outras.

[3] RONDELLI, Elizabeth. Imagens da violência: práticas discursivas. Tempo Social: Revista de Sociologia: USP. São Paulo: 10(2): p. 145-157, Outubro de 1998. BATISTA, Nilo. Mídia e sistema penal no capitalismo tardio. *Discursos Sediciosos:* Crime, Direito e Sociedade. Rio de Janeiro: Editora Revan, Ano 7, nº 12, p. 271-288, 2002.

[4] ARENDT, Hanna. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

produção de objetos duráveis. "*O trabalho produz um mundo "artificial" de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural*[5]". E por último, temos o conceito de ação, sendo este a convivência entre os homens. Os homens agem e interagem uns com os outros, sem a necessidade de qualquer mediação. É especificamente a condição humana, incluindo também a atividade política por excelência.

Compreendendo tais conceitos, Hannah Arendt destaca que na Grécia Antiga havia uma nítida separação entre o privado e o público, aliás, foram os gregos que iniciaram tal cisão com o surgimento das cidades-estados. Sendo assim, ao âmbito privado competia questões sobre a vida biológica do homem, como sua manutenção física e sua sobrevivência por meio do trabalho.

Na esfera privada, existia uma nítida desigualdade entre os indivíduos que compunham a família, sobretudo nas diferenças dos papeis desempenhados por cada integrante do grupo. O pai era o chefe da família. Era o responsável pela alimentação da casa (*oikos*) e a segurança. Diferente do papel da mulher, na qual competia o cuidado com os filhos, a resignação perante o homem e a procriação. Notamos, portanto, que as relações entre os indivíduos no âmbito privado eram desiguais.

Contrapondo-se a este ambiente, a esfera pública era caracterizada pela liberdade. Entretanto, esta se restringia aos considerados "cidadãos". Como sabemos, poucos faziam parte deste grupo, pois a dedicação à um ambiente de discursos (*lexis*) e ações (*práxis*), exigia que os homens deixassem a cargos de outros, o sustento de suas casas e a segurança de suas famílias. Destaco o grupo masculino, já que as mulheres eram excluídas deste âmbito, como também os escravos, as crianças e os bárbaros.

Hannah Arendt[6] tentando compreender tais questões no pensamento de Aristóteles, destaca que o filósofo já mencionava em suas obras, a peculiaridade da esfera pública em relação ao âmbito privado, pois era no ambiente público, na polis, em que os homens defendiam os interesses coletivos. Interesses estes, que não estavam relacionados com questões da sobrevivência física, mas sim com questões superiores, "questões da alma".

> O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, "além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e

[5] Idem, p. 15.
[6] ARENDT, Hanna. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

> há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio *(idion)* e o que é comum *(koinon)*". Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico: precedera a fundação da polis a destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratria* e a *phyle*[7].

Contudo, essa relação entre o público e privado foi se alterando ao longo da história. Na Idade Média, por exemplo, o senhor feudal intervinha na vida privada dos seus vassalos, ficando sob sua responsabilidade a administração da justiça nos feudos. Além disso, o pensamento medieval concebia a política e a família, como instituições subordinadas ao divino, sendo incapaz de compreender o abismo originário entre a esfera pública e a esfera privada.

Na modernidade, com o Renascimento, a autora destaca Nicolau Maquiavel, com sua obra O Príncipe, como o único teorista político que reconheceu a separação entre a esfera pública e a esfera privada naquele momento histórico. Nesta obra, Maquiavel defende, tal como os gregos, a coragem como uma qualidade política essencial, para a transcendência da rotina biológica comum a todos os homens, à glória das "grandes realizações" da política.

Já na sociedade contemporânea, a partir das revoluções burguesas do século XIX, com o desenvolvimento do capitalismo industrial e a consolidação da classe trabalhadora, as questões que antes ficavam restritas ao ambiente privado, passaram a ocupar as principais discussões da política, ou seja, passaram a fazer parte da esfera pública.

A autora atribui essas mudanças na relação entre público e privado na sociedade moderna, principalmente ao liberalismo político, que defende a propriedade privada, por meio da separação entre o Estado e a sociedade civil. Dessa maneira, o *labor* e a *produção* passaram à condição principal do ser humano.

> A mais clara indicação de que a sociedade constitui a organização pública do próprio processo vital talvez seja encontrada no fato de que, em tempo relativamente curto, a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de operários e de assalariados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida – o labor[8].

---

[7] Idem, p. 33.

[8] ARENDT, Hanna. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981, p. 56.

Outro ponto importante que a autora destaca sobre essas mudanças nas relações entre o público-privado, é a formação da sociedade de massas. Conforme as ideias de Hannah Arendt, na sociedade de massas há a uniformização do indivíduo.

Consideramos a constatação da sociedade de massas pelos cientistas sociais, como uma revolução no pensamento moderno, pois o estudo e a investigação sobre o papel e o impacto que essas massas poderiam provocar na sociedade moderna, foram extremamente importantes para o desenvolvimento do espaço público.

> (...) nesta sociedade, expressão maior do declínio da esfera pública, o que se procura é a opinião unânime, ao mesmo tempo em que o indivíduo é definido por sua posição funcional dentro da sociedade. A esfera social passa a controlar, com igualdade de forças, todos os membros de uma mesma comunidade[9].

De fato, podemos notar na leitura de Hannah Arendt, uma nostalgia da política da Grécia Antiga. Entretanto, consideramos importante tal discussão, pois nos ajudar a pensar a atual relação entre a esfera pública e a privada.

O SURGIMENTO DO ESPAÇO PÚBLICO E SUA RELAÇÃO COM A IMPRENSA

Segundo Marialva Barbosa[10] o surgimento da imprensa no século XV, proporcionou uma revolução na sociedade ocidental. A invenção de máquinas na produção de livros, substituindo assim o duro trabalho dos eruditos na confecção dos manuscritos, transformou a forma de transmissão do conhecimento.

> Ao criar uma máquina capaz de reproduzir ideias, conhecimentos e informações, o homem do Renascimento mostrou claramente que na mentalidade daquele tempo existia algo além do desejo de dominar a natureza. Existia a necessidade de difundir como este domínio se realizava[11].

---

[9] Idem, p. 68.
[10] BARBOSA, Marialva. Público: uma noção como processo histórico. *Ciberlegenda,* Rio de Janeiro, nº 4, 2001. Disponível em http://www.uff.br/mestcii/marial4.htm. Acesso em 03 Ago, 2001.
[11] Idem. (s/p).

Entretanto, é importante destacarmos que somente a presença da nova tecnologia por si só, não transformaria as novas formas de relações sociais que a incipiente sociedade capitalista exigia, havia também a necessidade de mudanças na mentalidade dos indivíduos desse período histórico, numa relação de influência contínua entre o material e o imaterial.

Além da expansão do conhecimento produzido pelo homem, o surgimento da imprensa possibilitou também o aparecimento e o desenvolvimento do espaço público, onde o debate e a discussão entre a sociedade toma forma.

No decorrer dos séculos XV ao XVIII, o conceito de público passa por rápidas transformações. De início com a ideia de divulgação, condição indispensável para tornar-se público, o conceito vai incorporando gradativamente outras ideias, tais como, a ideia de que o público é algo aceitável, digno de admiração.

A partir dessa discussão sobre o surgimento do espaço público, surge em cena outro conceito, o conceito de opinião pública, numa imbricada relação com o primeiro.

> Finalmente, os jornais transformaram-se em instrumento de divulgação de ideias. Não é mais o privado que adquire o caráter público, mas o público que se transforma em publicidade, isto é, instrumento de divulgação de opiniões individuais, caracterizadas como sociais e submetidas a julgamento público[12].

A pesquisadora Lidiane Malagone Pimenta[13], investigando a relação entre a opinião pública e as ações políticas, revela que o aparecimento da opinião pública antecede ao do espaço público, pois, para a pesquisadora, são as conversas e os debates rotineiros, que com o tempo vão assumindo uma posição independente, formando o que ela denomina de "constelação de discursos". Para a autora, o espaço público está diretamente em confluência com a opinião pública.

Historicizando o desenvolvimento da imprensa no Ocidente, Marialva Barbosa cita um panfleto inglês de 1828 – *On the Rise, Progress and Present State of Public Opinion in Great Britain and Other Parts od World,* que demonstra o interesse do Estado na opinião pública. Neste panfleto, elogiava-se a superioridade moral e política da sociedade inglesa,

---

[12] BARBOSA, Marialva. Público: uma noção como processo histórico. *Ciberlegenda,* Rio de Janeiro, nº 4, 2001. Disponível em http://www.uff.br/mestcii/marial4.htm. Acesso em 03 Ago, 2001, s/p.

[13] PIMENTA, Lidiane Malagone. A formação da opinião pública e as inter-relações com a mídia e o sistema político. In: II Congresso da Associação Brasileira de Pesquisadores em Comunicação e Política, 2007, Belo Horizonte. *Anais do II Encontro da COMPOLÍTICA*. Belo Horizonte, 2007, p.1-10

em função da sua posição dominante naquele período histórico, o que era atribuído ao fato do Estado "*governar para a opinião pública*". Por meio desse documento, podemos perceber que já no século XIX, ficava evidente a preocupação do Estado para com as ideias que circulavam no espaço público.

Trazendo tais questionamentos para nosso momento histórico, notamos que as empresas de jornalismo na atualidade, institucionalizam o espaço público, dialogando constantemente com a opinião pública. Nesse sentido, as ideias de Berger e Luckman de que é "*impossível entender uma instituição sem compreender adequadamente o processo histórico na qual foi produzida*", ilumina a complexa relação da imprensa com o espaço público[14].

Diante de tais apontamentos, consideramos importante uma análise que vise a discussão de alguns mecanismos de investigação da imprensa, focando na pesquisa histórica e suas metodologias.

Procurando analisar o discurso da imprensa, partimos das ideias de Pierre Bourdieu[15], sobre a função que as palavras têm na fala das instituições. De acordo com este autor, a linguagem é uma representação social, e, como tal, estrutura a percepção dos indivíduos sobre o mundo. Desta forma, as palavras devem ser analisadas e compreendidas dentro do seu contexto histórico-social. Este é um dos principais pontos que devemos levar em consideração na análise de um discurso.

> Tentar compreender linguisticamente o poder das manifestações linguísticas ou, então, buscar na linguagem o princípio da lógica e da eficácia da *linguagem institucional*, é esquecer que a autoridade de que se reveste a linguagem vem de fora, como bem demonstra concretamente o cetro (skeptron) que se oferece ao orador que vai tomar a palavra na obra de Homero. Pode-se dizer que a linguagem, na melhor das hipóteses, representa tal autoridade, manifestando-a e simbolizando-a[16].

Outro item importante de análise é a posição social do grupo ou meio que emite esse discurso, pois este transmissor deve ter *legitimidade* perante a sociedade para tal função. As

---

[14] BERGER, Peter I; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 1985, p. 74.

[15] BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

[16] Idem, p. 87.

palavras só têm êxito se proferidas por uma instituição com autoridade para emiti-las em condições adequadas.

No caso da imprensa, esta quando emite seu capital simbólico, tem legitimidade para isso, pois "representa" as ideias de um determinado grupo social que compõe uma sociedade, principalmente em regimes democráticos, quando está autorizada legalmente, ainda que sob um regulamento, o seu funcionamento. Além disso, esta transmissão simbólica só se efetiva por meio do reconhecimento do "porta-voz autorizado".

> O porta-voz autorizado consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho, agir sobre as coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, procurador[17].

É interessante também compreendermos as relações de conflito que há nas lutas pelo "capital simbólico". A imprensa geralmente tipifica e especifica suas ideias por determinados conceitos que ela mesma produz. Esses conceitos são aceitos conforme os interesses dos grupos sociais, sendo interiorizados como "verdades absolutas". "(...) *Em outras palavras, os traços e critérios recenseados pelos etnólogos ou sociólogos objetivistas, tão logo sejam percebidos e apreciados como de fato o são na prática, acabam funcionando como signos, emblemas e, também, como poderes*[18]".

Notamos que essa luta pelo capital simbólico implica a premissa básica de que os conceitos e os pensamentos de uma instituição são construções históricas, construções produzidas por meio de conflitos e embates.

Compartilhamos das ideias de Peter Berger e Thomas Luckmann[19], de que a realidade da qual temos consciência é um produto da sociedade. Sociedade essa produzida pelo próprio homem. Logo, temos uma relação de mão dupla, pois, ao mesmo tempo em que o homem construiu e moldou a sociedade em que vive, é por ela influenciado, havendo assim uma relação dialética.

> Por conseguinte, a transformação social deve sempre ser compreendida como estando em relação dialética com a "história das

[17] BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 89.
[18] BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 108.
[19] BERGER, Peter I; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

> ideias". Tanto a compreensão "idealista" quanto a "materialista" desta relação esquecem esta dialética e dessa maneira deformam a história. (...) O que permanece sociologicamente essencial é o reconhecimento de que todos os universos simbólicos e todas as legitimações são produtos humanos, cuja existência tem por base a vida dos indivíduos concretos e não possui *status* empírico à parte dessas vidas[20].

Trazendo tais pressupostos para a pesquisa da imprensa, percebemos que a imprensa ao produzir determinados conceitos sobre algum assunto, influencia na construção de estereótipos ou opiniões, porém, da mesma forma, é influenciada pela interpretação que seus receptores fazem dessas mensagens.

A partir de tais mecanismos, consideramos a discussão sobre a relação entre a esfera pública e a privada, e o aparecimento do espaço público, local de atuação da imprensa, de suma importância para o pesquisador que tem como objeto de estudo essa instituição, principalmente para a compreensão da imprensa na história recente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hanna. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BARBOSA, Marialva. Público: uma noção como processo histórico*. Ciberlegenda,* Rio de Janeiro, nº 4, 2001. Disponível em http://www.uff.br/mestcii/marial4.htm. Acesso em 03 Ago, 2001.

BATISTA, Nilo. Mídia e sistema penal no capitalismo tardio*. Discursos Sediciosos: Crime, Direito e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Revan, Ano 7, nº 12, p. 271-288, 2002.

BERGER, Peter I; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

[20] Idem, p. 172.

CAPELATO, Maria Helena R. *Imprensa e História do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de. (Org). *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

PIMENTA, Lidiane Malagone. A formação da opinião pública e as inter-relações com a mídia e o sistema político. In: II Congresso da Associação Brasileira de Pesquisadores em Comunicação e Política, 2007, Belo Horizonte. *Anais do II Encontro da COMPOLÍTICA*. Belo Horizonte, 2007, p.1-10.

RONDELLI, Elizabeth. Imagens da violência: práticas discursivas. *Tempo Social: Revista de Sociologia: USP*. São Paulo: 10(2), 145-157, 1998.

A GÊNESE DA IDEIA NACIONAL BRASILEIRA

Verediana Carolina da Silva[1]

RESUMO: Esta pesquisa pretende compreender a gênese da ideia nacional brasileira, através do aprofundamento nas produções historiográficas realizadas em meados do século XIX, pela elite econômica e literária ligada ao Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, bem como seu surgimento. A necessidade de pensar na ideia de nação, bem como na construção da identidade nacional, permeiam o surgimento do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, o IHGB, criado em 1838, com a finalidade de efetuar um levantamento documental, metodizar, publicar ou arquivar documentos e estudos pertinentes para a história e geografia do Império brasileiro. O levantamento de histórias regionais em prol da escrita de uma história única para nação, visando uma homogeneização, e contando para isso com o apoio, proteção, incentivo e até a presença do Imperador D. Pedro II nas sessões do Instituto. Assim através das produções publicadas na revista do IHGB, pela elite, membros, sócios e correspondes do IHGB, e utilizando ainda neste trabalho estudos realizados por autores como Lilia Schwarcz, Bernardo Ricupero, José Murilo de Carvalho, Manoel L. S. Guimarães, José Carlos Reis, entre outros. Depreendemos qual a necessidade de suscitar a ideia de nação no século XIX e como ela se deu no Brasil, bem como a criação do Instituto diretamente envolvido neste processo.

PALAVRAS CHAVE: IHGB, Nação brasileira, História Cultural.

Em meados do segundo reinado surge a necessidade de se pensar sobre a ideia nacional brasileira, com a responsabilidade de suscitar pensamentos e sentimentos que caracterizam a nação.

"Era preciso criar a ideia de homem brasileiro, de povo brasileiro, no interior de um projeto de nação brasileira. Sobretudo: era preciso perceber a nação como diferença e continuidade colonial e como continuidade da diferença colonial."[2]

O amplo território, a variedade de costumes e hábitos das diferentes regiões do Brasil, bem como dos grupos que as habitavam, emanava possibilidades de vários pontos de vista e histórias regionais sobre seus primeiros habitantes e seus "descobridores". Informações descentralizadas, ora deslocadas do contexto da nação, exprimindo o que não se pretendia para a antiga colônia portuguesa e promissor Império.

---

[1] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina.

[2] REIS, José Carlos. As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p.31.

Afinal o que caracteriza uma nação além do idioma, costumes, leis, religião, entre outros aspectos, é a ideia de buscar a unidade garantindo sua continuidade. Em se tratando do imenso território brasileiro podemos deduzir esforços diretamente proporcionais.

No anseio de consolidar o poderio da Coroa, a unidade imperial, certa uniformidade cultural evitando fragmentações, ideias como o pertencimento, onde ao se sentir como parte integrante do todo, nos identificamos e consequentemente temos a valorização e o cuidado, sentimentos necessários no contexto da construção da identidade nacional, indagações como ”quem somos?”, “de onde viemos?”, além de pré-requisito para essa reflexão, ainda nos remete a pretensões futuras, para “aonde vamos?” ou até “onde almejamos chegar”.

O auspicioso Império com seus poucos séculos de “existência”, busca entre outros aspectos, salientar sua origem europeia, para através desta, incentivar o futuro imperial promitente quanto o do Velho Mundo, pois o jovem e amplo Império necessita delimitar seu espaço, definir sua gênese, a identidade nacional, buscando ao mesmo tempo distanciar-se de histórias particulares, registros dispersos, e voltar o olhar para a escrita de uma história “única” e comum para seu vasto território.

O Brasil independente de Portugal necessitava de um perfil próprio e a elite realiza a *“tarefa de pensar o Brasil segundo seus postulados próprios de uma história comprometida com o desvendamento do processo da gênese da Nação”*[3].

Neste contexto de gênese da nação brasileira surge o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, o IHGB. Criado em 21 de outubro de 1838, uma instituição nos moldes de academia, de acordo com *“as academias literárias provinciais francesas do século XIII”*[4], e inspirada no Institut Historique de Paris (fundado em 1834, e com estreito contato principalmente nos primeiros anos de nosso Instituto e através de membros em comum).

De acordo com este modelo acadêmico, o IHGB mantem a tradição da centralização de informações das diferentes regiões do país, remetidas para o Rio de Janeiro, ponto de unificação no que diz respeito a se pensar em histórias regionais em prol da história do Brasil.

[3] GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e civilização nos trópicos: O Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº1, 1988, p.6.
[4] Idem, p.6.

Em 25 de novembro de 1839, o primeiro secretário do Instituto, Januário da Cunha Barbosa apresenta em discurso as principais diretrizes do IHGB, de acordo com Guimarães, *estabelece "para o desenvolvimento dos trabalhos: a coleta e publicação de documentos relevantes para história do Brasil e o ensino público, de estudos de natureza histórica."*[5]

O primeiro artigo do estatuto já deixa claros seus objetivos*: "o IHGB tem por fim coligir, metodizar, publicar ou arquivar os arquivos necessários para a história e geografia do Império do Brasil".*[6]

Administrativamente o Instituto define o número de 50 membros ordinários (25 na seção de História e 25 na seção de Geografia), possuindo número ilimitado de sócios correspondentes nacionais, estrangeiros e sócios de honra, além da proteção do Imperador D. Pedro II.

Apreciador das artes e das letras o Imperador, além de apoiar financeiramente era frequentador assíduo das sessões do Instituto, ao contrário de sua participação na Câmara, restrita a aberturas e encerramento das atividades no início e fim do ano.

Esse apreço reflete em incentivar as produções do IHGB e a necessidade de unir as peças do quebra cabeça Brasil, no intuito de formar o retrato da nossa nação, através da escrita sistematizada da história nacional, que se dará principalmente pelas letras advindas da *"elite econômica e literária carioca"*[7]*.*

Na primeira metade do século XIX a formação acadêmica era privilégio de poucos, muitos realizavam seus estudos no exterior, de acordo com Carvalho, até 1850 a maioria dos membros da elite foi educada em Coimbra e outra característica relevante é que *"a educação superior se concentrava na formação jurídica e fornecia em consequência um núcleo homogêneo de conhecimentos e habilidades"*[8]*.*

É o que demonstra ao observarmos os sócios do Instituto, que no geral possuíam formação jurídica, eram servidores públicos, magistrados, professores, militares, parlamentares, conselheiros, grande parte deles engajados no aparelho do Estado, enfim pessoas ilustres da sociedade.

---

[5] Ibidem, p.8.

[6] Apud. RICUPERO, Bernardo. O Romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870). São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.114.

[7] SCHAWARCZ, Lilia Moritz. As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.126.

[8] CARVALHO, José Murilo de. A construção da ordem: a elite política imperial. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p.51.

Além dessas características quem era essa e elite? Carvalho afirma *que "era uma ilha de letrados num mar de analfabetos"*[9], afinal cerca de um terço da população não lia e de acordo com Schwarcz, ao mesmo tempo em que essa elite *"se perguntava incessantemente sobre sua identidade, sobre sua verdadeira singularidade"* [10].

Desta forma a história brasileira será escrita por um grupo

> composto em sua maior parte da "boa elite" da Corte e de alguns literatos selecionados, que se encontravam sempre aos domingos e debatiam temas previamente escolhidos, o IHGB pretendia fundar a história do Brasil, tomando como modelo uma história de vultos e grandes personagens sempre exaltados, tal qual heróis nacionais. [11]

Nas publicações da revista nos deparamos com exemplos desta exaltação, na biografia de muitos destes brasileiros, já denominados no titulo destes textos: "Biographia dos Brazileiros distinctos por letras, armas, virtudes, etc", palavras que antecediam o nome completo dos personagens a serem descritos. Pois a *história "deveria eternizar os fatos memoráveis da pátria e salvar do esquecimento os nomes dos seus melhores filhos."*[12]

Além das biografias, discursos e homenagens fúnebres, muitos trabalhos publicados na Revista do IHGB utilizavam a História e Geografia do território brasileiro para definir a nação. Visando *"produzir uma homogeneização da visão de Brasil no interior das elites brasileiras"* [13].

Essa homogeneização se utilizará dos estudos realizados para a produção dos textos apresentados no IHGB, escritos após pesquisas, levantamento de documentação no interior e exterior do país, viagens e expedições ao interior do território, registrando povos, costumes e práticas, relevo, limites e fronteiras, vegetação, rios, elaboração de mapas, estudos sobre clima, fauna, biografias de personagens relevantes, os "Brasileiros distintos" para serem publicados na Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, trimestralmente. Sendo a primeira edição datada de 1839.

---

[9] Idem, p.51.

[10] SCHAWARCZ, Lilia Moritz. As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.148.

[11] SCHAWARCZ, Lilia Moritz. As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.127.

[12] REIS, José Carlos. As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p.26.

[13] GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e civilização nos trópicos: O Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº1, 1988, p.6.

Partindo da afirmação de Schwarcz que *"tudo colabora para a construção de uma identidade feita de muitos empréstimos e várias incorporações"*[14], percebemos que a exaltação de nossos atributos externos e internos, sendo os principais a natureza, rica e o território amplo, com variedades e belezas quase incontáveis, descritos em muitos dos estudos geográficos e também históricos, onde far-se-á necessário incentivar o sentimento da valorização, identificação e pertencimento nacional, através de pesquisas e levantamento documental que culminavam nos textos produzidos.

O despertar oriundo desses escritos, reforçam o importante papel deles na escrita de nossa história, e a necessidade de obter essas produções, faz com que o Imperador incentive os membros e sócios através de premiações das produções mais instrutivas, com medalhas, e prêmios em dinheiro.

Em 1840 o primeiro secretário Januário da Cunha Barbosa, decide oferecer um prêmio de cem mil réis para quem apresentasse:

> (...)o melhor plano de se escrever a história antiga e moderna do Brasil organizada com tal sistema que nela se compreendam as suas partes, política, civil, eclesiástica e literária". Os demais sócios, sensibilizados com a proposta, decidem assumi-la como própria oferecendo adicionais 1000$000rs.[15]

Vencedor de um desses prêmios, por apresentar a proposta de como se produzir da melhor forma a história do Brasil, o bávaro Karl Friedrich Von Martius, que se mostra consciente de ser um estrangeiro propondo a escrita da história brasileira, reflete sobre o impacto ou desconforto que poderia ser gerado por sua nacionalidade ser outra, explicitado no momento de apresentar sua produção Como se deve escrever a história do Brasil. Von Martius afirma *"muito longe estou eu de me julgar do número dos ilustres literatos brasileiros habilitados para preencherem as vistas do Instituto"* [16].

Comedimento a parte, o ponta pé inicial de seu trabalho cerceou muitos outros estudos por parte de intelectuais do IHGB. O texto apresentado por Von Martius tem início na exaltação da natureza muito diversa do imenso território nacional, discorre sobre as três raças: cor de "cobre americana, caucasiana e preta".

---

[14] SCHAWARCZ, Lilia Moritz. As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.141.

[15] RICUPERO, Bernardo. O Romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870). São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.124.

[16] Apud. Idem, p.87.

Apresenta o português enquanto provedor de condições e garantias morais e físicas importantes para formação nacional, sem ignorar o papel do indígena e do negro, que miscigenados deram origem aos brasileiros. Para Von Martius não se deve excluir a relação entre as raças e que o Brasil seria diferente sem os negros, mais deixa uma lacuna á ser avaliada pelo historiador que se propor efetivamente a escrever a história do Brasil, para após ponderar toda influência dos negros para nossa nação, então concluir se a diferença seria para melhor ou pior.

Em Como se deve escrever a história do Brasil, o autor apresenta ainda a necessidade de se conhecer o leitor dessa história que será produzida, o se grau de instrução, sua contemporaneidade, que pode contribuir com alguns aspectos como, as casas dos colonos, se nas províncias residem nas áreas rurais ou na cidade, se trabalham relacionados com lavouras ou comércio, e qual tem sido a história escrita nas diferentes regiões do Império.

Pois Von Martius elogia apenas parcialmente esta historia produzida nas províncias, que tem relevância e importância no contexto geral, mais afirma que elas não satisfazem a historiografia, uma vez que incluem muitos fatos cotidianos sem relevância histórica, como simples ações dos prefeitos de liberar ou proibir ações cotidianas.

Essa abordagem enfatiza que a história pode despertar o sentimento do Brasil como um todo, identificando o passado comum, para alimentar um futuro também comum, ainda que cada qual tenha suas particularidades, mais uma parte deve se tornar integrante de outra parte, com a reciprocidade, um caráter capaz de reanimar o sentimento sobre a pátria, despertar amor pela nação e capaz de suscitar virtudes cívicas.

Von Martius conclui sua proposta de escrita da história, chamando atenção para particularidades locais, que não devem ser rejeitadas, porém por vezes são desconhecidas pelo historiador, são elas: clima, vegetação, costumes, entre outras características que serão superadas através de expedições ao interior do país. Atenta ainda que o escritor da história deva pensa-la nos parâmetros de *"um estilo popular posto que nobre e deverá satisfazer não menos o coração do que a inteligência" (...)* e ainda que *"imprima a sua obra todo o seu amor e todo zelo patriótico"* [17].

[17] MARTIUS. K. F. Von. Como se deve escrever a História do Brasil, in O Estado de Direito entre os autóctones do Brasil. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1982, p.55.

Ricupero em seus estudos reconhece que a publicação de Von Martius tornou-se inspiração para trabalhos futuros sobre nossa história e afirma que *"seu único defeito seria, inclusive, de ser boa demais"*[18].

Dos historiadores ligados ao IHGB, dispostos a abraçar o desafio da escrita de nossa história, de levantar os conhecimentos necessários e despertar os sentimentos essenciais para consolidar a nação brasileira, temos o membro do Instituto "que viria a ser considerado o *'pai da história brasileira'."*[19]. Francisco Adolfo Varnhagen, o Visconde de Porto seguro, brasileiro, filho de europeus, que mergulha em arquivos da Europa na busca de documentos para escrever A História Geral do Brasil, pois *"considera como tarefa principal de sua geração a criação de uma nação brasileira e a superação do estatuto colonial"*[20].

Varnhagen inicia sua obra com a descrição da nossa natureza, ainda que por vezes descrevendo com certa depreciação do meio, comentando o aspecto sombrio das matas virgens. Exalta o passado português, o período colonial e sustenta um mutualismo metrópole/colônia, onde "*o Brasil não se esquecerá jamais do seu tutor na infância, e Portugal não se esquecerá jamais dos socorros que o Brasil lhe prestou. Nenhum deles é devedor do outro. Ambos devem gratidão e louvores um ao outro.*"[21]

Atribui grande importância ao Estado, percebe na colônia uma mescla de características feudais, como a organização em capitanias hereditárias, com os objetivos mercantis que refletem até no nome atribuído a colônia que de Terra de Santa Cruz torna-se Brasil, mostrando que *"o nome do lenho lucrativo suplantasse o lenho sagrado"*[22].

Varnhagen defende a necessidade de se povoar o território nacional de forma que ocorresse maior homogeneização, e para isso ele pensa que o fim da escravidão seria indispensável. Sugere estimular o patriotismo, para superarmos o egoísmo, a redução das distâncias principalmente com o uso dos meios de transporte aquático e ferroviário, pois defende arduamente a unidade, inclusive repudia algumas rebeliões regionais que

[18] RICUPERO, Bernardo. O Romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870). São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.124.
[19] SCHAWARCZ, Lilia Moritz. As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.23.
[20] RICUPERO, Bernardo. O Romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870). São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.133.
[21] REIS, José Carlos. As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p.44.
[22] RICUPERO, Bernardo. O Romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870). São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.133.

pusessem em risco a unidade. Afinal a união facilita em vários aspectos, por exemplo, na defesa de possíveis invasões territoriais.

Neste contexto da unidade, adentra a questão das raças, ainda que devido ao saudosismo colonial, caracteriza o indígena de forma negativista, acredita que *"o cruzamento entre raças como que diluiria sangue índio e negro em branco e deveria tornar esse Império mais homogêneo e similar às nações da civilizada Europa".*[23]

A história do Brasil pela primeira vez feita por um brasileiro, em meados de 1850 que *"desenhará o perfil do Brasil independente, oferecerá á nova nação um passado, á partir do qual elaborará o futuro."* [24]

Varnhagen enfatiza positivamente a colonização portuguesa, como um feito promissor para colônia, que vai além da herança da civilidade européia, da religião cristã e deste vasto território, garante para Brasil nobres sentimentos a *"nação recém-independente que precisava de um passado do qual pudesse se orgulhar e que lhe permitisse avançar com confiança para o futuro."* [25]

Seus estudos e levantamentos documentais, tão importantes para a gênese de nossa nação, contou com a proteção do D. Pedro ll, que disponibilizou incentivo e recursos para sua obra, porque como afirma Reis *"O jovem Imperador aliás, precisava muito da história e dos historiadores."*[26]

Os recursos do Imperador não se restringiam ao IHGB, o "mecenas" das artes estimulava e subsidiava outas áreas e instituições, como por exemplo, financia estudos de medicina, reinaugura em 1838 o colégio Pedro II, implementa a Academia de Belas- Artes criada em 1826, e cria em 1857 a Imperial Academia de Música e a Ópera Nacional.

Dentre esses incentivos, as viagens para pesquisa, levantamento de dados territoriais e dos povos no Brasil, permite integrar a historiografia do IHGB, os relatos de viagens *"coerente com o objetivo a que se propôs, de esboçar o quadro na Nação, o IHGB incentivará ainda viagens e excursões pelo interior do Brasil, na expectativa de que venha a ser coletado material que subsidie a escrita da história nacional."* [27]

---

[23] Idem, p.137.
[24] REIS, José Carlos. As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC. 5.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p.24.
[25] Idem. p.25.
[26] Ibidem. p.25.
[27] GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e civilização nos trópicos: O Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº1, 1988, p.19.

Essas viagens ao mesmo tempo em que era útil para delimitar nosso território, conhece-lo geograficamente, relevo, fertilidade do solo, hidrografia, fauna, flora, também eram utilizadas com a finalidade de registrar povos e costumes, presentes no interior de nosso vasto território. Permitindo aos integrantes dessas expedições produzirem estudos geográficos, científicos, sobre história regional e dos indígenas.

Esses temas são fundamentais para muitas das produções realizadas pelos intelectuais do Instituto, estas viagens permitem uma produção rica em detalhes pela proximidade com os objetos, abrange interesses do Instituto, Estado e contribui para a unidade nacional.

A contribuição ainda é mais ampla, no sentido em que além de possibilitar a produção historiográfica, sobre as origens de nosso país, os estudos das características regionais em prol do todo da nação, permite ainda subsidio para produção literária e iconográfica, tanto por parte de desenhistas que integravam essas expedições como para os demais artistas que se propunham a pintar nossa nação neste período.

Como afirma Ricupero, *"a história tem, contudo, como gênero narrativo, pontos de aproximação significativos com a literatura. Ambas ordenam, elaboram quadros inteligíveis, no que não deixa ser uma operação essencialmente politica, de seleção de fatos e valores."*[28]

O importante papel da história na gênese de nossa nação é imprescindível, e o da literatura também merece seu destaque, tanto no que se propõe fazer nas suas áreas especificas, e nos momentos que se fundir e interagir, em situações como "a literatura por sua vez pode intervir na história, estabelecendo muitos de seus temas e problemas, o que é particularmente verdadeiro quando os dois campos não estão bem definidos."[29]

Bem definidas ou não, ao longo das pesquisas históricas e geográficas no processo de formação e consolidação de nossa nação, temos também a formação da literatura brasileira *"ao mesmo tempo que a historiografia literária, impregnada pela mesma ideologia com a qual a historiografia nacional apoiava a nascente monarquia, criou a literatura dando origem á identidade brasileira que a legitimava."*[30]

---

[28] RICUPERO, Bernardo. O Romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870). São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.141.
[29] Idem, p.141.
[30] Apud. Ibidem, p.85.

"Entre literatura e a realidade, a verdadeira história nacional e a ficção, os limites pareciam tênues. No caso da história estava a serviço de uma literatura mítica que, junto com ela, "selecionava origens" para nova nação."[31]

Essa linha tênue dá espaço ao projeto estético do Romantismo, ligado ao nacionalismo que é a exaltação "dos sentimentos do povo e as tradições, que lhe foram marcando o destino" como "afirmação de interesses da nova comunidade, em face dos interesses da metrópole"[32].

Nossa identidade é formada historicamente ás custas de muitos estudos e esforços da *"elite intelectual do segundo reinado, impregnada das ideias românticas, que considera que para existir nação, é preciso que haja literatura e historiografia brasileira"*[33].

Seja na literatura, iconografia ou historiografia, para que se possa produzir é necessário conhecermos a composição da identidade, partindo desde seus primórdios até sua culminância, por isso é interessante meditar na afirmação de Ricupero:

> o passado, reconstruído intelectualmente, é, de maneira geral, uma importante fonte de legitimação para o poder e a ordem social existente. Basicamente seleciona-se entre os acontecimentos e as estruturas do passado aquilo que pode dar suporte a uma narrativa que dote de significado a experiência da comunidade nacional"[34]

No contexto da atenção aos acontecimentos, e consolidação dos suportes, nos voltamos ao IHGB, sobre suas produções e qual deveria ser a concepção de história que exprima-se na Revista de abril 1847:

> Deve o historiador, se não quiser que sobre ele carregue grave e dolorosa responsabilidade, pôr a mira em satisfazer aos fins políticos e moral da história. Com os sucessos do passado ensinará a geração presente em que consiste a sua verdadeira felicidade, chamando-a a um nexo comum, inspirando-lhe o mais nobre patriotismo, o amor as instituições monárquico-constitucionais, o sentimento religioso, e a inclinação aos bons costumes."[35]

É o próprio historiador o responsável por legitimar os fatos e acontecimentos que contribuíram e culminaram na gênese da nação brasileira, bem como na criação de nosso panteão.

---

[31] SCHAWARCZ, Lilia Moritz. As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.136.

[32] LIMA SOBRINHO, Barbosa. Desde quando somos nacionalistas? Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p.7 e 10.

[33] RICUPERO, Bernardo. O Romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870). São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.86.

[34] Idem, p.114.

[35] Apud. GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e civilização nos trópicos: O Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº1, 1988, p.16.

Seja no contexto destas criações e consolidação da identidade nacional, não podemos deixar de lado que o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, diferentes de outras academias, subsiste até os dias atuais, 173 anos após sua criação, a Revista ainda é publicada trimestralmente, disponibilizando reimpressão de todas as suas edições, um amplo acervo de importantes títulos estão disponíveis em sua biblioteca, auditórios e museu, apresentando objetos, fotos, manuscritos e documentos da nação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOMFIM, Manuel. *O Brasil nação: realidade da soberania brasileira*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1996.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República do Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

FERREIRA, Tânia M. T. *Os livros na imprensa: as resenhas e a divulgação do conhecimento no Brasil na segunda metade do século XIX.* In CARVALHO, José Murilo de. Nação e cidadania no Império: novos horizontes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. *Nação e civilização nos trópicos: O Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional.* Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº1, 1988, p. 5-27.

HOBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1870*. (trad. Maria Celia Paoli, Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LIMA SOBRINHO, Barbosa*. Desde quando somos nacionalistas?* Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

MARTIUS. K. F. Von. *Como se deve escrever a História do Brasil,* in *O Estado de Direito entre os autóctones do Brasil.* Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1982.

MICELLI, Sergio. *Imagens Negociadas: retratos da elite brasileira (1920-1940)***.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

RICUPERO, Bernardo. *O Romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870).* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCHAWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHLICHTA, Consuelo Alcione Borba Duarte. *A pintura histórica e a elaboração de uma certidão visual para nação no século XIX.* Curitiba, 2006.

"IDE E PREGAI, BATIZANDO-OS...COM O ESPÍRITO SANTO": SURGIMENTO DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS DO BRASIL E EXPANSÃO INICIAL.

Wesley Américo Bergamin Granado de Paula[1]

RESUMO: Durante o período colonial e parte do período Imperial a religiosidade do Brasil estava sob o comando da Igreja Católica Apostólica Romana. Poucas instituições protestantes se aventuraram em terras brasileiras para a evangelização e "expansão do Reino de Deus". Chegaram neste imenso território os franceses huguenotes calvinistas na Guanabara e logo foram mortos, frustrando os planos de estabelecimento de uma França Antártica. Tempos depois, vieram os holandeses calvinistas no Nordeste que foram expulsos pelos portugueses, após vários anos de luta. Somente a partir do período imperial, na segunda metade do século XIX é que chegaram instituições de renome como os anglicanos, presbiterianos, metodistas e batistas formalizando o protestantismo de imigração no Brasil. Entretanto, os grupos protestantes estabelecidos não causaram tanto impactos quanto o movimento pentecostal no Brasil. No início do século XX, um movimento avivalista atingia os EUA, sendo o evento da Rua Azusa, na figura do pastor Willian Seymour, o símbolo deste avivamento. Muitos estrangeiros foram influenciados com a mensagem pentecostal do batismo com o Espírito Santo. Entre eles estavam Daniel Berg e Gunnar Vingren, suecos que estavam nos EUA em busca de mlehores condições de vida devido à crise econômica que assolava o país escandinado. Após vivenciar as experiências, observadas principalmente em Chicago, os jovens suecos, obedecendo à um chamado divino, aportaram em Belém do Pará, iniciando o processo de evangelização e propagação da mensagem pentecostal no Brasil. Frequentaram uma igreja batista pregando à todos uma novidade espiritual que era o batismo com o Espírito Santo. Após discordâncias resolveram deixar a Igreja, acompanhados de alguns membros que haviam aceitado a mensagem pentecostal para suas vidas. Iniciava-se o processo de fundação de uma nova denominação protestante no Brasil, que culminaria no estabelecimento das Assembléias de Deus do Brasil. Logo, esta mensagem se espalhou pelas comunidades ribeirinhas próximas a Belém e ajudados pelo processo do surto da borracha, na região amazônica, a mensagem se expandiu rapidamente no eixo Norte- Nordeste do Brasil. Igrejas foram sendo implantadas, missionários foram enviados, confrontos com a Igreja Católica e pregações que enfatizavam cura e o batismo com o Espírito Santo atingiram as capitais e algumas regiões do interior dos estados nortistas e nordestinos.

PALAVRAS-CHAVE: História Social; Religiões e Religiosidades; Pentecostalismo no Brasil.

Após as revelações e promessas recebidas de que iriam ao Pará, Gunnar Vingren e Daniel Berg se empenharam por algumas cidades dos EUA a pregar. Segundo os relatos de Daniel Berg e Gunnar Vingren[2], a quantia que tinham em mãos era exatamente o preço da passagem de Nova

---

[1] Mestrando em História Social pela Universidade Estadual de Londrina, na área de Culturas, Representações e Religiosidades.

[2] VINGREN, Ivar. *Diário do pioneiro*. 13.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p.31.

Iorque até o Brasil. Entretanto, durante uma visita a Chicago fizeram uma doação ao jornal pentecostal da cidade em uma igreja e partiram sem nada em mãos. De fato este é um ponto em comum nos diários e documentos deixados por Vingren e Berg, mas algumas contradições são encontradas quando os mesmos se referem do modo como conseguiram o dinheiro para ir ao Brasil. Vingren relata a disposição da igreja para onde doou o dinheiro, dizendo que receberam quatro vezes mais o valor doado anteriormente. Em contrapartida, Berg relata que Vingren encontrou uma pessoa que o conhecia durante a viagem de trem até Nova Iorque e que receberam justamente a mesma quantia para viagem ao Brasil[3]. Enfim, os relatos oficiais da vinda dos missionários ao Brasil espiritualizam grande parte das situações, legitimando a vinda do movimento pentecostal ao Brasil como sendo a vontade de Deus.

Segundo o Diário de Vingren, várias situações confirmaram "a revelação de Deus" recebida nos EUA, dentre elas destacam-se a data de embarque para o Brasil, 5 de novembro de 1910 e o idioma falado por muitos passageiros dentro do navio que iria ao Brasil, o Português[4]. Desse modo, no dia 5 de novembro de 1910, Gunnar Vingren e Daniel Berg, partiriam rumo ao Brasil no navio "Clement":

> Compramos passagem de terceira classe, pois queríamos guardar alguns dólares para quando desembarcássemos no Pará. Porém, com o passar do tempo ao longo da viagem, tornou-se cada vez mais difícil comer aquela comida de bordo. Era simplesmente péssima. Mas nós continuávamos contentes.[5]

Em 19 de novembro de 1910 os jovens suecos chegaram no porto de Belém, no Pará, e desembarcaram em uma terra, segundo eles, desconhecida e misteriosa. Embora tenham recebido "revelações" para virem ao Brasil e declararem a necessidade de propagar o batismo no Espírito Santo nesta jovem e vasta nação, segundo Paul Freston houve certa lógica na indicação do Brasil na profecia, pois havia no Brasil um pastor batista sueco, Erik Nilsson, que desde 1897 já fundava igrejas na região amazônica. Portanto o nome Pará e a situação da região já eram

---

BERG, Daniel. *Enviado por Deus*. 11.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p.34-35.

[3] Ibidem, p.31. / p.35.

[4] Lembrando, que o português ouvido por Gunnar Vingren no navio, era o idioma ou a "língua estranha" falada por Adolfo Ulldin na revelação da ida dos jovens suecos para o Brasil, destacada no capítulo anterior.

[5] VINGREN, op. cit., p.31-32.

conhecidos da comunidade batista sueca nos EUA, devido aos relatos que Nilsson enviava[6]. Mas em seu diário Gunnar Vingren também faz menção de Erik Nilsson:

> Os batistas esperavam que quando eu aprendesse o português, me tornasse o pastor deles. Porém, em nenhuma ocasião em que nos foi permitido falar à igreja, nós escondemos a chama pentecostal que Deus havia acendido em nossos corações. Testificamos também para o missionário batista, tanto sobre o batismo com o Espírito Santo, como sobre a cura divina. Esse missionário era sueco, mas havia sido enviado dos Estados Unidos para o Brasil. O seu nome era Erik Nilsson.[7]

Além de Erik Nilsson, Berg no seu diário diz que Vingren reconheceu em jornal que estava lendo no hotel um pastor americano metodista que conhecera nos EUA. Berg não cita o nome do referido pastor, mas Vingren em seu diário nos revela o nome do mesmo:

> Saltamos do bonde e aquele homem nos guiou até a casa do pastor metodista. Esse pastor era americano. Após ficar sabendo que éramos batistas, nos acompanhou até a Igreja Batista Brasileira. O nome do pastor metodista era Justus Nelson.[8]

Este relato faz com que todo o mistério acerca da região do Pará, os costumes do povo e as condições climáticas da região, já fossem conhecidas pelos missionários. Desse modo, toda a sacralização acerca da vinda dos missionários para o Brasil, descritos nos relatos oficiais, torna-se contraditória. Os pioneiros Gunnar Vingren e Daniel Berg chegaram em terras brasileiras em 19 de novembro de 1910 e neste nos cabe algumas informações sobre Belém do Pará, neste contexto instável da Primeira República.

Belém do Pará era um grande povoado no início do século XX. Com a vinda da família real para o Brasil em 1808, as atenções estavam voltadas para o Rio de Janeiro. Como a capital e o centro do império português, o Rio de Janeiro sofreu diversas transformações, bem como grandes povoados brasileiros. Apesar da distância, a cidade nortista possuía grandes vínculos com o Império Português e com a Europa de uma forma geral. Durante a época do ciclo ou surto econômico da borracha (1850-1920), com a difusão dos seringais por toda a região, Belém foi palco de grandes acontecimentos: a melhoria na sua infraestrutura e a internacionalização da

---

6 FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos, nem demônios: uma interpretação sociológica do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

7 VINGREN, op. cit., p.39.

8 Ibidem, p.36.

cidade e o requinte da sua elite. Estes acontecimentos desenvolveram esta cidade no norte do Brasil, mas isso não modificava de forma generalizada o clima úmido e quente da região amazônica e a vasta e densa floresta ao redor da cidade. Além disso, Belém sofria com grandes surtos de algumas enfermidades típicas da região, como por exemplo, a malária e a febre amarela. Na questão urbanística Belém sofreu grandes modificações com o ciclo da borracha, seguindo reformulações na paisagem urbana segundo modelos europeus, principalmente o parisiense. E por fim, a identidade da população belenense nesse período na qual os missionários desembarcaram foi transformada em alguns setores. Até o início do surto econômico que modificou a região e a identidade do belenense, se manteve como uma população ribeirinha, inserida em um sistema econômica baseado na troca e intenso contato com os indígenas na região. Com o desenvolvimento econômico proporcionado pela extração do látex nos seringais, o morador belenense, principalmente a elite, se tornou um cidadão segundo os moldes internacionais da época, educado e politizado. Obviamente que não podemos ser ingênuos ao ponto de imaginar que esta transformação ocorreu de forma instantânea e generalizada, pois até os dias atuais existe grande concentração populacional ribeirinha nos arredores de Belém. Apesar do surto econômico causado pela borracha, poucos foram o que se aproveitaram disso, formando uma elite belenense poderosa e rica, um contraste em relação à grande parte da cidade, pobres e com práticas de subsistência.

O cidadão belenense no início do século XX se deparava com várias transformações destacadas anteriormente, mas seus costumes e tradições se mantinham fortes e intocáveis. As vestimentas do cidadão típico de Belém eram coloridas e leves devido ao grande calor, sua culinária utilizava intensamente produtos da região e seu povo era extremamente envolvido com um grande sincretismo religioso que envolvia o catolicismo, a religiosidade africana e os rituais indígenas. Vale destacar que o principal evento religioso de Belém é o Círio de Nazaré, praticado desde 1793, a maior procissão católica do mundo. Destaca-se também o envolvimento e o domínio do catolicismo em vários setores da sociedade belenense. Apesar o avanço protestante pelo Brasil no início do século XX, em Belém havia poucas igrejas, sendo conhecidas a batista, a metodista e a presbiteriana. Este era o contexto no qual os missionários pioneiros adentraram em 1910.

Os missionários em seus relatos revelam que não sabiam falar ou entender a língua deste novo país, mas que não iriam desistir do chamado que Deus lhes tinha dado. Após o desembarque, procuraram um hotel que pudessem pagar até encontrarem um local definitivo. Ficaram apenas uma noite neste hotel, pois o pastor metodista citado anteriormente, Justus Nelson, lhes

apresentou a Igreja Batista Brasileira e ao pastor desta Erik Nilsson, que lhes convidou para morar em sua casa por um preço acessível às condições dos missionários. Gunnar Vingren relata o local onde se hospedaram naquele momento, diga-se na igreja:

> Era um corredor bem escuro no porão, o chão de cimento grosso e sem nenhuma janela. Ali colocaram duas camas para nós. Naquele calor tropical tudo era quentíssimo e insuportável. Principalmente naquele porão. Os mosquitos zumbiam monotonamente e as lagartixas corriam nas paredes para cima e para baixo.[9]

Em contrapartida, Daniel Berg em seus relatos formula outra versão dos fatos, dizendo que foram morar no porão da igreja e que lá havia apenas uma cama para os dois:

> Combinamos que passaríamos a residir no porão da igreja, local estreito, quente demais, onde colocaram uma só cama para nós dois. Em princípio era difícil dormir com o forte calor, mas pouco a pouco tudo foi melhorando.[10]

Mesmo diante dos relatos de dificuldades, Vingren e Berg começaram a freqüentar os cultos da Igreja Batista, onde inclusive foram convidados a pregar. Em suas pregações Vingren não escondia o seu objetivo em propagar a cura divina e o batismo no Espírito Santo. Apesar de estarem em uma igreja que ainda não conhecia estas doutrinas que estavam revolucionando o protestantismo nos EUA, Vingren e Berg desejavam que todos da igreja aceitassem este "novo chamado de Deus". Vingren em seus relatos no diário chega a citar que tentou propagar este movimento para o pastor Erik Nilsson, mas este o aconselhou a abandonar tais práticas, vejamos o interessante relato de Vingren:

> Testificamos também para o missionário batista, tanto sobre o batismo com o Espírito Santo, como sobre a cura divina...No início ele nos ouviu silenciosamente. Mas em outra oportunidade disse-nos que deveríamos deixar fora da nossa mensagem aquele versículo que fala de Jesus batizar com o Espírito Santo, " pois propaga divisões", argumentou ele. No princípio pensávamos que estivéssemos tratando com um verdadeiro cristão, mas depois agradecemos a Deus por Ele nos ter livrado das garras daquele homem. O inimigo havia preparado uma cilada muito astuta para nos desviar da vontade de Deus, e dessa maneira desfazer completamente

[9] VINGREN, op. cit., p.36.

[10] BERG, op. cit., p.48.

> o plano do Senhor para a obra pentecostal no Brasil por nosso intermédio. Quando chegou ao Brasil, esse missionário tinha buscado o batismo e o poder do espírito Santo durante quatorze dias. Porém, quando começou a sentir o poder de Deus, sua mulher ficou com medo e o impediu de continuar. Ele cessou então de buscar a face do Senhor e tornou-se contrário a essas manifestações.[11]

Observa-se neste breve relato que os missionários tinham a convicção de que foram enviados por Deus para propagar " a obra pentecostal" e que o fato do homem não ter aceitado tais doutrinas o desqualificavam como cristão. Vejamos, portanto, que os missionários não se intimidaram e continuaram divulgando o batismo no Espírito Santo. Desse modo, alguns membros da Igreja Batista começaram a procurar os missionários e diversas reuniões começaram a acontecer no porão onde se instalavam. Logo estas reuniões incomodaram alguns membros da Igreja Batista, principalmente o pastor e o evangelista. Não demorou muito para que a dissidência ocorresse. Mas vemos nos relatos oficiais de Gunnar Vingren e Daniel Berg e posteriormente de Emílio Conde, algumas contradições quanto ao momento da dissidência e quantos deixaram a Igreja batista para acompanhar a nova doutrina propagada pelos missionários. Gunnar Vingren em seu diário relata que o evangelista da igreja convocou os membros da igreja para um culto extraordinário e neste dia não permitiu que o pastor falasse[12] e após proferir um discurso de exclusão dezoito membros se levantaram e seguiram os missionários suecos[13]. Em contrapartida nos relatos e memórias de Daniel Berg, ele nos diz que tal confronto foi realizado pelo pastor no porão onde realizavam cultos e estavam hospedados e no discurso de exclusão também dezoito pessoas seguiram os missionários[14]. Por outro lado, Emílio Conde[15], que foi um líder na área de publicações sobre as Assembléias de Deus, diz no clássico História das Assembléias de Deus no Brasil que Raimundo Nobre, que neste relato não exercia qualquer função de destaque na igreja e esta não tinha um pastor, convocou uma reunião e após o discurso de exclusão, dezessete

---

11 VINGREN, op. cit., p.39.

12 Segundo os dados e os relatos sobre este momento nos documentos oficiais da Assembléia de Deus, os quais são extremamente confusos e contraditórios, nos parece que o pastor era Erik Nilsson e o evangelista Raimundo Nobre.

13 VINGREN, op.cit., p.41.

14 BERG, op. cit., p.57.

15 Emílio Conde era um membro efetivo da Congregação Cristã do Brasil, propagada em colônias italianas. Posteriormente, saiu da CCB e tornou-se membro da Assembléia de Deus de São Cristóvão, a era pastoreada na época por Samuel Nyström, missionária sueco e grande personagem do movimento pentecostal no Brasil. Após alguns anos Emílio Conde foi convidado para ser redator do Mensageiro da Paz, periódico propagador da doutrina do Espírito Santo e das Assembléias de Deus do Brasil. Logo, Emílio Conde ganhou destaque entre os líderes da igreja. Durante anos ficou a frente do Mensageiro da Paz e da CPAD(Casa publicadora das Assembléias de Deus), principal órgão de produção dos materiais voltadas ao público pentecostal da Assembléia de Deus. Durante alguns anos Emílio Conde também foi Secretário de Atas nas Convenções Gerais da denominação.

membros seguiram os missionários[16]. E por último, uma história da Assembléia de Deus organizada recentemente por Joanyr de Oliveira, escritor, membro das Assembléia de Deus, diz que dezenove pessoas deixaram a Igreja Batista para seguir os missionários[17].

Apesar dos desencontros de informação nos relatos oficiais da Assembléia de Deus, o fato é que esta dissidência se concretizou e os excomungados começaram a se reunir na casa de Henrique Albuquerque, um comandante de navio do rio Amazonas, marido de Celina Albuquerque, que foi a primeira pessoa do Brasil a ser "batizada pelo Espírito Santo", segundo o sinal evidente do batismo para os pentecostais, a glossolalia[18]. Assim, em junho de 1911 esta reunião que formou a base de uma igreja se denominou a Missão da Fé Apostólica, que posteriormente viria a se chamar Assembléia de Deus. A partir deste momento esta igreja cresceu vertiginosamente, mas sem preocupação na sua institucionalização. Ela crescia de maneira desenfreada. Fiéis que experimentaram o movimento, por onde passavam pregavam tais doutrinas. Daniel Berg iniciou o trabalho de colportagem[19] nas cidades em torno da estrada de ferro Belém-Bragança e Gunnar Vingren, apesar de assumir o pastorado da Igreja em Belém, também fez suas viagens missionárias para cidades no interior do Pará. Além disso, segundo os relatos de Daniel Berg, a Igreja Batista através de seu pastor e evangelista divulgou diversos folhetos alertando para o perigo que os dois missionários suecos e suas doutrinas representavam para a sociedade, mas isso acabou despertando a curiosidade nas pessoas que começaram a freqüentar os cultos[20]. Na medida que a igreja crescia, começaram achegar diversos missionários vindos dos EUA e da Suécia, dentre eles, destacam-se Samuel Nyström e se iniciou no ano de 1912 a consagração de pastores nativos para suprir o grande crescimento de igrejas e membros da Assembléia de Deus.

Em 1914, Gunnar Vingren relata em seu diário o vasto crescimento da Igreja em Belém:

---

16 CONDE, Emílio. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. 3.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2003. p.32.

17 OLIVEIRA, Joanyr de. *As Assembléias de Deus no Brasil.* 1.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1997. P.50-51.

18 Capacidade de falar em línguas desconhecidas.

19 Divulgação de uma fé religiosa através de literatura pelas casas, ruas e cidades. Prática comum em religiões como a Adventista do Sétimo Dia, Testemunhas de Jeová e Mórmons.

20 BERG, op. cit., p.61-62.

TABELA 2: Quantidade de batizados nas águas e com o Espírito Santo nos primeiros quatro anos de mensagem pentecostal na Igreja de Belém do Pará.[21]

ANO	BATIZADOS NAS ÁGUAS	BATIZADOS COM O ESPÍRITO SANTO
1911	13	4
1912	41	15
1913	140	121
1914	190	136
TOTAL	384	276

Apenas na cidade de Belém o crescimento desta nova igreja foi assustador, principalmente quando comparada as outras denominações protestantes. Como era de se esperar, isso acabou chamando a atenção da igreja dominante na região, a Igreja Católica Apostólica Romana, que é considerada pelos missionários suecos a responsável por dominar as pessoas e incitá-las a persegui-los. Em vários relatos, os missionários expõem suas opiniões em relação ao modo como a Igreja Católica agia com seus fiéis e como os perseguia em viagens evangelísticas. Podemos destacar um trecho escrito por Gunnar Vingren em seu diário:

> O servo do Senhor tem de lutar muito contra toda a mentira e toda superstição que o povo aprendeu desde criança dos sacerdotes católicos. Algumas dessas mentiras são: "A Bíblia dos protestantes é falsa"; "Salvação só se consegue por meio da santa Igreja Católica"; "A virgem Maria é a mãe de Deus, deve ser adorada e é também intercessora junto a seu filho Jesus"; "Os santos devem ser adorados, pois eles também intercedem por nós"... "A Bíblia", dizem os padres, "só pode ser compreendida pelos sacerdotes e não deve ser lida pelo povo. Salvação só se consegue por intermédio dos santos e por meio das boas obras que se fazem, e também depois de passar por uma purificação no Purgatório. Dali as pessoas vão para o Céu. Os que não vão a missa e não obedecem os costumes e dogmas católicos são do Diabo, mesmo que sejam as pessoas mais puras, santas e justas do mundo. Se alguém lê a Bíblia protestante, só por isso irá para o Inferno". Isto é o que os sacerdotes católicos ensinam ao povo. E nós temos de lutar contra esses preconceitos, contra a idolatria, a prostituição, a profunda ignorância, e também contra o espiritismo moderno.[22]

Apesar das diversas perseguições, o crescimento desta igreja, chamada ainda de Missão da Fé Apostólica, era evidente no período. Mas o que contribuiu tanto para o crescimento deste movimento pentecostal no Norte e no Nordeste do Brasil inicialmente? Quais seriam os principais

---

21 VINGREN, op. cit., p.71.

22 VINGREN, op. cit., p.58.

motivos? É evidente nos relatos que esta região era muito pobre, as pessoas sofriam com a opressão social, as enfermidades eram comuns e as pessoas dependiam de uma religiosidade mágica Assim uma mensagem de liberdade, de cura divina e de experiências sobrenaturais iriam de encontro às necessidades deste contexto populacional. Mas cito uma teoria propagada por Gedeon Freire de Alencar, no qual o crescimento vertiginoso desta igreja se deve principalmente ao declínio do surto ou do ciclo econômico da borracha:

> Até 1918 a borracha é o segundo produto mais importante no Brasil, representando em 1910, auge da produção, 25,7% das exportações. A partir daqui declina, quando a Ásia entra no mercado, pois, em 1910, detém 13% da produção mundial, mas em 1915 chega a 68%. A Região Amazônica, que de 1890 a 1900 teve uma migração líquida de mais 110 mil pessoas vindas principalmente do Ceará, a partir de então tem um retraimento de extração de borracha. Os missionários suecos chegam no início da queda de produção. Há, de agora em diante, todo um processo migratório de retorno para seus Estados de origem - e a mensagem pentecostal os acompanha![23]

Alencar afirma que os mensageiros são sempre pessoas que retornam à sua parentela ou sua terra de origem. E o mais impressionante é que tais pessoas não foram direcionadas em um plano estratégico de evangelização pelo território nacional, mas que há uma dispersão indisciplinada e natural das pessoas, levando consigo a mensagem pentecostal e a doutrina do batismo no Espírito Santo. Segundo Alencar, a difusão é causada no seu início por gente anônima, ou seja, o que Alencar chama de militância assembleiana[24]. Alencar destaca um quadro que demonstra de certo modo este movimento:

---

[23] ALENCAR, Gedeon Freire. *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus***:** Assembléia de Deus- origem, implantação e militância(1911-1946). 2000. Dissertação (Mestrado Ciência da Religião) Universidade Metodista de São Paulo, São Bernando do Campo. p.67.

[24] Ibidem, p.68.

TABELA 3: Forma de Propagação da Mensagem Pentecostal no eixo Norte-Nordeste e posteriormente Sudeste nos primeiros anos. [25]

ANO	ESTADO/ LOCALIDADE	PESSOA/FORMA
1911	**PARÁ – interior**	- se propaga acompanhando a construção da linha do trem Belém-Bragança
1911	**PARAÍBA E R.G. NORTE**	- um fazendeiro, após uma revelação visita diversas cidades; depois o pastor passa batizando pessoas em 23 localidades (Vingren, 1987:21)
1914	**CEARÁ – Serra de Uruburetama**	-Maria de Nazaré, resolve visitar parentes - 1914 Vingren visita o Ceará já encontra um igreja
1914	**AMAZONAS**	- perto da fronteira da Venezuela havia um irmão que fora batizado no ES no Ceará (Vingren, 1987:40)
1915	**ALAGOAS**	- irmão visitando parentes
1928/29 (?)	**BAHIA – Canavieiras**	- uma irmã visita seus parentes (Vingren, 1987:76). Em 1930 já tem igreja
antes de 1920	**RIO DE JANEIRO**	- Gunnar Vingren faz uma visita a uma família que veio do Norte. Há um grupo de 20 pessoas (Vingren, 1973:98)
antes de 1924	**ESPÍRITO SANTO**	- Daniel Berg chega em 1924 e já havia convertidos
1923(?)	**SÃO PAULO - Santos**	- "pessoas do Norte a procura de emprego no Sul" (Vingren, 1987:91)

Observa-se também na pesquisa de Alencar, que uma das motivações para as consagrações de brasileiros a pastores e a vinda de diversos missionários era para suprir a necessidade deste crescimento de igrejas e reuniões. Muitos dos pastores e missionários enviados para ao local de necessidade, foi mediante ao envio de cartas pedindo alguém para direcionar os trabalhos. Alencar denomina este avanço da futura Assembléia de Deus como crescimento aleatório[26]. Portanto, uma "igreja" estava se formando aleatoriamente, sem nenhuma preocupação institucional.

Embora tenhamos feito alguns apontamentos, o crescimento do pentecostalismo brasileiro nos primeiros vinte anos é de fato relevante. Entretanto, uma série de posicionamentos sobre o crescimento e a aceitação do pentecostalismo no Brasil nos primeiros anos tem sido repensada por estudiosos que pesquisam a sociologia e a história pentecostal. Como já dissemos anteriormente, Gedeon Freire de Alencar aponta o declínio do surto da borracha para expansão da mensagem pentecostal na região Norte-Nordeste. Em contrapartida, a propagação da mensagem pentecostal, principalmente nas Assembléia de Deus, se deveu muito ao êxodo rural,

[25] Ibidem, p. 62-63.
[26] Ibidem, p.61.

com o conseqüente crescimento das cidades como Belém, Manaus, São Luís, Recife, João Pessoa, Natal, que são grandes capitais da região Norte-Nordeste. Segundo os apontamentos feitos por Francisco Cartaxo Rolim, que chama este processo de crescimento de "ambientação social do pentecostalismo", a população que migrava do campo já não sofria o controle social, exercido de maneira incessante, pela Igreja Católica, quando ainda viviam no campo. Distante deste domínio espiritual que controlava todo o convívio social, os migrantes encontraram no discurso e na prática pentecostal maior participação nos rituais de culto, de liberdade quanto ao entendimento e leitura da Bíblia e maior manifestação de curas e milagres, que antes eram vistos de maneira esporádica através de curandeiros que habitavam no interior e utilizavam rituais advindos da religiosidade indígena.

Apesar deste posicionamento ganhar destaque em alguns trabalhos sobre o movimento de expansão das Assembléias de Deus, segundo os documentos oficiais da igreja e algumas pesquisas acerca do crescimento desta nova denominação, observam-se algumas contrariedades. Primeiramente, este processo de êxodo rural se expande na década de 30 e 40 e vai ser relevante no crescimento da denominação no Sul e Sudeste. Antes mesmo deste processo, igrejas já haviam se estabelecido em algumas capitais e principalmente nas pequenas cidades do interior, demonstrando que o processo de expansão da Assembléias não buscou de forma estratégica as grandes capitais, mas aconteceu de forma aleatória como bem apontou Gedeon Freire de Alencar em seu estudo, citado anteriormente. Para entendermos este processo basta analisarmos as primeiras cidades que receberam a mensagem pentecostal das Assembléias de Deus: Bragança, Catipuru, Soure, Xarapucu, Capanema, Ilha Caviana e diversas outras cidades[27]. Um dos grandes líderes da Assembléia de Deus, Emílio Conde, não escondeu de que forma a igreja crescia:

> O trabalho estava estabilizado na capital do Pará. A igreja era como que uma colméia de atividades evangelizadoras. Cada membro era um evangelista a testificar a parentes, amigos e vizinhos. Mas o interior do Estado também necessitava de receber as Boas Novas.[28]

Portanto, considerando estes primeiros anos da igreja, tendo como seu campo inicial de evangelização o Norte e o Nordeste, sem dúvida os fatores que influenciaram preponderantemente o crescimento das Assembléias foram a instalação de pequenas igrejas ou congregações que eram dirigidas por membros leigos, até a oficialização por pastores da

---

27 CONDE, op. cit., p.35-36-37-38-39.

28 Ibidem, p.35.

Assembléia e também a pregação para os "pobres-pretos-mulatos-mamelucos", apontadas por Alencar. Outro fator que colaborou para o crescimento e propagação da mensagem pentecostal na região Norte- Nordeste foi o uso da imprensa. Primeiramente foi lançado o jornal Voz da Verdade em 1º de novembro de 1917, na cidade de Belém do Pará, que circulou apenas em dois números, sendo extinto em janeiro de 1918, ano em que a igreja decide-se chamar oficialmente de Assembléia de Deus. Logo, em 1919 foi lançado o Boa Semente, editado por um serviço de tipografia criado na igreja-mãe em Belém do Pará. O diretor deste periódico foi, por alguns anos, Gunnar Vingren e posteriormente com a ida do missionário pioneiro para o Rio de Janeiro este ficou sob a responsabilidade de dois dos grandes líderes das Assembléias, Samuel Nyström e Nels Julius Nelson. As declarações no primeiro número deste periódico refletiam um pouco da vontade de expandir a fé cristã pentecostal.

> A Igreja Pentecostal no Brasil, sentindo a tempo a necessidade de uma publicação de sua fé, na qual melhor se pudesse conhecer os escritos da Bíblia Sagrada, vem, hoje, preencher esta necessidade, com o presente jornal. Tal é o motivo que traz à luz o Boa Semente[...] A nossa atitude, pois para com todos os crentes de qualquer denominação, é esta: não queremos desunião, nem discussão. Queremos, é certo, falar a verdade do Senhor. Queremos, sim, anunciar todo o conselho de Deus.[29]

Portanto, o crescimento das Assembléias de Deus era conferido nas diversas cidades do interior e também nas capitais dos estados da região Norte-Nordeste. Vejamos a seguir um quadro de fundação dos trabalhos e de como esta expansão seguiu um caminho pelo Norte- Nordeste e posteriormente para a região Sudeste e Sul.

---

[29] *HISTÓRIA DA IGREJA-MÃE DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO BRASIL*. 7.ed. Belém: AD Belém, 2007. p.32-33.

TABELA 4: Ano de Fundação e Fundadores de Igrejas do Eixo Norte-Nordeste.[30]

ESTADO	ANO DE FUNDAÇÃO	EVANGELIZADOR	FUNDADOR
Belém(PARÁ)	1911	Gunnar Vingren e Daniel Berg	Gunnar Vingren e Daniel Berg
Amapá	1917	Clímaco Bueno Aza	José de Matos
Amazonas	1918	Severino Moreno de Araújo	Samuel Nyström
Pernambuco	1918	Adriano Nobre	Joel Carlson
Rio Grande do Norte	1920	José Morais	José Morais
Maranhão	1921	Clímaco Bueno Aza	Clímaco Bueno Aza
Porto Velho(RONDÔNIA)	1922	Paulo Aenis	Paulo Aenis
Ceará	1922	Maria Nazaré	Antônio Barros
Alagoas	1922	Otto Nelson	Otto Nelson
Paraíba	1923	Francisco Félix	Simon Sjogren

Observamos que nos primeiros anos a liderança da igreja assembleiana se resumiam, principalmente, aos missionários suecos e outros estrangeiros advindos da Finlândia, EUA e até mesmo da Colômbia, caso de Clímaco Bueno Aza, um dos grandes líderes e fundadores de igrejas das Assembléias de Deus no Brasil. Mas o que impulsionou a ida destes missionários como Gunnar Vingren, Daniel Berg, Samuel Nyström, Joel Carlson, Nels Nelson, Bruno Skolimowsk e outros obreiros brasileiros para o restante do território brasileiro, principalmente as regiões Sudeste e Sul? E ainda, como se deu o processo de institucionalização da igreja, enquanto denominação (embora não gostem de serem considerados uma denominação cristã evangélica pentecostal), a formação e consagração de obreiros por todo o território nacional e a criação de órgãos que tinham como objetivo a unidade e a formação da identidade desta nova igreja nos primeiros anos? Portanto passaremos a analisar estes questionamentos, destacando a expansão desta denominação pelos confins do Brasil, nas regiões Sudeste, Sul e Centro-Oeste.

[30] FONSECA, André Dioney. *"Década da Colheita": uma reflexão sobre as ações doutrinárias na Igreja Assembléia de Deus na década de 1990*. 2008. Monografia (Graduação em História) Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Amambaí. p.41.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos, nem demônios: uma interpretação sociológica do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

- ALENCAR, Gedeon Freire. *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus: Assembléia de Deus- origem, implantação e militância(1911-1946)*. 2000. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) Universidade Metodista de São Paulo, São Bernando do Campo.

- BERG, Daniel. *Enviado por Deus*. 11.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

- CAMPOS, Leonildo S. *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada*. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

- CONDE, Emílio. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. 3.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

- FONSECA, André Dioney. *"Década da Colheita": uma reflexão sobre as ações doutrinárias na Igreja Assembléia de Deus na década de 1990*. 2008. Monografia (Graduação em História) Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Amambaí.

- OLIVEIRA, Joanyr. *As Assembléias de Deus no Brasil: Sumário Histórico Ilustrado*. 2.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1998.

- SOUZA, Benjamin Ângelo de. *História da Igreja-Mãe das Assembléias de Deus no Brasil*. 7.ed. Belém: Editora Assembléia de Deus de Belém, 2007.

- VINGREN, Ivar. *Diário do pioneiro*. 13.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

- HISTÓRIA DA ASSEMBLÉIA DE DEUS EM BELÉM. 2.ed. Belém: AD Belém, 1986.

- *HISTÓRIA DA IGREJA-MÃE DAS ASSEMBLÉIAS DE DEUS NO BRASIL*. 7.ed. Belém: AD Belém, 2007.