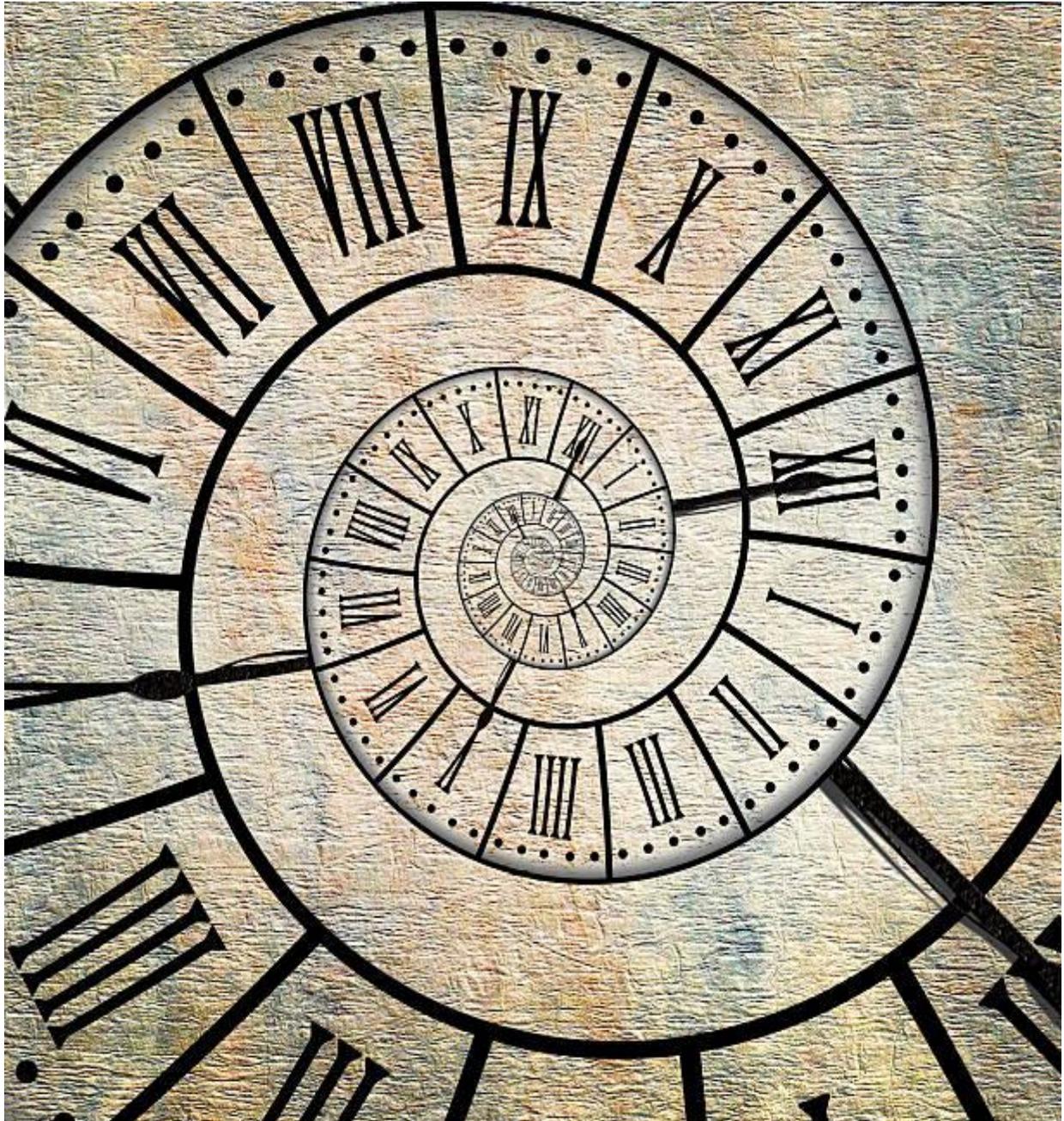




Flávio Reis dos Santos
(Organização e Edição)



Fonte: Delpixart/Getty Images/iStockphoto



SUMÁRIO

As Folias de Reis e de outros Santos em Morrinhos: Reflexões sobre as Práticas Religiosas Tradicionais em um Contexto Cultural em Transformação André Luiz Caes & Wesley Ribeiro Alves.....	02
(Des)Problematizando a Idade Média: Reflexões Sobre a Perspectiva do Gênero na Medievalista Brasileira (2000-2015) Cassiano Celestino de Jesus & Bruno Gonçalves Alvaro.....	17
Reconsiderações Historiográficas sobre a Teoria do Sigilo de Jaime Cortesão Daniel Vecchio Alves.....	36
Personificar a Nação: Narrativa Histórica e Escrita Biográfica em Gustavo Barroso Erika Morais Cerqueira.....	58
Percurso Histórico da Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte: Novos Modelos Eclesiais? Flávio Lages Rodrigues.....	71
Notas de Pesquisa: A Batalha de Porongos no Contexto da Guerra dos Farrapos (1844) José Edimar de Souza.....	91
Contribuições Marxistas para Compreender as Relações de Trabalho na Sociedade Brasileira Junior Cesar Luna & Luiz Bezerra Neto.....	105
História versus Ciência Moderna: Um Debate Sobre Método e Verdade Pepita de Souza Afiune.....	118



As Folias de Reis e de outros Santos em Morrinhos: Reflexões sobre as Práticas Religiosas Tradicionais em um Contexto Cultural em Transformação

André Luiz Caes¹

Wesley Ribeiro Alves²

Resumo: Este artigo constitui uma reflexão sobre as Folias de Reis e de outros santos na cidade de Morrinhos (GO), com enfoque numa perspectiva sobre a relação entre o rural e o urbano e sobre o moderno e o tradicional. Sendo uma cidade que viveu o processo de urbanização característico do Brasil desde a década de 1960, Morrinhos se mantém quase que completamente ligada ao universo rural devido à economia predominantemente agrícola. Nesta relação da cidade com o campo revela-se uma interdependência que se manifesta na força da religiosidade tradicional, personificada pela intensa presença das folias. Sendo uma tradição presente no Brasil desde o período colonial, as folias constituem uma importante manifestação da fé dos habitantes do meio rural, se mantendo atualmente como um evento que une o rural e o urbano, significando uma importante forma de comunicação entre o moderno e o tradicional.

Palavras-Chave: Folias de Reis. Morrinhos (GO). Rural e Urbano. Religiosidade Tradicional.

The Folias de Reyes and other Saints in Morrinhos: Reflections on Traditional Religious Practices in a Transformative Cultural Context

Abstract: This article is a reflection on the Folias de Reis and other saints in the city of Morrinhos (GO), focusing on a perspective on the relationship between rural and urban and modern and traditional. Being a city that has lived the process of urbanization characteristic of Brazil since the 1960s, Morrinhos remains almost completely linked to the rural universe due to the predominantly agricultural economy. In this relationship between the city and the countryside, an interdependence is manifested in the strength of traditional religiosity, personified by the intense presence of folias. Being a tradition present in Brazil since the colonial period, the folias constitute an important manifestation of the faith of the inhabitants of the rural environment, being currently maintained as an event that unites the rural and the urban, meaning an important form of communication between the modern and the traditional.

Keywords: Folias de Reis. Morrinhos (GO). Rural and Urban. Traditional Religiosity.

Introdução

A cidade de Morrinhos possui diversas comunidades rurais (pelo menos 18), nas quais ainda, ocorrem todos os anos, diferentes Folias dedicadas aos Santos Reis e a outros santos católicos. Esses rituais, que são realizados no Brasil desde o século XVI – quando faziam parte das estratégias da

¹ Pós-Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor do Curso de Graduação em História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Sociedade da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Sociedade da Universidade Estadual de Goiás (PPGAS/UEG). Graduado em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG/Morrinhos).



colonização e cristianização da população da América portuguesa –, permanecem até os dias atuais como elementos centrais da religiosidade católica nessa cidade.

A constatação da importância das folias para a população católica de Morrinhos, nos instigou a buscar compreender alguns aspectos que envolvem a permanência dessas práticas religiosas tradicionais do catolicismo e procurar refletir sobre essa permanência no contexto cultural atual, marcado pela intensa transformação e pela grande diversidade de opções religiosas que competem por seu espaço no campo religioso brasileiro.

País com a maior população católica do planeta, mesmo com a constante perda de fiéis das últimas décadas, o Brasil abriga diversas manifestações religiosas de caráter popular que, mantendo-se ligadas às raízes católicas, ocorrem de forma desvinculada da hierarquia oficial do catolicismo romano. Entre essas manifestações, as folias ocupam um lugar de destaque, despertando o interesse de estudiosos que investigam as diversas faces da religiosidade popular no Brasil

De acordo com Chaves (2013), o interesse acadêmico pelas Folias de Reis não é novo:

Desde pelo menos o final da década de 1940, a folia vem sendo objeto de interesse de pesquisadores. A literatura sobre o tema é relativamente extensa, abarcando uma enorme variedade de preocupações e interesses: desde textos predominantemente descritivos, em geral, escritos a partir da perspectiva dos folcloristas [...] até estudos monográficos e analíticos iniciados na década de 1980, influenciados pelas reflexões pioneiras do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (CHAVES, 2013, p. 18).

A Folia de Reis é uma das mais difundidas práticas do catolicismo popular brasileiro, estando presente em vários Estados do país. Inserida num sistema de troca de bens, serviços e símbolos, a Folia de Reis atravessa a cultura e a vida social em diferentes domínios (CHAVES, 2013), possibilitando a experiência de um sentido religioso e místico para muitos daqueles que estão ligados às mesmas. É por essa razão que as Folias de Reis e as folias dedicadas a outros santos estão presentes no Brasil desde os momentos iniciais da colonização e permanecem até a atualidade como elementos centrais do catolicismo no interior do país, de forma especial no interior do Estado de Goiás.

Pensando no caso da cidade de Morrinhos (GO) a existência de um número significativo de folias que ocorrem praticamente em quase todos os meses do ano, envolvendo tanto as comunidades rurais como a população urbana, nos leva a refletir – além da própria permanência significativa das folias nessa região – sobre a relação entre o urbano e o rural na prática das folias, fato que evidencia uma característica dessa relação que já é enfocada pelos pesquisadores.



Nesse sentido, Jacinto, Mendes e Perekouski (2012) propõem que há pelo menos duas formas de análise entre os estudiosos sobre a atual situação da vida rural: a primeira é que o rural tende a desaparecer, devido à completa urbanização da sociedade; e a segunda é que o rural permanece vivo, mantendo parte de suas tradições, mas utilizando todas as possibilidades tecnológicas trazidas pela modernidade (JACINTO, MENDES, PEREKOUSKI, 2012, p. 175).

Nas próximas páginas, procuramos pensar as folias no contexto atual do campo religioso brasileiro e, especificamente, sua singularidade como manifestação religiosa na região de Morrinhos, considerando seu papel na dinâmica entre o urbano e o rural para a população.

As Folias como Manifestação Religiosa Popular e como Campo de Reflexão

Na inter-relação entre povos e culturas que aconteceu no Brasil durante sua história, a Folia de Reis tornou-se uma festa religiosa praticada por todos os grupos sociais, mesmo tendo sido trazida para o Brasil pelos portugueses.

A tradição da Folia de Reis chegou ao Brasil por intermédio dos portugueses no período Brasil – Colônia, sendo que já era uma manifestação cultural realizada por toda a Península Ibérica onde era comum a doação e trocas de presentes, regadas a cânticos e danças nas residências. Dessa forma, a Folia de Reis teria sido introduzida no Brasil no século XVI, como instrumento pedagógico dos jesuítas, como crença divina para catequizar os índios e logo depois, os escravos. A Folia de Reis brasileira foi composta pelas manifestações culturais de etnias e povos diferentes, com diversas variações regionais com relação ao estilo, ao ritmo e ao som, contudo mantendo sempre a crença e devoção ao Menino Jesus, a São José, à Virgem Maria e aos Reis Magos (ALVES, 2009, p. 4).

Em sua origem, as Folias de Reis começaram a ser praticadas e encenadas como peças teatrais realizadas pela Igreja Católica na Europa no século XVI. Segundo Mota e Almeida (2012),

[...] estas encenações relatavam passagens bíblicas e temáticas do ciclo natalino incluindo a Epifania. A “teatralização” da visita dos “Reis Magos” ao Menino Jesus contribuiu para a difusão do catolicismo tanto nos países europeus quanto nos colonizados, principalmente por Portugal, como é o caso do Brasil. [...] (MOTA; ALMEIDA, 2012, p. 93).

Desde sua inserção na cultura brasileira, a Folia de Reis foi se transformando, assimilando, em cada período histórico, as alterações culturais que aconteceram, como, por exemplo, as promovidas pelo processo de urbanização e aos demais elementos que foram agregados à cultura urbana desde o século XIX. Segundo Goulart (2014):

O processo de desenvolvimento das cidades brasileiras e a vinda da população do campo para a cidade, em especial em meados da segunda metade do século XX, alavancaram a economia e o fortalecimento dos Estados brasileiros. Entretanto, isso ocorreu de maneira desigual, causando inchaço populacional nas cidades, juntamente a desempregos, violências, incertezas. Ou seja, o cotidiano das populações sofreu e sofre constantes influências dos momentos históricos nos quais estão inseridos. Resgatando, sobremaneira, as folias de reis para esta discussão, reiteramos que sua sobrevivência se deve graças à vontade e preocupação



de grupos sociais que se tornam, mesmo com a rotina do trabalho e do desenvolvimento e modernização dos espaços urbanos, cidadãos responsáveis pela construção contínua de suas memórias (GOULART, 2014, p. 5).

As mudanças na cultura brasileira se aceleraram nas últimas décadas, desde que o modelo desenvolvimentista do capitalismo foi implantado no Brasil pelos governos e suas políticas econômicas. Nesse contexto a sociedade passou a viver constantes transformações devido, principalmente, às grandes modernizações que aconteceram no campo da tecnologia, da comunicação e dos transportes. Nessas novas condições sociais de mudanças sempre constantes os grupos que participam desses festejos tradicionais do catolicismo também estão em constante mudança.

A identidade está sempre se transformando em sincronismo com a cultura, o espaço e a história de cada povo e assim a identidade individual é moldada por influências do meio social. Uma criança pode ter uma identidade cultural totalmente diferente da que vem a possuir na vida adulta, pois o meio social, com o passar dos anos, foi interferindo em sua formação, provocando mudanças nos hábitos culturais e costumes (ALVES, 2009, p. 2).

Em Goiás, até fins dos anos 1960 a Folia de Reis era um hábito principalmente rural, apesar de também acontecer no meio urbano. A partir dos anos 1970 o Estado, como todo o Brasil, começou a passar por diversas mudanças estruturais na economia e o campo começou a se esvaziar devido à modernização da agricultura. Nessa nova etapa da exploração econômica do campo, as pessoas que antes moravam nas fazendas começaram a migrar para o meio urbano.

A transição do meio rural para o urbano foi prejudicial para a Folia de Reis pelo fato das pessoas se entusiasmarem com a nova forma de vida, com os novos meios de entretenimento trazidos pela modernização, como a televisão. Assim, muitos deixaram de lado ou passaram a dar menor valor à prática do festejo antes reverenciado por todos. Somente a partir dos anos 1990 que a Folia de Reis começou a ser novamente valorizada.

A chegada dos anos 70 aconteceu juntamente com algumas mudanças que minimizaram a distância entre rural e urbano, tais como o êxodo rural; a invenção da televisão; a melhoria das estradas e transportes. Dessa forma o fascínio que a Folia de Reis causava nas pessoas, foi dividido com outros tantos “shows” da vida urbana, o que culminou em quase trinta anos prejudiciais à reprodução da Folia de Reis. Já nos anos 1990, o quadro histórico da Folia de Reis começa a mudar, pois a modernização da sociedade brasileira seguida da associação com o turismo foi marcante para a sobrevivência da Folia de Reis enquanto manifestação cultural, mesmo que para alguns estudiosos, a ideia de tal associação seja maléfica à originalidade dos rituais culturais que deve ser conservada (ALVES, 2009, p. 7).

Porém, a modernidade implicou em modificações, não só no local da realização do festejo, que em muitos casos, deixou de ser praticado nas fazendas e passou a ser praticado nas cidades, como mudanças no próprio ritual. Alves, participando de evento que procura valorizar essas tradições, propõe:



Com eventos como este as festas tradicionais religiosas ganham força e se preservam, o que é muitíssimo importante frente ao progresso desordenado em que vivemos, acabando com as nossas tradições e, conseqüentemente, com o Folclore. Mesmo nestes grupos aparece evidente a descaracterização: nenhuma viola somente violões, as botinas pelos tênis e propaganda comercial nas camisetas, trocando a indumentária simples, 'o terminho de ver Deus', pelo uniforme, que descaracteriza, perde a originalidade. É de suma importância que os jovens participem para dar continuidade (ALVES, 2009, p. 8).

No Estado de Goiás as Folias passaram a ser festejadas tanto no meio rural como no meio urbano, pelo fato de, em muitas cidades como Morrinhos, permanecerem vivas e dinâmicas muitas comunidades rurais. Nesse sentido, a mudança de parte dos locais de realização da festa de Santos Reis para as cidades acarretou algumas mudanças nos hábitos do festejo, porém alguns costumes que eram praticados no meio rural continuam sendo vistos no meio urbano.

É comum nas festas rurais a decoração das casas com bandeirolas e folhagens de coqueiros. Para receber as folias rurais os donos das propriedades faziam grandes arcos com folhagens e flores naturais e/ou de papel; atualmente observa-se esse costume ainda nas folias da cidade de Goiânia. Esses “traços” da identidade contidos nas folias rurais se fazem presentes nas festas de Folias de Reis urbanas da capital (MOTA; ALMEIDA, 2012, p. 97).

Na perspectiva apresentada pelas autoras, é possível pensar as Folias como um meio de ligação entre o rural e tradicional e o urbano e moderno, pelo fato de um número significativo de pessoas manter laços afetivos com os costumes tradicionais da zona rural e procurar manter essas tradições também em suas vidas nas cidades.

As festas são consideradas como um modo de reprodução de uma cultura. A cultura é, portanto, produzida pelas relações humanas e que a identidade é “construída” a partir desta. A cultura está em constante transformação. Nas Folias de Reis a cultura e a identidade se consolidam a partir das relações existentes entre os foliões, devotos, participantes dos “giros”. A transmissão da cultura é feita por meio de diferentes linguagens, podem ser de maneira oral ou escrita, direta ou subjetivamente. Nesta linguagem as palavras – vocábulos - são substituídas por símbolos, imagens, valores, lembranças, entre outros. A leitura destes símbolos pode ser feita por meio da análise das representações e mapas mentais (MOTA; ALMEIDA, 2012, p. 98).

A modernização faz com que a Folia de Reis seja, de certa forma, recriada por seus participantes, sendo necessário, para acompanhar o ritmo dos foliões, algumas modificações no festejo.

Essa recriação perpassa por pequenas mudanças e adaptações, como diminuição do tempo de giro, o uso de transporte motorizado em parte do trajeto, rodízio dos foliões, que, em virtude, das novas configurações do mundo moderno, têm horários fixo na jornada de trabalho (SILVA, 2006, p. 41).

Nesse sentido, com o passar dos anos alguns hábitos característicos da Folia de Reis estão se modificando e se adaptando ao meio atual, porém há sempre algo que nunca muda, dando origem a então chamada tradicionalidade que é passada de geração a geração, percebemos isso a partir da



reflexão de Mendes: “A tradução é encontrada nos ritos, nas normas, nas músicas da estruturação de toda a Companhia, podendo ser entendida como as permanências que costumam ser preservadas e transmitidas de uma geração à outra” (MENDES, 2005, p. 28).

As práticas tradicionais com o passar do tempo vão se modificando, porém, essas mudanças são feitas de forma moderada de modo que a essência e o sentido originais permanecem sem nenhuma mudança. Desse modo de acordo com Mendes, “a dinâmica contida na circularidade e nas ressignificações obedece a uma lógica própria, ou seja, se ressignifica, mas apenas o necessário para que não se perca o sentido original, sua identidade” (MENDES, 2007, p. 30). Para Goulart, numa reflexão a partir do trabalho de Carlos Rodrigues Brandão:

[...] os foliões são especialistas populares, responsáveis por fazer a releitura de uma tradição. Do mesmo modo, as folias de reis são manifestações de compartilhamento de sentimentos, conhecimentos e normas coletivas. Mais que uma reprodução social do que fora passado pelos mestres e antecedentes dos foliões, há uma reconstrução que pode ser percebida nas folias de reis, através da ocupação de espaços físicos distintos, da participação em eventos que são organizados em datas que transcendem o período natalino do ritual (25 de dezembro a 6 de janeiro), da complexidade existente nos objetos simbólicos utilizados para o ritual e os sentidos a eles atribuído. Inclusive, partes destes significados são perceptíveis na própria indumentária, danças e performances dos grupos de folias de reis (GOULART, 2014, p. 5).

Nas folias de Morrinhos as adaptações ocorrem principalmente em relação aos meios utilizados para a realização do giro ou visitas às casas das famílias que receberão a folia para o pouso, com a utilização de automóveis e não mais os cavalos como era o costume no passado. O pouso também não mais é realizado pelos componentes da folia, que retornam para pernoitar em suas próprias casas, são mantidos, entretanto, a maior parte dos rituais que marcam a sacralidade e a devoção dos foliões.

Aspectos do Urbano e do Rural nas Folias de Morrinhos

Os estudiosos Lindner, Alves e Ferreira (2009) propõem que, no Brasil, ainda existem centenas de municípios nos quais a vida rural e a vida urbana ainda estão bastante inter-relacionadas, com a preservação de muitas das tradições da vida rural juntamente com a adaptação às condições da vida moderna. Na visão dos autores:

A concepção tradicional do rural como lugar do atraso e da rusticidade e o urbano como o lugar do progresso e da modernidade, não pode mais ser tida como absoluta. [...] a sociedade brasileira parece estar tendo um novo olhar sobre o rural, antes visto como uma fonte de problemas, passa a apresentar indícios de ser também portador de “soluções”, com o crescimento da busca por um maior contato com a natureza e o aprofundamento das relações sociais mais pessoais, tidas como predominantes entre os habitantes do campo (LINDNER; ALVES; FERREIRA, 2009, p. 2.)



A partir dessas reflexões podemos compreender o que Brandenburg (2010) entende como integração entre o rural tradicional, o rural moderno e o rural socioambiental. Para este autor “a modernização não atingiu todos os espaços do ambiente rural, permanecendo situações de um rural tradicional” (BRANDEMBURG, 2010, p. 423). Na sua percepção temos uma nova situação atual que o autor chama de “rural reconstruído, ou reflexivo”, em que o tradicional não é simplesmente substituído pelo moderno, mas é ressignificado, devido à revalorização da vida próxima da natureza e da perspectiva de proteção do meio ambiente.

Nesse sentido, a cidade de Morrinhos (GO) pode ser considerada um município onde essas relações entre o urbano e o rural ainda estão bastante preservadas, não tendo perdido ainda o interesse que existiu no passado.

Na fase atual desta pesquisa fizemos inicialmente, a partir das informações coletadas, uma divisão do município em regiões para separar as folias que serão acompanhadas: 1) as macrorregiões Norte, Sul, Leste, Oeste e Perímetro Urbano de Morrinhos; 2) dentro destas as microrregiões rurais de Marcelânia, Vertente Rica, Espraiado, Lageado, Serrinha, Serra, Rancho Alegre, Bom Jardim das Flores, Sarandi, Contendas, Santo Antônio, Santa Rosa, Vinagre, Baixa Verde, Areia, Araras, Barreiro e Palmito.

Nessas microrregiões pudemos identificar, com o auxílio de um dos importantes personagens para a manutenção da tradição das Folias em Morrinhos, o Professor José Henrique Rodrigues Machado³, as seguintes manifestações dessa festa popular:

Folia de Reis: 18 Folias – Perímetro Urbano, Marcelânia, Vertente Rica, Espraiado, Lageado, Serrinha, Serra, Rancho Alegre, Bom Jardim das Flores, Sarandi, Contendas, Santo Antônio, Santa Rosa, Vinagre, Baixa Verde, Areia, Araras e Palmito (estas Folias ocorrem em diversas datas durante o ano e não apenas na data tradicional de 25 de dezembro a 06 de janeiro);

Folia de Nossa Senhora do Carmo: 1 folia - Perímetro Urbano de Morrinhos;

Folia de São João Batista: 4 folias – Serrinha, Contendas, Vinagre e Baixa Verde;

Folia de Nossa Senhora da Guia: 1 folia – Perímetro Urbano de Morrinhos;

Folia de São Sebastião: 5 folias - Perímetro Urbano de Morrinhos, Bom Jardim das Flores, Vinagre, Santa Rosa e Serra;

³ Docente do Curso de Letras da UEG – Câmpus Morrinhos, Dirigente do Rotary Club em Morrinhos, participante – desde a infância – dos rituais das Folias em Morrinhos e atual estudioso das linguagens e simbolismos desses rituais.



Folia de Nossa Senhora D'Abadia: 2 folias – ambas no Perímetro Urbano de Morrinhos.

Figura 1 - A Companhia, o Altar, a Bandeira e (à direita) o casal que recebe a visita



Fonte: Arquivo Pessoal Autor (2017)

Figura 2 - O jantar oferecido à Companhia e aos que colaboraram para a realização



Fonte: Arquivo Pessoal Autor (jul./2016)

Muitos autores que se debruçaram sobre as experiências das folias em suas regiões identificam os principais aspectos que compõem essas manifestações religiosas e nos auxiliam a compreender não apenas o universo especificamente religioso e devocional dos rituais, assim como



o papel das mesmas na integração entre o urbano e o rural no contexto das grandes transformações que aconteceram no país nos últimos 50 anos.

Figura 3 – Folia Nossa Senhora da Guia (Altar)



Fonte: Arquivo Pessoal Autor (out./2016)

Um primeiro aspecto, ressaltado por Silva (2006) que analisou a Folia em Goianira (GO), é a manutenção das características do catolicismo popular, em rituais que prescindem da presença do sacerdote e da Igreja. Sobre esse fato ela propõe: “a folia de reis tem autonomia litúrgico-organizativa, sendo protagonizada e produzida por leigos, devotos católicos. Esta folia não utiliza lugares oficiais do culto católico” (SILVA, 2006, p. 41). Essa característica é preservada na maior parte das folias de Morrinhos, apesar da Igreja Católica não interferir e até mesmo estimular a existência das mesmas, tendo inclusive a Folia da padroeira da cidade, Nossa Senhora do Carmo, que é encerrada com missa na Matriz da cidade.



Figura 4 – Folia Nossa Senhora da Guia (Companhia e Bandeira)



Fonte: Arquivo Pessoal Autor (out./2016)

Outro aspecto interessante é mostrado por Machado (2010), que estuda a folia na cidade de Palmeiras de Goiás. Essa autora propõe que os foliões, em especial os componentes do grupo que realiza o giro, são todos indivíduos que viveram a fase do êxodo rural e acabaram deixando de viver no meio rural para morar na cidade, mantendo, entretanto, o vínculo forte com a cultura tradicional que marcou a vida das fazendas.

Em Palmeiras de Goiás foi mudada de 25 de dezembro a 6 de janeiro para o mês de julho (sic). Mudança creditada ao êxodo rural acontecido mundialmente. Os foliões fazem parte da população empurrada do campo para a cidade em busca de oportunidades de trabalho e que fazem parte dos números estatísticos que contam sobre o êxodo rural e suas consequências nas vidas das pessoas (MACHADO, 2010, p. 36).

Em Morrinhos, observamos a mesma realidade do êxodo rural, mas também o fato de que muitos dos que mudaram do campo para a cidade, mantêm pelo menos um pedaço de terra, de extensão variável, mas geralmente não muito grande, como forma de permanecer ligado à terra e continuar participando dos antigos meios de produção de alimentos, como a agricultura familiar e



leiteira. São especialmente estes que se reúnem nas diversas folias que se realizam nas comunidades rurais de Morrinhos em diversas datas durante o ano.

Essa mesma perspectiva que existe em Morrinhos é encontrada por Silva (2014) quando esta analisa a Folia de Reis na comunidade de Cruzeiro dos Martírios em Catalão (GO). Primeiramente ela expõe as transformações na vida dos habitantes da comunidade no período de mudanças drásticas no modelo agrícola do país.

As transformações ocorridas na Comunidade Cruzeiro dos Martírios a partir da mecanização e industrialização rural foram sentidas em diferentes âmbitos: nas relações de trabalho, na convivência social, na alteração na quantidade e dos bens produzidos, na paisagem (visual) do local. No entanto, mesmo com todas essas transformações não é possível afirmar que o processo de modernização destruiu ou suprimiu as tradições e valores dos moradores, uma vez que os remanescentes na Comunidade ainda possuem um forte vínculo com o lugar que habitam. Eles apenas adequaram suas práticas e costumes de acordo com uma nova ordem e, a partir de então, reconstituíram suas identidades sem rupturas completas com as tradições passadas (SILVA, 2014, p. 44).

Ao analisar a folia dessa comunidade, a autora também encontra os traços marcantes da relação entre o urbano e o rural que caracteriza as folias em Morrinhos, a integração entre os que permaneceram na terra, os que se mudaram para a cidade, mas mantém o seu pedaço de chão e retornam para celebrar a folia e ainda os que não tem ligação com essa comunidade rural, mas que são atraídos tanto pelo festejo como pelo ritual religioso que é a essência da folia.

As festas são tradições marcadas por um sentimento de união compartilhado por aqueles que dela participam direta ou indiretamente. Aqui, no caso da Folia de Reis do Cruzeiro dos Martírios, essa união se refere tanto àqueles que ainda residem na comunidade quanto àqueles que foram para a cidade, mas que conservam seus traços rurais, e ali voltam ao menos na época da festa, ou àqueles que nunca residiram ali, no entanto acompanham a festa como meio de lazer. [...] Na Comunidade Cruzeiro dos Martírios, os seus moradores estão unidos não apenas pelo espaço em que vivem, mas por laços de sangue, de parentesco e de amizade, associados às formas religiosas, culturais e sociais partilhadas entre si (SILVA, 2014, p. 56).

Percebemos em nossas participações nas folias em Morrinhos, que esses são também as motivações para a ampla difusão das folias nas comunidades rurais e, mesmo, nas folias urbanas, com uma intensa participação das famílias, amigos e conhecidos em cada um dos rituais.

Nogueira (2011), em pesquisa sobre a Folia de Reis em Quirinópolis (GO), indica também a relação entre o rural e o urbano como uma das fontes da valorização da folia nessa cidade. Para essa autora a manutenção do ritual da folia está relacionada também à memória da vida no campo.

O cotidiano rural em Quirinópolis, estado de Goiás, tem pouca escrita já que a maior parte está em relatos orais que narram histórias a partir de reminiscências passadas. As lembranças são revividas por meio de nossos pais e avós. As casas têm seus cheiros, comidas tradicionais, maneiras de falar, rezar, um jeito que reflete apenas o hábito de usar o passado “os bons tempos de antigamente” como desculpa para criticar o presente [...] A relação entre campo e



cidade revela não apenas um problema ou um objeto da história, mas sim a vivência direta das pessoas que têm no cotidiano dois aspectos – a presença do passado e do presente (NOGUEIRA, 2011, p. 26).

De fato, nas folias das zonas rurais de Morrinhos, são celebrados os encontros entre o passado e o presente, tanto pela presença das pessoas que compartilham as memórias da vida no campo como pela oportunidade de trocar informações sobre o modo atual de realizar as atividades que marcam o setor produtivo agrícola e de criação de gado. Em geral, a maior parte dos participantes das folias estão ainda ligados a esse setor de atividade produtiva.

Por fim, é preciso destacar o papel das folias na preservação dos laços de sociabilidade e solidariedade que marcam a vida rural e que tem desaparecido gradativamente no meio urbano devido ao extremo individualismo que permeia a sociedade de consumo. As folias durante os giros, realizam rituais religiosos e de compartilhamento dos alimentos em diversas casas, nas quais os foliões se reúnem para entoar os cânticos, rezar o terço e depois se alimentar com o almoço ou jantar oferecido pela família que está recebendo o giro e vai proporcionar o pouso. No passado rural, todas as pessoas da companhia de folia eram acolhidas para dormir na casa da família que os recebia, na atualidade apenas os instrumentos musicais e a bandeira “dormem” nessa casa, os foliões retornam aos seus lares e retomam o giro no dia seguinte, quando o ritual se repete na casa de outra família.

O giro com seus diversos pousos constitui, nos dias atuais, uma oportunidade às vezes única da família receber parentes e amigos para uma refeição coletiva e para um ritual religioso coletivo, à medida que o ritmo de vida atual impõe muitas restrições a esses encontros, favorecendo o fechamento das pessoas em seus mundos particulares e distanciando os parentes e amigos da convivência cotidiana. Sobre esse aspecto, Gonçalves (2014) analisando as folias dos bairros populares de Juiz de Fora (MG), propõe diversas considerações sobre a importância das folias para os habitantes desses locais.

A importância da festa está não só no reforço dos laços de amizade e solidariedade, mas no complexo contexto que é criado para que outras dimensões da vida em comunidade se apresentem. Tal aspecto é tão forte que os próprios foliões afirmam que existe duas festas: aquela que acontece enquanto estão na “roça”, quando o aspecto religioso e de união do grupo se sobressaem, e outra quando [...] tem início uma disputa de status diante da comunidade que acompanha o giro. [...] A Folia de Reis se torna um motivo para reunir essas pessoas que normalmente fazem parte da mesma comunidade ou moram em bairros vizinhos. Nessa aproximação cotidiana laços de amizade vão se transformando em laços familiares através do casamento, da gravidez ou do apadrinhamento. Mesmo quando alguém se muda do bairro, a convivência se mantém ou pela permanência de algum parente ou pela participação de algum dos grupos de folia (GONÇALVES, 2014, p. 103).



Em Morrinhos a quantidade de folias anuais faz destes rituais religiosos um momento dos mais significativos para a preservação dos laços familiares, de parentesco, de amizade e de solidariedade. Mesmo que a devoção aos Santos Reis ou aos demais santos que são reverenciados nas folias não seja o motivo da participação de todos os foliões, a possibilidade de compartilhar a festa e a alimentação oferecida é sempre aproveitada por um número significativo de pessoas.

Com todas as opções atuais de divertimento e de lazer, as folias ainda constituem – para um grande número de morrinhenses – um compromisso com a comunidade, especialmente se elas são realizadas na zona rural. Essa constatação da pesquisa, de que estar entre os amigos e parentes durante a realização do ritual da folia e especialmente durante a festa e o ritual de encerramento, indica que a urbanização e a vida acelerada pelo tempo de trabalho e pela necessidade de consumo capitalista não alteraram completamente o vínculo da população católica de Morrinhos com suas raízes rurais e com seus costumes tradicionais.

As folias são, nessa perspectiva, um dos momentos fundamentais da preservação da memória e dos valores que marcaram e marcam a vida daqueles que ainda mantêm a ligação afetiva com a vida rural e não se deixaram dominar pelas necessidades e imposições da vida urbana.

Conclusão

A partir do trabalho até agora realizado, podemos acompanhar o pensamento de Mendes (2007), em cuja Dissertação – na qual pesquisa a Folia de Reis em Três Lagoas (MS) – propõe que o olhar sobre essas manifestações religiosas tradicionais deve se direcionar não apenas ao contexto histórico, mas também às representações e significados que esses rituais mostram sobre a vida dos devotos, suas crenças e atitudes em relação à vida (MENDES, 2007, p. 22).

A abordagem que essa autora propõe também é etnográfica, método que acompanha de perto a proposta deste trabalho com a História Oral e a produção de documentos orais e visuais sobre as Folias. Na reflexão que a mesma faz sobre a natureza do seu trabalho, ela aponta a importância da percepção dos detalhes, que possibilitam a compreensão do universo em que vivem os praticantes e devotos das Folias. Na fala da autora:

É importante então que o pesquisador extrapole a superfície de seu objeto de estudo, que consiga mergulhar tão profundamente que seja capaz de perceber aquilo que na maioria das vezes fica imperceptível aos olhos, enxergar as entrelinhas dos rituais (GINZBURG, 1989). Buscar no gesto quase que inconsciente e automático dos devotos, a possibilidade de entendimento das permanências, o entendimento da forma como as práticas rituais vão compondo o mundo cotidiano, e se fazendo parte do próprio devoto. É preciso compreender ainda as narrativas que nos parecem muitas vezes algo “decorado”, “sabido decor e salteado”,



ao narrarem as histórias dos Reis Magos, buscando entender como algumas coisas são mais importantes de serem ditas, e como outras passam por inúmeras re-significações (MENDES, 2007, p. 22).

Na perspectiva que é proposta pela autora, a de olhar detalhadamente os inúmeros aspectos que as folias podem mostrar sobre a cultura do povo, suas memórias e a preservação das suas tradições, Morrinhos oferece um quadro bastante interessante e significativo para um estudo aprofundado. Entendemos isso pelo fato da cidade ter um número significativo desses rituais, comandados por um bom número de foliões que praticamente vivem em torno de organizar e participar desses acontecimentos, ou seja, cujas identidades sociais estão diretamente ligadas à essa participação nas folias.

Registrar as atividades das companhias de folias, compreender os elementos que compõem o ritual, a devoção e a motivação que incita esse grande número de pessoas envolvidas, passa a ser a perspectiva da continuidade do trabalho. Caminhar para uma aproximação ainda maior com o universo das Folias e dos devotos em Morrinhos, no intuito de construir um quadro significativo e que contribua para o aprofundamento nessa área da pesquisa acadêmica.

Referências

- ALVES, Aroldo Cândido. Folia de Reis: Tradições e Identidade em Goiás. In: **II Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História**, Goiânia: UFG / UCG, 2009.
- BRANDEMBURG, Alfio. Do rural tradicional ao rural socioambiental. **Ambiente & Sociedade**. Campinas v. XIII, n. 2, p. 417-428, jul./dez. 2010.
- CHAVES, Wagner Diniz. **Na Jornada de Santos Reis: Conhecimento, Ritual e Poder na Folia do Tachico**. Maceió/AL: Edefal, 2013.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GONÇALVES, Gabriela Marques. **Cultura popular e comunicação: a Folia de Reis em bairros populares de Juiz de Fora**. 2014. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora/MG, 2014.
- GOULART, Rafaela Sales. Entre o tradicional e o moderno: a folia de reis e as novas configurações nos espaços urbanos. **Anais do XIX Encontro Regional de História**, ANPUH Juiz de Fora/MG, 2014.
- JACINTO, Janério Manoel; MENDES, César Miranda; PEREHOUSKEI, Nestor Alexandre. O rural e o urbano: contribuições para a compreensão da relação do espaço rural e do espaço urbano. **Revista Percursos – NEMO**, Maringá, v. 4, n. 2, p. 173-191, 2012.



LINDNER, Michele; ALVES, Flamarion Dutra; FERREIRA, Enéas Rente. A presença da ruralidade em municípios gaúchos: o exemplo de Silveira Martins/RS. **XIX Encontro Nacional de Geografia Agrária**, São Paulo, 2009.

MACHADO, Cláudia Carvalho. **A Folia de Santos Reis**: valores e manutenção dos costumes. 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia/GO, 2010.

MENDES, Luciana Aparecida Souza. **As Folias de Reis em Três Lagoas**: a circularidade cultural na religiosidade popular. 2007. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS, 2007.

MOTA, Rosiane Dias; ALMEIDA, Maria Geralda de. A representação dos aspectos simbólicos das festas de Santos Reis de Goiânia por meio de mapas mentais. **Raega**, nº 25, p. 92-110, Curitiba, UFPR, 2012.

NOGUEIRA, Wanderleia Silva. **A festa da Folia de Reis em Quirinópolis**: lugar de memória 1918-2010. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.

SILVA, Juliana Martins. **Folia de Reis – comunidade Cruzeiro dos Martírios Catalão (GO)**: identidades em transformação (1974-2012). 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia/MG, 2014.

SILVA, Maria Luiza dos Santos. **A Folia de Reis da família Corrêa de Goianira**: uma manifestação da religiosidade popular. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.



**(Des)Problematizando a Idade Média: Reflexões Sobre a Perspectiva do Gênero na
Medievística Brasileira (2000-2015)**

Cassiano Celestino de Jesus⁴

Bruno Gonçalves Alvaro⁵

Resumo: Neste artigo, realizamos um debate historiográfico e teórico acerca da perspectiva do gênero nos estudos sobre o medievo. As reflexões foram realizadas a partir da análise das dissertações de alguns/as medievalistas brasileiros/as que tem desenvolvido trabalhos fundamentados nesse arcabouço teórico entre os anos de 2000 a 2015. Além de realizar um levantamento quantitativo de tais trabalhos, buscamos, sobretudo, compreender os caminhos seguidos por estes/as historiadores/as no que se refere às questões de gênero e perceber sob quais autores/as estão ancoradas as suas pesquisas nos últimos anos. Além disso, questionamos a possibilidade de se pensar o Gênero no Medievo, a partir de outros postulados e de outras abordagens diferentes daquelas apresentadas pelos/as medievalistas estudados/as.

Palavras-Chave: Idade Média. Gênero. Historiografia.

**(Des)Problematizing the Middle Age: Reflections on the Gender Perspective in Brazilian
Medievalism (2000-2015)**

Abstract: In this article, we present a historiographical and theoretical debate about the perspective of the genre in the studies about the Middle Ages. The reflections were based on the analysis of the dissertations of some Brazilian medievalists who have developed works based on this theoretical framework between the years 2000 to 2015. In addition to carrying out a quantitative survey of such works, we seek, above all, to understand the paths followed by these historians in regard to gender issues and to perceive under which authors their research is anchored in recent years. In addition, we questioned the possibility of thinking the Genre in the Middle Ages, from other postulates, and from other approaches different from those presented by the studied medievalists.

Keywords: Middle Ages. Gender. Historiography.

Introdução

Os chamados “Estudos de Gênero” têm, há muito tempo, despertado o interesse dos historiadores. Nos últimos anos, pesquisas ancoradas neste arcabouço teórico têm crescido nas mais

⁴ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História e Graduado em História pela Universidade Federal de Sergipe (UFS).

⁵ Doutor em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe (UFS).



diversas áreas do saber científico. Tais trabalhos vêm sendo descritos, compreendidos e explicados das mais diversas perspectivas, contribuindo de modo significativo para a renovação temática e metodológica, ampliando áreas de investigação e renovando marcos conceituais tradicionais. Vem colocando novas questões, redefinindo e ampliando noções tradicionais do significado histórico.

Os estudos de gênero configuram-se como um campo da História Cultural e detém-se em discutir como uma dada visão de gênero construiu-se e impôs-se discursivamente num determinado grupo num certo momento. Visam, mais do que descrever e interpretar, analisar e explicar as construções de gênero, que implicam na configuração de instituições, representações e práticas pelas quais os grupos elaboram o masculino e o feminino, legitimando-as (SILVA, 2004).

A historiadora Carla Pinsky (2009), afirma que o Gênero adquiriu o mesmo *status* de categorias como Classe e Raça, e passou a ser considerado imprescindível em teorias que se propõem a explicar as mudanças sociais. Para a autora, uma das propostas da História preocupada com Gênero, é entender a importância, os significados e a atuação das relações e representações deste enunciado no passado, suas mudanças e permanências dentro dos processos históricos e suas influências nesses mesmos processos.

Assim sendo, nos questionamos: é possível escrever uma História Medieval do gênero? A historiadora Carolina Fortes (2006), afirma que sim. Pois, tais estudos podem ser adequados à análise de qualquer época da História, inclusive ao período Medieval. Entretanto, segundo ela, para que seja possível uma História Medieval de Gênero é necessário que se temporalize este conceito e que este seja inserido no contexto histórico do Ocidente Cristão.

Ainda, segundo ela, a história de gênero preocupa-se em mostrar que as referências culturais são sexualmente produzidas, e tenta evitar as posições fixas e naturalizadas. Para o caso do estudo da Idade Média não será diferente. A visão que aquela sociedade produziu em relação aos sexos constrói-se de acordo com seu próprio entendimento do que é ser homem e mulher, calcando-se, para isso, em uma série de fatores determinados por seu contexto histórico. Entender que a realidade histórica é social e culturalmente constituída é um pressuposto central para o pesquisador que usa gênero como categoria analítica.

Nos textos medievais, em sua imensa maioria escritas por homens, entendemos que o gênero está marcadamente presente quando os autores se referem às relações entre homens e mulheres em seus contextos ou se propõem a elaborar modelos de comportamentos para os dois sexos. Como



salienta Carolina Fortes (2004), as identidades de gênero se constroem uma com relação à outra, dado a mentalidade diacrônica da própria sociedade medieval. Sem dúvida, esta categoria pode ser utilizada para o estudo da Idade Média como uma forma de significar as relações sociais e de poder.

Neste sentido, objetivamos realizar um debate historiográfico e teórico acerca da perspectiva do gênero nos estudos sobre o medievo. As reflexões aqui apresentadas foram realizadas a partir da análise das dissertações de alguns/as medievalistas brasileiros/as que tem desenvolvido trabalhos fundamentados nesse arcabouço teórico entre os anos de 2000 a 2015. Além de realizar um levantamento quantitativo de tais trabalhos, buscamos, sobretudo, compreender os caminhos seguidos por estes/as historiadores/as no que se refere às questões de gênero e perceber sob quais autores/as estão ancoradas as suas pesquisas nos últimos anos.

O artigo está estruturado da seguinte maneira: no primeiro momento, apresentamos um breve resumo das dissertações que por nós foi inventariada, mostrando sob quais teóricas/os do gênero que estão ancoradas tais pesquisas. No segundo momento, problematizamos a unicidade de tais trabalhos ao utilizar uma única perspectiva teórica para pensar as questões de gênero no período medieval e apontamos um outro possível conceito de gênero para estudar tais questões. Concluimos o artigo apresentando os Estudos Queer e sua possível aplicabilidade para pensar não só o gênero, mas, os corpos na época medieval.

Apontamentos sobre a Análise Historiográfica: O Uso da Categoria Gênero nas Dissertações Inventariadas

Ao fazer um levantamento sobre os estudos de Gênero no campo da História Medieval, a historiadora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (2004), salientou que, de 1990 até o primeiro semestre de 2003, apenas 4 dissertações e teses das 125 pesquisadas empregam a categoria Gênero em suas investigações sobre o Medievo. Obviamente que hoje, em 2018, este número não é o mesmo. Mas, tal constatação evidencia que dos temas de pesquisas desenvolvidas pelas/os medievalistas brasileiras/os existem temáticas predominantes e outras esquecidas e que ainda há muito que ser explorado, tanto em termos temáticos, quanto em formas de abordagens.

Ainda, segundo Andréia Frazão (2004), as pesquisas que incorporam a categoria Gênero começaram a surgir em meados da década passada, mas ainda são quase pontuais. Em muitos casos, são trabalhos de conclusão de curso, como dissertações e teses, realizados como etapas da formação



intelectual e nos quais há, efetivamente, a motivação para estudar temáticas ainda pouco desenvolvidas.

Para o levantamento das dissertações analisadas por nós, utilizamos - assim como fez Frazão da Silva (2006) - os boletins semestrais publicados pela Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), que congrega os medievalistas de todo o país, que promove eventos acadêmicos e publica a revista *Signum*. Foram utilizados também os cadernos de resumos e as atas de eventos acadêmicos brasileiros referentes ao Medievo, tais como a Semana de Estudos Medievais, organizada pelo Programa de Estudos Medievais (PEM) da UFRJ e os Encontros Internacionais de Estudos Medievais da ABREM.

Além disso, também foram acessadas as revistas brasileiras especializadas em História Medieval, como a já citada *Signum*, a *Mirabilia* e a *Brathair*. Buscamos informações variadas disponíveis na internet, na Plataforma Lattes e no Diretório de Grupo de Pesquisas. E por fim, acessamos também as publicações do Laboratório de Estudos Medievais (LEME), o Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED), o Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM) e o *Vivarium* - Laboratório de Estudos da Antiguidade e do Medievo. A seguir, temos (em ordem cronológica) as dissertações por nós levantadas, compostas por uma pequena síntese de tais trabalhos.

Nossas análises iniciam-se tomando como marco o ano de 2001, com a dissertação de mestrado “Relações de Gênero no processo de construção do Mosteiro de São Damião” da Prof^a Valéria Fernandes da Silva, orientada pela professora doutora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, apresentada e aprovada no Programa de Pós-graduação em História Social (PPGHIS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Em seu trabalho, desenvolvido junto ao Programa de Estudos Medievais (PEM) da UFRJ, Valéria Silva voltou-se para os primórdios da Segunda Ordem Franciscana a partir do estudo das normas que o papado impôs à primeira comunidade de seguidoras de Francisco que se fixaram na Igreja de São Damião, em Assis. Ela analisa, em perspectiva comparativa, as regras beneditina e franciscana e as formas de vida de Hugolino, de Inocêncio IV e de Clara de Assis. Em sua pesquisa a autora emprega a categoria Gênero tal como foi formulada pela historiadora norte-americana Joan Scott.



Valéria F. Silva conclui sua dissertação afirmando que na primeira metade do século XIII foram estabelecidas interdições comportamentais diferenciadas para os seguidores de Francisco com vistas ao controle da prática religiosa, criando um discurso de Gênero que buscava integrar homens e mulheres em um sistema de regras construídas, assimétricas e hierarquizadas.

No ano de 2004, temos a dissertação de mestrado “Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea: os casos de Maria e Madalena”, redigida por pela Prof.^a Carolina Coelho Fortes, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Leila Rodrigues da Silva, que foi apresentada e aprovada no Programa de Pós-graduação em História Social (PPGHIS) da UFRJ.

Em sua dissertação, Carolina Fortes analisou a obra Legenda Áurea de Tiago de Vorágine, frade dominicano do século XIII. Seu objetivo era discutir como este autor caracterizou as santas e santos em sua obra. Para tanto, estudou as vidas de dois homens, Domingos e Vicente, para deprender seus perfis de santidade e contrapô-los ao das santas Madalena e Maria, consideradas pela autora como representativas dos modelos do feminino no cristianismo.

A autora defendeu que em sua caracterização da santidade feminina, Tiago acabou por masculinizar as santas, ou seja, atribuiu a elas traços considerados masculinos na sociedade medieval ocidental, ainda que as tenha mantido com várias de suas características femininas. Ela concluiu que o padrão de santidade apresentado pelo hagiógrafo dominicano pressupunha uma valorização dos elementos considerados masculinos naquela sociedade, que foram alçados à esfera de perfeição. Há que ressaltar que, em sua introdução, fica clara a sua cautela em empregar a categoria Gênero, seguindo, também, as propostas teóricas de Joan Scott.

Já em 2005, tivemos a dissertação “*Wîp unde man ze rehte prüeven*”. A construção do feminino e do masculino em *Parzival* de Wolfram von Eschenbach: Gahmuret e suas “esposas” da Prof.^a Daniele Gallindo Silva, orientada pelo professor doutor Álvaro Alfredo Bragança Junior, também apresentada e aprovada no Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ.

Em sua dissertação Daniele Silva analisa as relações e construções de Gênero estabelecidas nos Livros I e II da Épica Cortês *Parzival*, de Wolfram von Eschenbach, para demonstrar a relação do *Minnesänger* com o ideário cortês instituído na *Hohes Mittelalter* em grande parte das cortes da Europa Ocidental, no caso em questão, no Sacro Império Romano-Germânico. Para a autora, através da construção das personagens Belacâne, Herzeloide e Gahmuret, Wolfram reafirma padrões de



condutas e estabelece as relações entre feminino e masculino de acordo com o código de cortesia em voga na Literatura Cortês em *Mittelhochdeutsch*.

Em sua pesquisa, Daniele Gallindo Souza realiza a interdisciplinaridade entre duas áreas do conhecimento – História e Literatura – com vistas ao estabelecimento de um quadro informativo mais abrangente, que enriquece, valoriza e aumenta o cabedal de dados úteis. Tendo como arcabouço teórico os Estudos de Gênero, a autora concluiu sua dissertação apontando que o discurso em relação ao feminino é o misógino. As mulheres representadas em *Parzival* carregam consigo o grande ideal pregado pelo *Minnesänger*; a fidelidade. Delas só são esperadas boas ações e atitudes cortesias. O feminino idealizado simboliza, pois, uma extensão do masculino.

Em 2007 tivemos a dissertação “Gênero e construção da virgindade nas cartas de Clara de Assis para Inês de Praga e nas Legendas Menores: um estudo comparativo”, da Prof^a Maria Valdiza Rogério Soares, apresentada e aprovada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação do Prof^o Dr^a Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva.

A autora teve como objetivo analisar, na perspectiva dos estudos de Gênero, tal como foi cunhada pelas teóricas Joan Scott e Jane Flax, as cartas escritas por Clara de Assis para Inês de Praga e as Legendas Menores, como a categoria virgindade foi construída por Clara, comparando-a com a presente em escritos hagiográficos dedicados a ela, compostos logo após a sua canonização. Seleciona como objeto de estudo os discursos sobre a virgindade no século XIII, na Península Itálica.

Por conseguinte, Maria Soares buscou relacionar a produção das cartas de Clara à Inês e das Legendas Menores aos ideais franciscanos, às transformações operadas no seio da Igreja e ao modelo de comportamento hegemônico esperado para as mulheres nobres no Ocidente no século XIII. Identificar e discutir como Clara constrói a categoria virgindade em suas cartas para Inês de Praga, a partir da categoria Gênero. Discutir como as Legendas Menores caracterizam a virgindade de Clara, também sob a perspectiva do Gênero. E, por fim, comparar a construção da virgindade por Clara de Assis com a presente nas Legendas Menores, visando explicar as diferenças e semelhanças entre elas.

Doravante, em 2008 o Prof. Bruno Gonçalves Alvaro teve sua dissertação de mestrado, A Construção das Masculinidades em Castela no Século XIII: Um Estudo Comparativo do Poema de Mio Cid e da Vida de Santo Domingo de Silos, apresentada e aprovada no Programa de Pós-



graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ, sob a orientação da Prof. Dr^a Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva.

Em sua pesquisa, Bruno Alvaro preocupou-se em analisar, à luz dos Estudos de Gênero e através do Método Comparativo em História, como foram construídas as masculinidades no Medievo Ibérico. Não na Península Ibérica como um todo, mas sim, em casos específicos de Castela no século XIII, a partir da análise dos discursos de duas obras selecionadas, o Poema de Mio Cid e a Vida de Santo Domingo de Silos, escritos no século XIII pelos clérigos poetas Per Abbat e Gonzalo de Berceo, respectivamente.

Para o autor, através do estudo das vidas dos protagonistas das obras selecionadas, e a partir dessa “base” teórico-metodológica foi possível observar um mesmo ideal de masculinidade, comum a leigos e religiosos, construído mediante qualificações positivas como coragem, bondade, fidelidade, compromisso com a fé cristã, etc., e em seu relacionamento com outros homens e mulheres. A pesquisa se desenvolve através do arcabouço teórico desenvolvido pelos Estudos de Gênero postulados pela historiadora norte-americana Joan Scott, no seu clássico artigo “*Gender: A Useful Category of Historical Analysis*”.

Em sua pesquisa, Alvaro evidenciou as dificuldades encontradas nas suas análises inseridas nos Estudos de Gênero e, principalmente, no que se refere à conceitualização do termo “masculinidade(s)”; pois, segundo ele, trata-se de um campo cujas abordagens são múltiplas, sem precisões e conceitos definidos.

Doravante, em 2011 tivemos a dissertação “*Sore ich me ofdrede heo wolde Horn misrede*”: Um estudo comparativo da sexualidade feminina no Romance of Horn (cerca de 1170) e em *King Horn* (1225), da Prof^a Gabriela da Costa Cavalheiro, apresentada e aprovada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação do Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior.

Em sua dissertação, Gabriela Cavalheiro faz uma (re)leitura de dois romances insulares compostos no baixo Medievo Inglês, a saber, o *Romance of Horn* (cerca de 1170) e em *King Horn* (1225). Seu estudo se pautou no diálogo com diferentes autores e no uso interdisciplinar do aporte teórico e metodológico dos estudos em História Comparada, Gênero e Sexualidade. A partir da análise dos textos e de seus contextos discursivos, identificou que os saberes de Gênero permeavam todas as expressões da sexualidade em ambas as narrativas. O conceito de Gênero adotado na pesquisa



provém do pós-estruturalismo e, em específico, da teórica Joan Scott, porém, em diálogo constante com o que propôs a filósofa Judith Butler, tornando seu trabalho, a meu ver, inovador.

Uma das conclusões de sua dissertação afirma que as expressões da sexualidade feminina, impressas nos romances, são condicionadas por redes discursivas cujas inflexões de Gênero não demarcam corpos sexuados como objetos de desejo, mas acentuam, naqueles corpos, os elementos corteses que os transformam em elementos afrodisíacos.

Por fim, em 2012 tivemos a dissertação “Construção de identidades de Gênero e afirmação régia: Os casais da realeza portuguesa entre os séculos XIV e XV a partir das crônicas de Fernão Lopes” da Prof^{ta} Mariana Trevisan, apresentado e aprovado no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, orientada pela professora doutora Vânia Leite Fróes.

Em sua dissertação de mestrado Trevisan analisa a relação entre a afirmação política de uma nova casa real e a construção de identidades de Gênero para os membros da realeza portuguesa a partir da Crônica de D. Pedro I, da Crônica de D. Fernando e da Crônica de D. João I, obras de Fernão Lopes, cronista oficial da dinastia de Avis.

O intuito era estudar como são construídas no relato lopeano identidades de Gênero para D. Pedro I e sua amante D. Inês de Castro (1325- 1355), D. Fernando (1367-1383) e a rainha D. Leonor (1350-1386). Identificando como são caracterizados os personagens, de modo positivo ou negativo, conforme os valores referentes ao imaginário da sociedade medieval e os propósitos da legitimação avisina. Enfim, a pesquisa centrou-se no estudo da construção discursiva de identidades de Gênero e sua relação com a afirmação do poder régio na baixa Idade Média portuguesa. A autora propõe uma abordagem que entende a política e o Gênero como elementos constituintes e essenciais das relações sociais e de poder. Sendo mais específico, ela utiliza-se do conceito de Gênero tal como foi proposto pela historiadora Joan Scott.

Nas dissertações acima citadas, percebeu-se que a teórica do Gênero Joan Scott é a mais utilizada e influente entre as/os medievalistas brasileiras/os o que pode ser explicado pelo fato dela ter sido uma das primeiras a refletir, de forma sistemática, sobre o uso da categoria Gênero nas investigações históricas. Desde 1990, Joan Scott prevalece como a teórica mais utilizada nos estudos de Gênero sobre o Medieval. Todos os trabalhos usam e abusam do conceito “scottiano” de Gênero.

É inegável que houve um avanço muito significativo na medievalística brasileira de 2000 a 2018. Entretanto, ainda continua sendo limitado os trabalhos que usam de forma efetiva o Gênero



como categoria de análise. Como já apontou Andréia Silva (2006), muitos dos materiais produzidos são trabalhos de conclusão – monografias, dissertações e teses – ou textos diretamente ligados a esses, realizados como etapas da formação intelectual e nos quais há, efetivamente, a motivação para estudar temáticas ainda pouco desenvolvidas.

Joan Scott: Breves Considerações sobre o seu (tão utilizado) Conceito de Gênero

Todos os trabalhos acima citados são ancorados nos postulados teóricos da historiadora Joan Scott. Dito isto, o que significa Gênero para esta autora pós-estruturalista? Quais foram as suas inovações para os estudos de Gênero a ponto de ser tão citada por estas/es pesquisadoras/es?

A contribuição de Joan Scott pode ser verificada no texto “*Gender a Useful Category of Historical Analysis*”, de 1986, posteriormente traduzido, em 1990, no Brasil com o título “Gênero: uma categoria útil de Análise Histórica”. Este artigo tornou-se um clássico, pois representou um dos principais avanços teóricos para as/os pesquisadoras/os interessadas/os pelos recentes campos, que começou a se consolidar no nosso país no início dos anos 90.

Para Joan Scott (1999), Gênero é constituído por relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e constituem-se no interior de relações sociais de poder. As relações de Gênero não só instituem o “verdadeiro sexo”, como também atuam no regime de uma heterossexualidade obrigatória. A autora articula Gênero com a noção de poder. Para ela, Gênero:

[...] tem duas partes e diversas subpartes. Elas são ligadas entre si, mas deveriam ser distinguidas na análise. O núcleo essencial da definição repousa sobre a relação fundamental entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder (SCOTT, 1999, p. 30).

A definição de Gênero que Scott apresenta parte de duas proposições: a) Gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos; e b) Gênero é um modo primário de significar relações de poder. A primeira refere-se ao processo de construção das relações de Gênero. A segunda refere-se à pertinência da aplicação do termo como categoria de análise de outras relações de poder único, é um meio recorrente de proporcionar a significação de poder e conduz o historiador a buscar as formas pelas quais os significados de Gênero estruturam a organização concreta e simbólica de toda a vida social (PINSKY, 2009).

Seria uma questão institucional usar apenas a Scott? Não podemos desprezar o fato de que a produção historiográfica e/ou a escrita da História é fortemente influenciada pela localização em que



ela foi realizada, pelo “lugar institucional” que a/o historiadora/o está inserida/o mobilizando o seu interesse e tipo de pesquisa. Todo trabalho historiográfico se articula com um lugar de produção socioeconômico, político, cultural, etc. Ele está, pois, submetido a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É impossível analisar o discurso histórico independentemente da instituição em função do qual ele se organiza silenciosamente (CERTEAU, 1982).

Segundo Michel de Certeau (1982, p. 66) “a escrita da História se constrói em função de uma instituição”. O autor baseia sua argumentação no fato de que é através dos interesses de uma instituição que a História enquanto disciplina vai se organizar. Os desejos institucionais vão atuar desde a metodologia empregada, ou até mesmo na seleção das fontes, para as pesquisas a serem elaboradas. E no nosso caso, na teoria e/ou conceito escolhido. Portanto, o estudo histórico é produto de um lugar. Ele afirma que a atividade de pesquisa histórica está sempre inserida em um lugar, no qual, de acordo com os seus interesses, definirá o que pode vir a ser feito e o que não é permitido ser realizado.

De todas as dissertações lidas por nós, à única que apresenta um diálogo interdisciplinar com outras vertentes e teorias do Gênero é a dissertação da Gabriela Cavalheiro (2011), que realiza um profícuo debate entre Scott e Judith Butler, por exemplo. O seu conhecimento por outras perspectivas e conceitos de Gênero surgiram bem antes do seu mestrado, na época da graduação. Em entrevista, realizada por e-mail, Gabriela Cavalheiro afirmou que foi na época da graduação que ela teve contato com textos da Judith Butler e de outras críticas literárias inglesas e norte-americanas. Segundo ela, não foi indicação de nenhum professor ou pesquisador brasileiro, foram iniciativas bastante individuais (CAVALHEIRO, 2017).

Existe um oceano de teorias diante das/os historiadoras/es que podem possibilitar novas descobertas e novas perspectivas de análise sobre o passado. Diante de tantas possibilidades, é necessário à/ao pesquisadora/o escolher um só paradigma, ou um único sistema teórico? Há autoras/es incompatíveis uns com as/os outras/os, bem como conceitos que não podem ser misturados entre si sob hipótese alguma? Existem “autoras/es consagradas/os”, cuja contribuição é inquestionável e definitiva? E mais que isto, aceitar imposições cegamente não é contraproducente e limitador? (BARROS, 2014). Como foi apresentado anteriormente, temos inúmeros trabalhos sobre o medievo que baseiam suas pesquisas somente no arcabouço teórico da autora Joan Scott.



É possível pensar o Gênero a partir de outros postulados? Sendo mais específico, é possível pensar o medieval a partir de uma outra abordagem? Diante de tais questionamentos, queremos apontar outros possíveis conceitos/abordagens de Gênero para quem se interessa por tais estudos no campo da História Medieval. Para esta pesquisa, nosso foco se voltará para a perspectiva da autora Judith Butler e os chamados Estudos Queer.

Pensando em outras Teorias para Refletir sobre o Medieval: Judith Butler e seu Conceito de Gênero

Ao conceituar Gênero, tanto a filósofa estadunidense Judith Butler, como sua colega Joan Scott – falando a partir de uma perspectiva pós-estruturalista, altamente influenciada por Foucault – destacam que tanto Sexo quanto Gênero são, em primeiro lugar, formas de saber, isto é, conhecimentos a respeito dos corpos, das diferenças sexuais, dos indivíduos sexuados. Ambos são conceitos históricos (no sentido de possuírem uma história, serem passíveis de uma genealogia) e, desta forma, mutáveis no tempo e no espaço (BUTLER, 2008).

Butler (2008), desfaz a distinção sexo/gênero para argumentar que não há sexo que não seja desde já e, desde sempre, Gênero. Todos os corpos são “genderificados” desde o começo de sua existência social, o que significa que não há “corpo natural” que preexista a sua inscrição cultural. O Gênero não é algo que somos, é algo que fazemos, um ato, ou mais precisamente, uma sequência de atos. Ela desenvolve essa ideia logo no primeiro capítulo de seu livro *Problemas de gênero*, ao afirmar que:

O gênero é a contínua estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido e que se cristaliza ao longo do tempo para produzir a aparência de uma substância, a aparência de uma maneira natural de ser. Para ser bem-sucedida, uma genealogia política das ontologias dos gêneros deverá desconstruir a aparência substantiva do gênero em seus atos construtivos e localizar e explicar esses atos no interior dos quadros compulsórios estabelecidos pelas várias forças que policiam a sua aparência social (BUTLER, 2008, p. 33).

O Gênero é um estilo corporal, um ato, uma “estratégia que tem como finalidade a sobrevivência cultural, uma vez que quem não “faz” seu gênero corretamente é punido pela sociedade. Assim, Butler afirma que o Gênero é um processo que não tem origem nem fim, de modo que é algo que “fazemos”, e não algo que “somos”. Ela afirma, antes de mais nada, que todo Gênero é, por definição, não natural.



A autora diz isso para então começar a desfazer a conexão entre sexo e Gênero que muitos acreditam ser inevitável. Isto é, espera-se que alguém biologicamente fêmea, exiba traços “femininos” e num mundo heteronormativo (no qual a heterossexualidade é considerada a norma) tenha desejo por homens. Desta forma, ao falar que o Gênero é “não natural” ela quer evidenciar que não há uma relação necessária entre o corpo de alguém e seu Gênero.

Butler torna-se extremamente enfática e repetitiva (até mesmo cansativa) em afirmar que o sexo e Gênero são resultados do discurso e da lei. Ela utiliza-se da crítica da hipótese repressiva formulada por Foucault, que refuta o pressuposto generalizado de que a sexualidade no século XIX era reprimida pela lei. Argumenta que, em vez disso, a sexualidade era produzida pela lei e que, longe de um silêncio em torno do sexo, o que havia, no século XIX, era “a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais” (FOUCAULT, 1988, p. 22). Assim, falar sobre o sexo é um modo de, simultaneamente, produzi-lo e controlá-lo. Isso leva Butler a argumentar que, ao mesmo tempo que proíbe as uniões homossexuais/incestuosas, a lei as inventa e as provoca. A própria lei produz e proíbe.

Ao colocar novas questões em relação ao passado, a nos levar a repensar a História, a observá-la com os outros olhos, e a demandar novas investigações, os estudos pós-modernos, como o queer, não abriria novas possibilidades de investigação e descobertas? Não estamos querendo impor um novo dogma ou modelo teórico-metodológico para a pesquisa em História Medieval, não se trata de mostrar superioridade desta ou aquela teoria-metodologia. A ideia é apresentar/refletir sobre os possíveis novos modos de ser trabalhar e estudar o passado. Abrir o olhar para novos horizontes, uma vez que a História é uma ciência em construção.

Desta forma, queremos apontar as potencialidades e possibilidades que a Teoria Queer pode trazer para o medievalismo. Parafraseando a Guacira Lopes Louro (2015), a irreverência e a disposição da Teoria Queer nos incitam a jogar com suas ideias, sugestões, enunciados e testá-los no campo da História. Queremos apostar em suas articulações, por em movimento o subversivo, arriscar o impensável, fazer balançar estabilidades e certezas. Não temos qualquer garantia de conseguir sucesso nesses movimentos, mas tentamos ensaiá-los.



O que é a Teoria Queer?

Antes de prosseguirmos nossas reflexões, se faz necessário fazer uma pausa para explicar o que vem a ser a corrente de estudos conhecida como Teoria Queer. Não existe uma definição absoluta, bem definida e imutável sobre esta vertente de estudos. O Queer é plural. Ele transita e é heterogêneo. A ideia é possibilitar que pessoas (estudantes ou não), que não conhecem e não tem uma familiaridade com esta teoria, possam ter uma introdução e/ou alguns conhecimentos prévios sobre este campo de saber.

A Teoria Queer questiona, provoca, gera desconforto, incômodo e, sobretudo, perturbação. Ela modifica o nosso olhar para pensar os corpos, as sexualidades e o Gênero. Ela desestabiliza porque permite pensar “para além dos limites do pensável” (LOURO, 2015). O impensável – leia-se uma sociedade não fundada na proibição das relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo - não está fora da cultura, antes dentro dela, apenas de forma dominada. Emerge assim um pensamento queer, não-normalizador, uma teoria social não-heterossexista e que, portanto, reconhece a sexualidade como um dos eixos centrais das relações de poder em nossa sociedade (MISKOLCI, 2014, p. 17).

As origens da Teoria Queer remontam ao fim da chamada Revolução Sexual, dos movimentos liberacionistas e gays e do curto período de despatologização da homossexualidade, retirada da lista de enfermidades da Sociedade Psiquiátrica Americana, em 1973. Foi em meio ao refluxo conservador detonado pela epidemia da AIDS (1970-1980) que pesquisadores/as de diversos países desenvolveram análises inovadoras sobre a hegemonia política heterossexual.

É possível afirmar que “Teoria Queer” é um rótulo que busca abarcar um conjunto amplo e relativamente disperso de reflexões sobre a heterossexualidade como um regime político-social que regula nossas vidas. Tratam-se de regulações sexuais e de Gênero socialmente impostas que criam e mantém desigualdades de toda ordem (MISKOLCI, 2014).

O termo queer pode ser interpretado por estranho, excêntrico, raro e extraordinário. A expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais. Este termo é assumido por uma vertente de movimentos homossexuais para caracterizar sua perspectiva de oposição e contestação. Para eles, queer significa ir contra a normalização, tendo como principal alvo a heteronormatividade (LOURO, 2001).



A Teoria Queer só ganha forma em 1991, com o artigo “*Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities*” de Theresa De Lauretis publicado na revista *Differences*. Neste texto, a autora utiliza pela primeira vez o termo “Teoria Queer” para designar um estudo que teria como objetivo descentralizar a heterossexualidade de seu lugar padrão e falar sobre aquelas/es que foram esquecidos, patologizados e medicalizados durante a História das sexualidades (BENETTI, 2013).

A Teoria Queer é parte de um conjunto que podemos chamar de teorias subalternas, que fazem uma crítica dos discursos hegemônicos na cultura ocidental. Os/as teóricos/as queer focam na análise dos discursos produtores de saberes sexuais por meio de um método desconstrutivista. Enfim, busca romper as lógicas binárias que resultam no estabelecimento de hierarquias e subalternizações. Interrogando como as fronteiras da diferença são constituídas, mantidas ou dissipadas (MISKOLCI, 2014).

Um olhar Queer sobre o Medieval: Reflexões e Diálogos Possíveis?

De acordo com alguns comentaristas norte-americanos, estamos embarcando na segunda onda dos estudos queer e parece muito oportuno interrogar e/ou refletir sobre o possível diálogo entre a Idade Média e essa vertente de estudos aqui no Brasil. O que o queer pode dizer ou está dizendo para nós historiadores? E, para nós, enquanto medievalistas? O que este movimento subversivo e perturbador pode fazer e/ou faz no campo da História Medieval? Como bem ressaltou a historiadora Guacira Lopes Louro (2015), o queer não traz propostas, prescrições, em vez disso, fala-se em desconstruir. Não nos dá soluções, pelo contrário, nos provoca a realizar perguntas, a questionar o que parecia inquestionável.

É possível lançar um olhar Queer na documentação Medieval? Se sim, como? Se não, por quê? Em um artigo sobre as metodologias queer nos estudos medievais, o filósofo Michael O’Rourke da *University College Dublin*, afirma que os dois nem sempre foram felizes companheiros de cama. Tratam-se de duas disciplinas opostas, uma marcada pelo aparente tradicionalismo e a outra caracterizada por discursos antinormativizantes. A união de estudos queer e Medieval tem sido tanto produtivo como hostil. Os medievalistas (pelo menos aqueles que estão no campo da História da sexualidade) passaram a abraçar o “estranho” como seu “amigo-inimigo”. Alguns deles acreditam que a Teoria Queer com a sua viragem pós-moderna não é a ferramenta ideal para fazer a História do desejo, do Gênero ou da sexualidade nos períodos anteriores a 1870 (O’ROURKE, 2011).



Parece-nos que a raiz do problema, é a falta de consenso crítico em torno do termo queer. Nem todo mundo que trabalha sob o signo de queer quer significar a mesma coisa, e o termo tem sido usado de muitas maneiras diferentes: teórica, política e social. Quanto ao não uso da Butler na medievalística, penso que se explica em muito por conta da ênfase na noção de Gênero como um resultado mais da "repetição" da performance do que da identificação de "diferenças sexuais", como coloca a Scott. Entretanto, como pensar isso para o medievo? Como pensar as "diferenças" fisiológicas no campo puramente discursivo? O "feminino" não se construiria, ainda que discursivamente (se aceitarmos esta proposição) a partir de uma condição fisiológica/biológica que é maternidade/procriação em potencial?

Michael O'Rourke (2011), afirma que é possível fazer intervenções queer sobre o passado e também escrever "estudos medievais estranhos" ou "esquisitos". Ele afirma que o trabalho queer não precisa ser subsumido sob as rubricas de Gênero e sexualidade, e pode ser traçado com outras linhas de investigação, tais como estudos de deficiência, estudos pós-coloniais, estudos de classe, etc.

Para ele, milhares de textos medievais estão esperando por nossas estranhas interpretações. Precisamos urgentemente de uma História de amor, amizade e intimidade entre homens e entre mulheres na Idade Média. Ao adotar processos não progressivos e não finalizantes do tornar-se, podemos criar histórias estranhas e heterocríticas que levarão a linhas de voo que desafiam as fronteiras do que foi, do que é e do que (provavelmente) será.

Também refletindo sobre o "medievalismo queer", a historiadora Sarah Salih (2003), afirma que o estudo da Idade Média ainda tem que negociar com a percepção, mantida por muito poucos/as medievalistas, acabar com a ideia de que o período é inocente, um tempo antes da individualidade, subjetividade, sexualidade, em que a teoria de qualquer tipo é uma rude imposição. Na medida em que a Teoria Queer é uma teoria da cultura e da História, exige ser testada em todos os períodos históricos para que as formações de sexualidade possam ser examinadas em toda a sua especificidade histórica. Em suma, o "medievalismo queer" oferece uma nova percepção do período aos medievalistas e uma maior densidade histórica aos teóricos/as e historiadores/as queer.

Considerações Finais

Repetindo o que sempre se tem dito: ainda há muito que ser percorrido nos estudos realizados no campo da História Medieval no Brasil. Sobre a inserção do Gênero como categoria de análise



histórica nos estudos sobre o medievo, o uso ainda recente, restrito e, em alguns casos, carente de rigor teórico-metodológico do Gênero nos trabalhos de Idade Média é um dos problemas a serem combatidos em nosso país (SILVA, 2006).

A partir das análises das dissertações levantadas por nós, verificou-se que todas elas estão concentradas na região sudeste do país, especificamente, no Rio de Janeiro. No nordeste brasileiro, por exemplo, são escassos e até mesmo ausentes dissertações, no campo do medievalismo, que utilizam a categoria Gênero como análise histórica. Que este artigo sirva como um convite para que medievalistas de outras partes do Brasil possam desenvolver pesquisas ancoradas neste arcabouço teórico.

Como bem salientou Fernando José Benetti (2014), a emergência de um saber ou campo de conhecimento não se restringe somente às publicações das/os autoras/os, como este trabalho se propôs a fazer, ela está entrelaçada em jogos de poder, em disputas, em ditos e não ditos, que devem ser percebidos pela/o pesquisadora/o que se propõe a escrever e analisar a abertura de uma nova porta no conhecimento e na pesquisa, a nível nacional. Historiografar um saber científico não é tarefa fácil e o que se fez aqui foi dar o primeiro passo de vários que podem ser dados para compreender como está se desenvolvendo, no campo do medievalismo brasileiro, os estudos de Gênero. O objetivo deste trabalho é abrir uma nova trincheira, que poderá ser desenvolvida e aprofundada por pesquisadoras/os no futuro. Ele está aberto e passível à desconstrução.

O mais importante é termos sempre em mente que História é um processo de rupturas, permanências, construções e desconstruções, logo, são múltiplos os seus olhares, o que significa que, jamais, teremos uma perspectiva única, melhor ou pior que outras. E como afirma o historiador francês Marc Bloch, a História é busca, portanto, escolha. Ela deve ser ampla, profunda, longa, aberta e comparativa (BLOCH, 2001).

Referências

ALVARO, Bruno Gonçalves. **A construção das masculinidades em Castela no século XIII**: um estudo comparativo do poema de Mio Cid e da vida de Santo Domingo de Silos. 2008. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

AURELL, Jaume. O Novo Medievalismo e a interpretação dos textos históricos. **Roda da Fortuna**, v. 04, n. 2. p. 184-208, 2015.



- BENETTI, Fernando José. **A bicha louca está fervendo**: uma reflexão sobre a emergência da Teoria Queer no Brasil (1980-2013). Florianópolis: UDESC, 2013. Monografia de Conclusão do Curso de História. Disponível online em: www.pergamum.udesc.br/dadosbu/000019/000019b1.pdf.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BARROS, José D'Assunção. **Teoria da história**: princípios e conceitos fundamentais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Ed. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- CAVALHEIRO, Gabriela da Costa. **Sore ich me ofdredeheowolde Horn misrede**?: um estudo comparativo da sexualidade feminina no Romance of Horn (cerca de 1170) e em King Horn (1225). 2011. Dissertação (mestrado em História Comparada). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- CAVALHEIRO, Gabriela da Costa. Questões respondidas a Cassiano Celestino de Jesus em entrevista realizada por e-mail, dia 21/04/2017.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- FORTES, Carolina Coelho. **Os atributos masculinos das santas na Legenda Áurea**: os casos de Maria e Madalena. 2003. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.
- FORTES, Carolina Coelho. É Possível Uma História Medieval de Gênero? Considerações a Respeito da Aplicação do Conceito Gênero em História Medieval. SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 07, 2006, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: UFSC, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- JENKINS, Keith. **A história repensada**. Tradução de Mario Vilela. Revisão Técnica de Margareth Rago. São Paulo: Contexto, 2001. p. 102-104.
- LIMA, Marcelo Pereira. Gênero, Poder e Cultura Jurídica: um ensaio historiográfico. Rio Grande, **Biblos**, Rio Grande, n. 21, p. 133-153, 2007.
- LIMA, Marcelo Pereira. Fazendo Gênero na Medievalística: entrevista com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. **Veredas da História**, v. 9, n. 2, p. 136-146, dez, 2016.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria Queer: Uma Política Pós-Identitária para a Educação. **Revista Estudos Feministas**. V. 9, n. 2, 2001.
- LOURO, Guacira Lopes. Uma sequência de atos. **Cult**. São Paulo, ed. 185, 2014.
- LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- LOURO, Guacira Lopes. Foucault e os estudos queer. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, R. **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 135-142.



- LOURO, Guacira Lopes. **Educação e Saúde: aprendizados**. São Paulo: SESC, 2015. (Palestra).
- MISKOLCI, Richard. Estranhando as Ciências Sociais: nota introdutórias sobre Teoria Queer. **Revista Florestan Fernandes**. Dossiê Teoria Queer. v. 1 n. 2, p. 08-25, 2014.
- MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**. Porto Alegre, URGs, n. 2, 2009, p. 150-182.
- MISKOLCI, Richard. Um saber insurgente ao sul do Equador. **Revista Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 01-25, maio/out, 2014.
- PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? **Revista Periódicus**, v.1, n.1, mai-out 2014, p. 68-91. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150/7254>. Acessado em 20 de jul. 2014.
- PELÚCIO, Larissa. Breve história afetiva de uma teoria deslocada. **Revista Florestan Fernandes**. Dossiê Queer. v. 2, p. 26-45, 2014.
- O'ROURKE, Michael. Becoming (Queer) Medieval: Queer Methodologies in Medieval Studies: Where are We Now? **Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality**, v. 36, n. 01, p. 09-14, setembro 2003. Traduções nossas. Disponível em: <http://ir.uiowa.edu/mff/vol36/iss1/6>
- PINSKY, Carla Bassanezi. Estudos de Gênero e História Social. **Revista Estudos Feministas**, Santa Catarina, vol.17, no.1, p.159-189, abr. 2009.
- SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria Queer**. Trad. Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- SALIH, Sarah. A Response: Queer Medievalism: Why and Whither? **Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality**, v. 36, n. 01, p. 31, setembro 2003. Disponível em: <http://ir.uiowa.edu/mff/vol36/iss1/10>
- SCOTT, Joan Wallach. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. In: SCOTT, Joan Wallach. **Gender and Politics of History**. New York: Columbia University Press, 1999. p. 28-50.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos: Revista de História**, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v. 11, n. 14, p. 88-107, 2004.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de história medieval no Brasil. **JORNADAS DE HISTORIA DE LAS MUJERES**, 8, 2006, Córdoba. **Anais...** Córdoba: Universidade Nacional de Córdoba, 2006.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões sobre o gênero e o monacato hispânico medieval. **Opsis**, Goiânia, v. 10, n. 2, p. 141-164 - jul-dez 2010.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Península Ibérica medieval no Programa de Estudos Medievais de UFRJ. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n.2, p.81, maio 2012.



SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Os estudos medievais no Brasil e o diálogo interdisciplinar. **Medievalis**, Rio de Janeiro, v. 02, n. 01, 2013.

SILVA, Daniele Gallindo Gonçalves. **Wîp unde man ze rehte prüeven**. A construção do feminino e do masculino em Parzival de Wolfram von Eschenbach: Gahmuret e suas “esposas”. 2005. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: EdUSP, 2001.



Reconsiderações Historiográficas sobre a Teoria do Sigilo de Jaime Cortesão

Daniel Vecchio Alves⁶

Resumo: O presente estudo realiza uma breve análise acerca dos métodos históricos utilizados por Jaime Zuzarte Cortesão (1884-1960), procurando analisar sua interpretação referente aos processos intelectuais e políticos desdobrados no decorrer dos descobrimentos ultramarinos e da subsequente colonização lusitana. Para tal análise reconheceremos em sua base os quadros da história moderna europeia da primeira metade do século XX, em que a história era pensada com relação aos seus condicionantes naturais e às motivações de ordem econômica. Por fim, proporemos algumas readequações à importante teoria do sigilo de Jaime Cortesão, que tem sido apenas criticada negativamente por ser interpretada apenas na perspectiva de seu próprio contexto historiográfico. Para evidenciarmos suas potencialidades analíticas e explicativas, descentraremos suas linhas braudelianas e a tomaremos aqui nos parâmetros da historiografia cultural, em que as representações, os campos semânticos e os imaginários é que fundamentam a leitura das fontes.

Palavras-Chave: História Ultramarina. Historiografia Portuguesa. Interpretação. Semântica.

Historiographical Reconsiderations on the Theory of Sigil by Jaime Cortesão

Abstract: The present study makes a brief analysis about the historical methods of Jaime Zuzarte Cortesão (1884-1960), trying to analyze its interpretation regarding the intellectual and political processes deployed during the course of the overseas discoveries and the subsequent Portuguese colonization. For this analysis we will take as a basis the frameworks of the modern European history of the early twentieth century, where history was thought about its natural conditioning factors and economic motives. Finally, we will propose some adjustments to Cortesão's important theory of secrecy, which has only been criticized negatively. In order to demonstrate its analytical and explanatory potentialities, we will decentralize its Braudelian perspectives and take it here along the lines of the cultural historiography, in which representations, semantic and imaginary fields are the basis for the interpretation of records.

Key-Words: Overseas History. Portuguese Historiography. Interpretation. Semantic.

Jaime Cortesão entre Exílios e Sigilos Historiográficos

O presente estudo realiza uma breve análise acerca dos métodos históricos utilizados por Jaime Zuzarte Cortesão (1884-1960), procurando balancear sua investigação referente aos processos intelectuais e políticos desdobrados no decorrer dos descobrimentos ultramarinos e da subsequente colonização lusitana intercontinental.

Para tal análise reconheceremos em sua base os quadros da história moderna europeia da primeira metade do século XX, em que a história era, predominantemente, pensada com relação aos seus condicionantes naturais e às motivações de ordem econômica. Por fim, proporemos algumas readequações à importante teoria do sigilo de Jaime Cortesão, que tem sido apenas criticada negativamente. Na tentativa de evidenciarmos suas potencialidades analíticas e explicativas, descentraremos suas perspectivas braudelianas e a tomaremos aqui nos moldes da historiografia

⁶ Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestre em Letras pela Universidade Federal de Viçosa (UFV).



cultural, em que as representações, os campos semânticos e os imaginários fundamentam a interpretação dos registros.

Por apresentar devidamente o estudioso cuja obra estaremos prestes a investigar, comecemos por esclarecer que Jaime Cortesão nasceu nas cercanias de Coimbra no ano de 1884 e teve uma trajetória intelectual bastante significativa dentro e fora de Portugal. Cortesão era médico, poeta, dramaturgo, desenhista, republicano, combatente da Primeira Guerra⁷, historiador e cartólogo, ou seja, muitas foram as suas áreas de atuação, todas “intimamente ligadas a um movimento amplo de orientação à República em seus primeiros passos” (RIBEIRO, 2015, p. 13).

Quando em agosto de 1914 eclodiu a Primeira Grande Guerra, já formado em medicina, Cortesão iniciou, por meio das revistas *A Águia* e *Vida Portuguesa*, uma campanha a favor da entrada de Portugal na guerra. Sua defesa saiu do papel quando se alistou como voluntário na guerra, iniciando o seu estágio num hospital de Lisboa. Em 1917, partiu para a França, onde ficou num posto de retaguarda. Todavia, pediu para ser enviado para a frente de combate, e foi colocado no batalhão da infantaria 23, ficando a cargo do posto de socorros (GRAÇA, 2012). A 21 de março de 1918, sua infantaria é atacada pelos gases e, “pela sua conduta heróica, é louvado pelo comandante do regimento, André Brun, e ganha a Cruz de Guerra” (GRAÇA, 2012, p. 36).

Porém, pouco tempo depois do seu regresso da guerra, Jaime Cortesão é preso devido a sua oposição contra os sidonistas no poder. Após o assassinato de Sidónio Pais, acaba por ser libertado. Tal desfecho negativo parece ter ficado para trás quando a 5 de abril de 1919 é nomeado como diretor da Biblioteca Nacional de Lisboa, uma nomeação proposta por Raul Proença. No entanto, sua permanência em Lisboa, na direção da Biblioteca Nacional, constituiu ocasião para liderar um novo e fecundo projeto cultural, a *Seara Nova*, mais uma vez acompanhado por Raul Proença. A eles se juntaram também Aquilino Ribeiro, António Sérgio, Augusto Casimiro, Faria de Vasconcelos, Ferreira de Macedo, José de Azeredo Perdigão, Câmara Reys, José Leite Vasconcelos, entre outros⁸.

Não à toa coube a esse grupo intelectual explorar as políticas dos descobrimentos, enxergando nas atitudes dos monarcas e navegantes do Renascimento o que faltava naquele momento

⁷ Lutador voluntário, serviu como capitão-médico na Primeira Guerra Mundial, sendo ferido pelo ataque de armas químicas no terrível fronte de Ypres, onde o Corpo Expedicionário Português foi praticamente aniquilado.

⁸ Em seu primeiro ciclo de publicações, até 1926, a revista *Seara Nova* foi pautada pela “definição doutrinária, crítica sistemática aos ‘males da República’, intervenção política pontual e denúncia do perigo fascista. Censurada durante alguns meses entre 1926 e 1927, a *Seara* viveu um segundo ciclo até o ano de 1939, marcado pela oposição à ditadura vigente, quando muitos dos *seareiros* estavam exilados, entre eles Jaime Cortesão, por ter participado do levante de 1927.



à nação lusa. Tal direcionamento visava, sobretudo, comprovar a importância e o pioneirismo dos portugueses na empresa colonizadora frente à concorrência europeia, dando, assim, destaque a questão geográfica e territorial na história os descobrimentos. Todavia, a produção dos searistas pareciam dar uma alternativa crítica ao que se publicava na época, sofrendo muitas censuras por parte da ditadura militar, o que fez com que “em 3 de fevereiro de 1927, Jaime Cortesão estivesse à frente da Junta Revolucionária do Porto” (GRAÇA, 2012, p. 37).

Perante o esmagamento da revolta, Cortesão pediu a demissão do cargo de diretor da Biblioteca Nacional, iniciando um extenso período de exílio. Após toda essa empreitada política e intelectual, a Jaime Cortesão só restava o caminho do exílio. Um longo exílio que se estendeu por grande parte do período do Estado Novo português, e que o levou, primeiramente, às terras de Espanha e França, onde vivera exilado até 1940. No exílio espanhol, trabalhou sobretudo no Arquivo de Índias e preparou aulas que lecionava em Sevilha.

Ficara a seu cargo um estudo de caráter original acerca da atuação dos portugueses para o volume sobre os descobrimentos geográficos: *Los Portugueses*, que foi publicado originalmente em português nas Obras Completas de Jaime Cortesão lançadas por Joel Serrão e Vitorino de Magalhães Godinho na década de 1960, com o título *Os Descobrimientos Pré-Colombinos dos Portugueses* (1966). Ainda na Espanha, se enfileirou na Guerra Civil contra os partidários de Franco, atravessando a fronteira francesa somente nos derradeiros dias da luta, com seus manuscritos debaixo do braço, quando fugiu para França, perseguido pelas tropas nazistas.

Durante a etapa francesa de seu exílio, Cortesão esteve próximo das inovações no campo da historiografia, área da qual se tornava íntimo ao mesmo tempo em que dava prosseguimento às suas atividades políticas de oposição ao governo português. A pesquisa histórica nos arquivos franceses, belgas e espanhóis e a publicação de textos na imprensa (via Seara Nova) ou em reuniões acadêmicas era a principal, quando não a única possibilidade de continuar sua luta e manter o contato com a sua pátria. [...]. Em meio a esses eventos, Cortesão fala do “Portugal dos Descobrimientos”, tema que sua condição de exilado o permite explorar: “Tenho aproveitado o meu exílio em trabalhar na minha obra sobre os Descobrimientos dos portugueses. As minhas investigações no estrangeiro dilataram muito o meu horizonte sobre este capítulo da História, que creio poder reescrever em bases novas” (RIBEIRO, 2015, p. 39-40).

Trata-se de um destino triste para quem desde cedo se voltou às questões nacionais, mas,



talvez um destino necessário para quem se propôs a estudar o Portugal das descobertas, com o rigor que exigia a confrontamento das variadas fontes documentais espalhadas mundo a fora, e segundo métodos interpretativos que as novas escolas europeias iam inaugurando, particularmente a dos *Annales*, que surgira a partir de 1929, pela mão de Lucien Febvre, Marc Bloch e, posteriormente, por Fernand Braudel.

Sua Teoria Geral dos Descobrimentos Portugueses, por exemplo, juntamente com *A Geografia e Economia da Restauração*, ambas publicadas nos cadernos da Seara Nova em 1940, trazem essa ideia de um método histórico próprio para a investigação dos descobrimentos ultramarinos, uma questão que fora amadurecendo ao longo das comunicações e trabalhos que desenvolvera ao longo das décadas de 1920 a 1950. Essa Teoria Geral, por sua vez, baseia-se numa investigação histórica assentada em duas premissas básicas: a abordagem econômica e o condicionamento do meio geográfico. Ao lado disso, “segue outra preocupação metodológica de cunho mais heurístico, em que se sugere uma nova abordagem dos descobrimentos a partir de uma análise que se supõe mais crítica das fontes já existentes” (PERUZZO, 2017, p. 11).

Quanto a ênfase dos aspectos geográficos e econômicos na compreensão da história dos descobrimentos, digamos que Cortesão começou a desenvolver aquilo que mais tarde Fernand Braudel batizou de “Geo-história” (1983). Boa parte da sua inspiração certamente passou a vir também de geógrafos importantes como Paul Vidal de La Blache, que em 1903 publicara o primeiro tomo da sua extensa *História da França*, em que se questiona como foi possível um fragmento de superfície, que não constitui uma unidade geográfica com limites naturais, ter se tornado uma pátria e um Estado, rompendo, portanto, com pressupostos de um determinismo físico bastante hegemônico até então⁹.

O que se propunha era uma visão estrutural, devendo-se então considerar o objeto em sua “problemática fundamental, a dialética espaço-tempo” na visão global de uma “geo-história”, que considerasse não somente a vastidão espacial do objeto, mas sua temporalidade específica. Como o próprio Braudel se refere, “delimitar é definir” e um objeto como o Mediterrâneo transborda seu

⁹ “La Blache e outros precursores da Geografia Humana anteciparam os historiadores, colocando problemas mais pertinentes a partir do ponto de vista da ciência social, como o da relação entre as sociedades e o meio físico e biológico em que se situam. A geografia teria então aberto um grande campo para os estudos de economias e sociedades, recortando o seu objeto de estudo pela definição de um espaço” (PERUZZO, 2017, p. 14).



espaço e tempo, enquadrando-se em um tempo geográfico, uma história quase imóvel, a chamada “longa duração” (BRAUDEL, 1976)¹⁰.

Assim, com La Blanche e Braudel, Cortesão aprendeu que captar o meio em sua permanência, não significa tratar a geografia como mera descrição do ambiente físico, ou seja, um meio estático, imutável e inerte, como tantas vezes era retratado nos capítulos iniciais dos livros de história, mas antes, reconhecê-lo enquanto realidade estrutural e estruturante do processo histórico. Dessa forma, Braudel escreve logo no início da primeira parte de *O Mediterrâneo*, parte que se intitula “O Meio”, a seguinte observação: “Daí que as circunstâncias tenham concorrido para fazer surgir, através do espaço e do tempo, uma história ao retardador, [...]. Neste jogo, a geografia deixa de ser um valor em si mesma para se tornar um meio, ajudando a reencontrar as mais lentas das realidades estruturais, e a organizar uma perspectivação segundo uma linha do mais longo prazo” (BRAUDEL, 1983, p. 33).

A propósito, trata-se da mesma orientação intelectual das lições programadas para o Itamaraty, um curso de história da cartografia, campo que sempre foi uma auxiliar da política e ligada, pois, a geografia política de linha francesa, o que Cortesão faz questão de explicitar e citar com frequência. Essa perspectiva fica muito latente num de seus últimos trabalhos publicados, *Os Descobrimentos Portugueses (1958-60)*, em que critica as investigações históricas sobre os descobrimentos que não levam em conta dialeticamente os fatores humanos e naturais.

Tal fator geográfico-histórico, que pode ser considerado uma constante de toda sua obra, “é o ponto de suporte para ajudar a perceber o problema da unidade de um determinado corpo social e o desfecho de alguns processos, mas não os garante. Se a pressão do condicionamento geográfico cerceia as margens de um percurso histórico, ela só pode tornar-se funcional quando depara-se com a ação dos sujeitos humanos” (PERUZZO, 2017, p. 18).

Assim, não se privilegia impunemente, nos trabalhos de Cortesão, a série dos fatos chamados econômicos. Na verdade, ele tenta evitar um ‘economismo’ insinuante, tendendo à geo-história nos termos de Braudel, comungando com ele da mesma sintonia analítica, ou seja, a busca por uma

¹⁰ Semelhanças entre Cortesão e Braudel também são percebidas na abordagem econômica a história. Não obstante afirmar que os fatores econômicos estão fundamentalmente na base de todas as formas que tomou a política do segredo em relação com os descobrimentos, ele reforça, essa dimensão, sem ceder ao determinismo econômico. Mesmo que o passado não se explique apenas pelos fatores econômicos, pois damos lugar de importância e relevo às causas espirituais, ambos reconhecem que aqueles são o primeiro móbil e fundamento das ações humanas.



história em que os homens vivenciam o atrito do espaço e a resistência do meio geográfico. Tal vivência obriga os homens a perceber o quanto são limitados e condicionados por estruturas objetivas e subjetivas derivados das “circunstâncias econômicas, sociais e das forças políticas, tratando-se, portanto, de uma história estrutural que vislumbra as diversas dimensões humanas de seu objeto [...], ou seja, uma história onde a dialética entre os sujeitos e o meio tende a pautar os ritmos dos processos históricos” (PERUZZO, 2017, p. 19).

Contudo, em junho de 1940, a ocupação total do território francês pelas tropas alemãs o compele a interromper essa fase de estudo para regressar a Portugal. Detido logo na chegada à fronteira de seu país natal, Cortesão é mantido “como preso político, sendo posteriormente banido para o Brasil, a enfrentar mais uma vez o exílio, desta vez por longos anos” (PEIXOTO, 2015, p. 47)¹¹. Esse novo exílio que durou, cerca de dezessete anos, visto que Cortesão só regressa definitivamente a Portugal no ano de 1957, acabou por ser o lugar onde escreveu as páginas mais definitivas e universais da sua obra histórica.

Nos respectivos exílios por quais passava, além de acessar a história nos arquivos e nos mapas conservados, percebia que museus e exposições também poderiam ser um caminho muito proveitoso para animar a consciência de sua nação. Desse modo, mesmo longe da pátria, “seu projeto era fazer renascer Portugal” (RIBEIRO, 2015, p. 206). Desde o momento do seu desembarque no Rio de Janeiro, Cortesão marcou presença nos meios acadêmicos e na imprensa carioca e paulista, publicando estudos nos prelos do Ministério das Relações Exteriores do Brasil. Exemplo disso, é que no dia 12 de fevereiro de 1944, “a Secretaria de Estado das Relações Exteriores do Brasil enviou a Jaime Cortesão uma proposta de contrato para a investigação da documentação do Itamaraty e como Assessor da Mapoteca respectiva” (OLIVEIRA, 2010, p. 3). Na explicação de seu novo plano de trabalho, Cortesão procura situar os descobrimentos precedentes dos portugueses no plano de uma teoria geral a ser aplicada à história dos descobrimentos geográficos.

Porém, veremos na próxima parte, que toda essa mudança de perspectiva historiográfica não evitou que Jaime Cortesão continuasse a usar o discurso histórico não somente para promover um conhecimento mais científico sobre o passado, mas, sobretudo, para estabelecer uma narrativa de

¹¹ “Durante a prisão na PIDE, a polícia do regime salazarista, Jaime Cortesão ficou detido durante quatro meses, primeiro no Forte de Peniche e depois no Aljube de Lisboa” (GRAÇA, 2012, p. 39).



defesa e superiorização dos portugueses frente a outras nações europeias na história do ultramar. Como ocorrera a Jaime Cortesão e a outros intelectuais da Seara Nova, a história dos descobrimentos atraiu historiadores ligados à oposição política ao Estado Novo, que tiveram de se exilar, mas que revelam nas suas investigações fascínios próximos aos de uma historiografia conservadora e nacionalista, não obstante os diversos avanços metodológicos detectados nos estudos históricos.

Apresentação das Teses acerca do Sigilo Cronístico no Século XV

Durante seu prolongado exílio no Brasil, Jaime Cortesão trabalhou intensamente em instituições do governo brasileiro, se dedicando primeiramente à Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e, posteriormente, ao Ministério das Relações Exteriores e ao Instituto Rio Branco. Nesses espaços, o historiador se dedicou à cartografia e à diplomacia, assim como à investigação de documentações inéditas como os Manuscritos da Coleção De Angelis, documentação essa que se refere a indígenas, bandeirantes e jesuítas espanhóis em zonas disputadas pelas duas coroas ibéricas na grande região da bacia do Prata¹². Desta forma, o historiador se especializava em “áreas que eram estratégicas para política nacional e que iam ao encontro de diversas das intenções do Estado Novo brasileiro, tanto na integração territorial do país quanto na proteção das fronteiras dos interesses estrangeiros” (RIBEIRO, 2015, p. 14-15).

Jaime Cortesão receberia o encargo da realização de uma obra sobre História do Brasil nos velhos mapas, encomendada pelo Instituto Rio Branco, pouco depois de terminar os cursos de história da cartografia que ofereceu aos diplomatas do Itamaraty. Além disso, em 1952, Jaime Cortesão foi nomeado para dirigir a organização da “Exposição Histórica de São Paulo dentro do quadro histórico do Brasil”, no âmbito das comemorações do IV Centenário da fundação da cidade de São Paulo (1954-1955). O convite para organizar tal exposição comemorativa pode ser visto como o centro de uma segunda etapa de sua produção brasileira, na qual a história das bandeiras e dos bandeirantes ganham relevo com a sua obra *Introdução à história das Bandeiras* (1975).

Além de legitimar o próspero presente paulistano ao criar e idealizar o mito bandeirante, que vinha sendo alimentado desde as primeiras décadas do século XX pelos historiadores e instituições locais, essa obra evidencia o louvor de Cortesão à ação colonial, geradora de uma “aliança luso-tupi”

¹² Os cursos oferecidos por Cortesão nessas instituições deram origem a algumas de suas obras, como a encomendada para assinalar os dois séculos da assinatura do Tratado de Madri, Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1950), publicada sob o selo do Ministério das Relações Exteriores do Brasil.



em forma de compadrio, desprezando uma historiografia que evidenciava a tirania dos portugueses em relação aos índios e índias.

São essas as ideias que Jaime Cortesão imprimiu na sua Introdução à história das Bandeiras, e, de forma mais explícita, nos textos que compõem o livro *O Humanismo Universalista dos Portugueses* (1965). Em todos esses textos vivificam-se as cores da tolerância étnica, da amabilidade e da acentuação da virilidade por parte dos portugueses. As teses luso-tropicalistas, que animaram a produção intelectual de Cortesão colaboravam ao regime salazarista para converter cinco séculos de colonização em “cinco séculos de relações entre povos e culturas diferentes”, resultando numa sociedade colonial “plurirracial”.

Assim, estaria em curso a formação de um “terceiro homem” ou de uma “terceira cultura”, a luso-tropical. Entretanto, o luso-tropicalismo estava “mais interessado em compreender a atuação dos portugueses nos trópicos do que em entender o modo de vida dos africanos em face da experiência colonial portuguesa” (SCHNEIDER, 2013, p. 256). Esse caráter etnocêntrico do luso-tropicalismo, portanto, corrobora uma das mais conhecidas teses de Cortesão, a do humanismo universalista e franciscano que lançou as bases da aventura portuguesa da expansão: “Duas grandes correntes interiores percorrem e vivificam a literatura portuguesa, desde as suas origens até hoje: o espírito de aventura e o fervor lírico no amor, alargado à Natureza. Quando tentamos perscrutar-lhes as origens, perdemo-nos nas profundidades do passado (CORTESÃO, 1965, p. 13).

Os textos de *O Humanismo Universalista dos Portugueses* seguem, assim, no sentido de elencar os indícios de uma especificidade dos portugueses ao longo de sua história a partir da expansão e do contato com outros povos, de modo que Portugal teria criado cidadãos mundiais, nos quais supostamente daria sequência uma consciência global e unitária da humanidade. Na verdade, as ditaduras portuguesas sempre se empenharam na “criação de uma mística imperial e integracionista capaz de mobilizar os portugueses no sentido de orgulho e da defesa das colônias”, o que foi desenvolvido em diversas frentes, tais como os programas escolares, os meios de comunicação e as grandes exposições. De acordo com essa política, Gilberto Freyre formulou essa ideia de uma “civilização luso-tropical”, definida como o resultado da interpenetração dinâmica entre a matriz cultural portuguesa e as condições ecológicas, culturais, materiais e étnicas da vida nos trópicos¹³.

¹³ “Se antes de Gilberto Freyre, a mestiçagem era vista no Brasil como um problema a ser resolvido por meio do embranquecimento, após a publicação de *Casa Grande & Senzala* (1933) ela se torna um motivo de orgulho, ao ponto de



Essa formulação, cada vez menos antropológica e sociológica, e mais ideológica, alcançou seu ápice em *O Luso e o Trópico* (1961), de Gilberto Freire, publicado no âmbito da comemoração do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, evento realizado em Lisboa no ano de 1960. Tal mística nacionalista, que norteou toda a celebração da vida e dos feitos de D. Henrique, foi elaborada num momento em que o regime português se encontrava sob forte tensão política, inclusive por parte da ONU e da opinião pública internacional, a fim de exaltar os empreendimentos do primeiro e último império europeu na África. O evento tinha a função de convencer o mundo (e a própria sociedade portuguesa) acerca da excepcionalidade das relações coloniais na África, marcadas pela miscigenação e pela integração.

O evento celebrativo marca também a participação de Jaime Cortesão, no qual publicou um dos seus mais importantes estudos intitulado *A Política de Sigilo nos Descobrimentos*. Tal estudo tem por objetivo demonstrar a eficiente máquina política do Império Ultramarino Lusitano, que teria mantido em segredo as rotas, as técnicas de navegação e as fontes de riqueza. A sua linha de estudo não deixa de fazer parte do grande projeto salazarista de convencer o mundo dos benefícios da “eficiente” colonização portuguesa. Cortesão não se deu conta de que essa idealização luso-tropical, na qual se fundamentava para interpretar o passado heróico de Portugal, era uma das formas de provocar o mesmo sigilo histórico de outras épocas que combatia: “[...], haviam arrancado à massa dos heróis, pela simpatia selectiva, para moldá-los ao sabor das suas virtualidades mais íntimas, os protótipos que poderiam erguer-se à categoria de mitos nacionais” (CORTESÃO, 1965, p. 32).

Jaime Cortesão, como se encontrasse num patamar isento de segredos e omissões, considerava a política do sigilo uma prática usual dos grandes impérios marítimos de nossa história, inclusive do império luso. Esse sigilo consistiria numa vigilância estreita e censura da produção historiográfica e cartográfica, da construção dos navios, particularmente da caravela de que se teria proibido a venda para estrangeiros, dos roteiros, dos instrumentos de navegar, enfim, de tudo que revelasse o domínio técnico relativo à navegação.

Em função desse sigilo, publica-se alvarás, em que tanto D. João II quanto D. Manuel

se tornar uma expressão da democracia racial em que se transformara o Brasil. Eliminando os conflitos raciais presentes ou latentes, a mestiçagem, a partir da leitura de Freyre, foi operacionalizada por meio da formulação do luso-tropicalismo, uma aplicação a todo o mundo lusófono das supostas relações raciais brasileiras. Ideologia essa, por sua vez, que foi apropriada e ressignificada pelo salazarismo, sustentando a política colonial portuguesa e defendendo-a das pressões internacionais” (RIBEIRO, 2015, p. 233).



proíbem, sob pena de perda de bens, que em qualquer carta de marear seja figurada a costa ocidental africana ao sul do rio do Congo, e igualmente proíbe a confecção de pomas ou globos. Tal medida “traduzia o empenho de impedir o conhecimento, fora da esfera oficial, da parte mais importante da rota da Índia, que havia sido há poucos anos sulcada por navios portugueses: importava ocultá-la a estrangeiros e nacionais não autorizados, a fim de assegurar o rico monopólio das especiarias orientais” (LEITE, 1958, p. 412).

É Jaime Cortesão que de fato assenta a hipótese da existência, do período joanino em diante, de segredo oficial em matéria de descobrimento, constituindo tal hipótese na tese da sua mencionada obra *A Política do Sigilo nos Descobrimentos*. Na verdade, sua hipótese assume maior amplitude, fazendo continuar a tese de Joaquim Bensaúde, que consiste na crença de que já o Infante D. Henrique cercava de mistério o seu audacioso plano da Índia: “O Infante liga o ideal religioso à revolução geográfico. Assim cristalizava em Portugal a ambição suprema da luta contra o Islam no Oriente; assim se fundou o Império Colonial dos portugueses” (BENSAÚDE, 1942, p. 14).

Desde então, “ter-se-ia gradualmente urdido no reino uma vasta teia de cerrado sigilo sobre os descobrimentos e processos de navegar, que atingiu perfeita organização sob D. João II, e merece ser qualificada de nacional, visto como nela cooperaram activamente tanto governantes como governados” (LEITE, 1958, p. 412-413). Afirma ainda Jaime Cortesão que, quem ler as crônicas de Rui de Pina, vai se convencer de que a empresa marítima e colonizadora dos portugueses era um acidente mínimo na vida nacional: “[...] Rui de Pina, autor da *Crónica del-Rei D. João II*, não faz a menor referência à viagem descobridora em que Bartolomeu Dias dobrou o cabo da Boa Esperança” (CORTESÃO, 1960, p. 150). Assim, Cortesão conclui que os vigilantes da monarquia lusa, recorrendo à censura, eliminaram dos livros novos e antigos tudo quanto julgaram inconveniente conservar: “Com efeito, [...], da *Crónica da Conquista da Guiné* foram eliminados todos os capítulos que se referiam às partes do Oriente, nas suas relações com os objectivos do Infante” (CORTESÃO, 1966, p. 152).

Sendo essa interpretação válida ou não, de qualquer forma temos de dar méritos à investigação executada por Jaime Cortesão, principalmente no que remete ao modo de como aliou a decifração objetiva dos pormenores representados nos mapas aos indícios obscuros e fictícios dos mitos, sendo “o alento de muitas das leituras contemporâneas que, fundadas numa observação algo ingênua das propriedades espaciais representadas nos mapas, acabam por tratar os desenhos



cartográficos como verdades imanentes – [...]” (OLIVEIRA, 2017, p. 26).

Ademais, em comparação aos mapas, Cortesão nos mostra que as crônicas não ficam devendo nada no que tange às matérias sigilosas dos registros históricos do ultramar. Mas, antes de tudo é preciso dizer que Jaime Cortesão acertou ao considerar os cronistas autores historiográficos dos descobrimentos e da expansão ultramarina portuguesa dos séculos XV-XVIII, pois “eles viveram a própria realidade que narraram, e as suas obras, a exemplo da Crónica dos Feitos de Guiné de Gomes Eanes de Zurara, a Crónica de El Rei D. João II de Rui de Pina, a Ásia de João de Barros, o Tratado dos Descobrimentos de António Galvão etc., devem ser consideradas como fontes, e não como estudos” (MARQUES, 1992, p. 440).

Além disso, Cortesão afirma que as crônicas podiam desempenhar uma função importante nos debates internacionais sobre as conquistas ultramarinas, e, por isso mesmo, ficaram sujeitas à censura prévia desde o início dos descobrimentos. Julga o mesmo historiador possível fixar uma data para o início dessa política diplomática rigorosa, o ano de 1454, marcando, assim, o início da fase censora aplicada a documentação. A matéria que lhe serve de base a essa interpretação é constituída pelos próprios textos da Crónica da Guiné, de Gomes Eanes de Zurara, durante o período henriquino e das crônicas de D. Duarte, D. Afonso V e D. João II, de Rui de Pina, durante o período joanino.

Jaime Cortesão tem total convicção de que havia um real interesse em que as crônicas dissessem o menos possível sobre as questões do Ultramar. Por isso, na sua leitura, esses dois cronistas se prestaram à tarefa de fazer desaparecer das suas crônicas tudo a respeito dos descobrimentos que ainda não convinha ser revelado antes do Tratado de Tordesilhas assinado em 1494. Cortesão afirma que o texto do códice parisino da Crónica da Guiné de Zurara, está mutilado e desconexo: “Deturpada já no original, foi possivelmente sujeita à censura do Infante que eliminou dela tudo o que ainda não convinha revelar-se” (PIMPÃO, 1938, p. 18).

Baseado neste fato, Cortesão explorou os possíveis eventos que teriam sido eliminados: as viagens por terra ao Prestes João e à Índia, o descobrimento dos arquipélagos atlânticos, as viagens de Diogo de Teive para o ocidente dos Açores e o descobrimento do Brasil antes de 1448 (CORTESÃO, 1960). Ainda segundo Cortesão, houve muitas outras omissões e mutilações dessa crônica, como nas partes em que foram eliminados não só informes da geografia comercial do noroeste africano, mas capítulos sobre o Oriente, informações de importância para se ajuizar dos planos henriquinos. Duarte Leite reconhece que essa e outras faltas são deficiências e negligências



do cronista, mas convertidas por ele, Cortesão, em “deturpações propositais” de uma política de segredo (LEITE, 1958, p. 447).

No caso de Rui de Pina, ele teria reescrito a Crónica de D. Duarte e D. Afonso V de seus antecessores, e escrito a Crónica de D. João II, apagando delas tudo o que pudesse informar mais especificamente sobre as últimas empresas marítimas em curso: “Na Crónica de D. Duarte, de Rui de Pina, não se fala de descobrimentos; na de D. Afonso V, do mesmo cronista, apenas um capítulo, como já observava Damião de Góis, se refere muito ligeiramente a essa empresa; e na de D. João II, pelo mesmo cronista, continua a mesma escassez de notícias, a ponto de se calarem totalmente as viagens [...]” (CORTESÃO, 1966, p. 88). Assim, teriam desaparecido muitos fatos relativos aos descobrimentos, sendo o cronista “tão culpado como se diz, porque se teria limitado a emendar as obras dos antecessores, cumprindo ordens del-Rei” (PIMPÃO, 1938, p. 8).

Segundo Jaime Cortesão, é D João II, o Príncipe Perfeito, que remata com geniedade a política do segredo, que pelas suas interpretações se manteve durante meio século, isto é, desde a tomada de Ceuta em 1415. A política do sigilo era um meio necessário para o monopólio da navegação das estradas marítimas, rotas essencialmente comerciais: “Era esse o objetivo que importava tornar secreto, tanto mais que se pretendia violar dois monopólios já estabelecidos, o de Veneza e do sultanato mameluco do Egipto, e frustrar a vigilância e as ambições de Castela” (CORTESÃO, 1940, p. 35). Estas coordenadas integra-as Jaime Cortesão no plano ultramarino criado desde o infante D. Henrique, reduzido a duas pedras fundamentais: a destruição do Islão nas fontes do seu poderio (finalidade católica, isto é, ecumênica) e a substituição do seu monopólio no tráfego oriental (objecto estritamente português).

Portanto, a primeira forma sigilosa de proteger e ocultar os descobrimentos encontra-a Cortesão nos tempos do infante D. Henrique, mais precisamente na “legislação que proibia vender caravelas a estrangeiros”, e a segunda, na admissão cautelosa de técnicos de tráfico de certos produtos, segregando-os da parte náutica, principalmente das cartas de navegar, apresentando a participação dos estrangeiros sob vigilância rigorosa. Esse e outros aspectos administrativos teriam sido aperfeiçoados durante o reinado de D. João II, política de segredo que teria possibilitado que Portugal entrasse no século XVI com a posse das maiores fontes de riqueza até então conhecidas.

Os Sigilos da Teoria do Sigilo

Todos os acontecimentos investigados por Jaime Cortesão, dentre aqueles que foram até aqui



sucintamente apresentados, culminaram em sua teoria do sigilo, justificando, com isso, o silêncio em torno dos descobrimentos pré-colombinos dos portugueses. Muitos rechaçaram as interpretações de Cortesão sobre tal política lusitana do sigilo aplicada durante os séculos XV e XVI. Para uma parcela de críticos, essa formulação teórica tinha como base um raciocínio ahistórico: “quando não havia documentos, encontrava-se a ‘prova’ do sigilo. Logo, todas as realizações imputáveis ao abrigo desta teoria não careciam de verificação documental – porque, por natureza, a não havia. [...], é como se se partisse do princípio de que a falta de documentação provava por si a realização de viagens secretas de descobrimento” (DOMINGUES, 1990, p. 110).

Investigações clássicas como as de Joaquim Bensaúde e Fidelino de Figueiredo legitimam as explicações fornecidas pela teoria do segredo. Bensaúde, em *A Cruzada do Infante D. Henrique* (1942), também recorria à política de sigilo para justificar a ausência de qualquer documento, provando assim a prioridade dos portugueses no descobrimento da América: “A reconstituição histórica dos descobrimentos marítimos tem sido um empreendimento longo e difícil, devido à escassez e, por vezes, à falta completa da documentação exigida pelo processos modernos da crítica e da investigação” (BENSAÚDE, 1942, p. 5). Fidelino de Figueiredo, por sua vez, afirma que “D. João II recusou os serviços de Colombo, porque já possuía informações relativas às terras do Ocidente mais positivas que as supostas pelo Almirante” (SOUZA, 1958, p. 269). Mas, se o rei detinha essa informação, por que não agiu de acordo, de modo a antecipar certos domínios? É a pergunta que fica dessas e outras conclusões.

Diante dessa e outras dúvidas levantadas, não demorou muito para que críticas a essa teoria surgissem nos jornais e nos prelos editoriais. O primeiro e mais contundente dos críticos da tese de Jaime Cortesão foi o matemático, político e historiador Duarte Leite, cujos reparos consubstanciaram muito do que se disse sobre a política de sigilo. Primeiro Leite publica, no jornal *O Primeiro de Janeiro*, alguns artigos com o título de *O sigilo nacional dos Descobrimientos*, lançados entre 30 de julho e 2 de setembro de 1936, precedendo a obra de António da Costa Pimpão, *A historiografia oficial e o sigilo sobre os descobrimentos*, de 1938, obra da qual trataremos mais adiante. Em seguida, Duarte Leite publica novos estudos sobre o tema em *Coisas de Varia História*, de 1941, e, mais tarde, em *O Sigilo*, texto que compõe sua vasta *História dos Descobrimientos* (1958).

Em todos esses estudos mencionados, Duarte Leite critica severamente a referida teoria do sigilo de Jaime Cortesão, argumentando que:



[...] o autor não se amolda ali aos preceitos estabelecidos em História, pois além de se comprazer em conjeturas arriscadas e supérfluas, insiste em acertos duvidosos ou inexatos de anteriores escritos seus, e acrescenta-lhes outros ainda menos aceitáveis. Guiado pela ânsia, aliás louvável, de atinar com coisas inéditas em campo já respigado, e arrastado pela sua poderosa imaginação, abusa com frequência das hipóteses, arrimo por vêzes indispensável do passado remoto, convertendo-as em certezas: e acaba por nos oferecer uma teoria não histórica, *mas romantizada dos nossos descobrimentos*, à qual se pode aplicar, dum modo geral e sem lhe minguar o valor, o dito conhecido de Leibnitz: “contém coisas boas e coisas novas, mas as boas não são novas e as novas não são boas” (LEITE, 1941, p. 2).

Segundo o mesmo autor, o quadro apresentado por Cortesão é convincente e a princípio seduz o leitor, mas “examinado com vagar e sem ideia preconcebida, verifiquei ao cabo estar traçado sobre textos indevidamente invocados ou interpretados tendenciosamente, sobre factos de diverso significado, e por vezes sobre conjecturas fantasiosas” (LEITE, 1958, p. 417). Primeiramente, corrobora esse argumento o fato de terem havido muitos estrangeiros que colheram em Portugal os elementos que muito bem entenderam relativos às navegações, para depois os divulgarem a toda Europa:

[...]; vários mapas do século XV estavam perfeitamente de acôrdo com as descobertas portuguesas na África. O mapa de 1489 (ou no máximo de 1490) de Henricus Martellus Germanus já assinala a viagem de Bartolomeu Dias que só regressou no último mês de 1488. E o mapa de Cantino de 1502, desenhado por um cartógrafo português, em Lisboa, para uso de um príncipe italiano [Hercule D'Este, duque de Ferrara], é surpreendentemente exato no que diz respeito aos descobrimentos portugueses na África, Ásia e na Terra Nova (SOUZA, 1958, p. 269).

O Infante D. Henrique consentia visitas de estrangeiros às novas terras, e admitia e até convidava a seu serviço navegadores italianos, oferecendo-lhes pilotos e navios: “Luís de Cadamosto, Antònioto Usodimare e o trio de Bartolomeu, António e Rafael de Nole ficaram conhecendo a Guiné e ao mesmo tempo roteiros, cartas de marear e outras técnicas náuticas dos portugueses” (LEITE, 1958, p. 418).

Nesse sentido, tudo parecia se passar às claras. Aliás, as bulas do papa Alexandre VI, papa que defendia os interesses de Castela, poucas coisas reservaram no Atlântico às futuras descobertas dos portugueses. D. João II protestou imediatamente tal divulgação e o resultado foi o já mencionado tratado hispano-português de Tordesillas (1494). Portanto, no ato da assinatura desse tratado, “tanto a Espanha como Portugal o fizeram sem segredos ou ocultações, com o intuito de reservar hemisférios a futuras descobertas” (SOUZA, 1958, p. 270).

Longe de validar qualquer tipo de segredo econômico e geográfico, para Duarte Leite, “é inteiramente inexato que D. Henrique em qualquer tempo encobrisse lances da sua empresa



marítima, antes ou depois de seu monopólio da navegação e do comércio da Guiné, ou os seus objectivos próximos ou remotos” (LEITE, 1958, p. 418). Aliás, para ele não há indício de que o Infante fosse dotado de vastíssimos conhecimentos literários e científicos: “dizem-no notável matemático, astrónomo proficiente, sobretudo geógrafo eminente. Convertem- assim num estudioso, vergado sobre manuscritos em latim, quem foi essencialmente de movimento e acção, atarefado com negócios de estado, com a regência da ordem de Cristo, com a administração das suas extensas terras no país e nas ilhas adjacentes [...]” (LEITE, 1958, p. 419-420).

O Infante não sofreu o influxo de Mandeville ou de Pedro Alíaco, porque pode ser que desconhecia seus escritos, visto que Zurara, “no seu panegírico posto mortem encomendado pelo rei, não faz a menor alusão ao seu cabedal livresco, nem ao seu amor a estudos, conquanto exalce quantos merecimentos nele pôde imaginar” (LEITE, 1958, p. 421). É em função desse não confirmado perfil intelectual, que Jaime Cortesão, baseado em supostas mutilações e referências da *Crónica da Guiné*, pôde afirmar que o Infante promoveu e realizou, antes de D. João II, uma série de viagens por terra ao reino do Preste João e às Índias, coroadas de amplos resultados, as quais foram suprimidas da Crónica:

Zurara, no capítulo XVII da sua Crónica, enuncia as cinco razões que moveram o infante D. Henrique à sua empresa; a primeira, a do interesse científico, a curiosidade de saber; a segunda, a do interesse comercial; a terceira, o desejo de conhecer melhor o poderio dos mouros; a quarta, buscar nas terras inexploradas algum príncipe cristão que o pudesse auxiliar na guerra contra os sarracenos; a quinta, finalmente, acrescentar a fé de Cristo e trazer ao grémio da Igreja as almas dos pagãos ou dos inféis (CORTESÃO, 1966, p. 89-90).

Quanto às mutilações que tal crônica teria sofrido, Álvaro Pimpão, na sua já mencionada *A Historiografia Oficial e o Sigilo sobre os Descobrimentos* (1938), afirmara ser “difícil aceitar que Zurara tenha suprimido aquilo que não tinha que figurar nos feitos da Guiné, por estar completamente fora do seu plano” (PIMPÃO, 1938, p. 25). Pimpão nos alerta para o fato de que a obra de Zurara é “um livro das cavalarias da Guiné, onde, portanto, as circunstâncias respeitantes ao descobrimento de arquipélagos são meramente acidentais e vêm confundidas com as viagens de intuito comercial, não devendo ser taxado por omissio o cronista que deixou de referi-las” (PIMPÃO, 1938, p. 23).

Nesse sentido, as crônicas são obras mais episódicas, menos sistemáticas, menos críticas e menos completas, logo Zurara “não teve por objectivo ordenar uma história dos descobrimentos do tempo do Infante (insisto nesta nota, que é de primeira evidência, e muito importante) [...]” (PIMPÃO, 1938, p. 24). O mesmo pode ser considerado sobre as crônicas de Rui de Pina, que também são



omissas no que diz respeito aos descobrimentos. Porém, como suas crônicas foram terminadas depois de atingida as principais metas ultramarinas do Atlântico, não haveria justificção alguma para omissões e censuras.

As Imanências do Sigilo na História dos Descobrimetos: A Confidente Tradição Imaginária dos Relatos de Viagem

Apesar de todas essas ressalvas contra a teoria do sigilo, António Banha de Andrade revela que “no fundo, porém, ela é verdadeira” (ANDRADE, 1972, p. 109). E essa reconsideração, mostraremos a partir daqui, tem origem no fato de que os registros escritos têm por natureza um sigilo que os constitui, sigilo esse sugerido pelas técnicas figurativas e redescritivas que estão em jogo no campo discursivo desde nossa tradição retórica, técnicas que se cruzam com o problema do significado na linguagem, inclusive na história, apontando com isso a capacidade polissêmica dos discursos.

Para realizarmos a apreensão desse sigilo a partir dos registros textuais, voltemo-nos novamente ao tema dos descobrimentos, só que dessa vez com o amparo de um outro tipo de fonte que pode nos tornar mais clara essa relação: os relatos de viagem e os imaginários neles subentendidos. Começemos pelo fato de que era improvável que os navegadores fossem insensíveis às sugestões lendárias dos livros de viagens como o de João de Mandeville e o *Tractatus de ymagine mundi* do cardeal Pierre D’Ailly, autores que alimentavam o saber lendário de novas terras, povos, monstros e rotas.

Atentemo-nos brevemente à Relação de Álvaro Velho, relator da primeira viagem de Vasco da Gama às Índias orientais, em que há, por exemplo, momentos pontuais em que o narrador afirma ver “xristãos”. Essa afirmação aparece algumas vezes ao longo do relato, surgindo pela primeira vez no momento em que desembarca Vasco da Gama com sua embaixada na atual cidade indiana de Kozhikode, antiga Calecute. Nesse local, o narrador começa a adquirir provas sucessivas de que aquela terra pertencia aos cristãos, pensando estar a ver igrejas, imagens de santos e outras entidades do cristianismo:

E em meo do corpo da Igreja esta huu coruchoe todo de quanto, e tinha hua porta quanto huu home cabia, e hua escada de pedra prque sobiam há esta porta, e dentro estava huua ymagem pequena a quall elles diziam que era nosa Senhora, [...]. E outros mujtos santos estavam pintados pellas parredes da Igreja os quaes tinham diademmoas, e a sua pintura hera em diversa maneira porque os dentes eram tam grandes que sayam da boca hua polegada, e cada santo tinha quatro e çinquo braços, e abaixo desta Igreja estava hu gram tanque lavrado de quantaria asy como outros mujtos que pello camjnho tínhamos visto (VELHO, 1838, p. 176).



O choque cultural não acontece casualmente, ele é produzido e reconstruído constantemente. Exemplo disso é Álvaro Velho que, como visto nessa citação, julgando estarem os portugueses rodeados de cristãos convertidos por São Tomé, tem a ilusão de, ao entrar num templo hindu, se encontrar numa igreja cristã. Sabemos que os portugueses daquela época ainda não conheciam os hindus, acabando por confundi-los com cristãos¹⁴.

Com a constituição cruzada desse espaço descritivo, há expectativas de rastrear outras estranhezas que foram apropriadas pelas marcas subscritas nos relatos pertencentes à instituição político-religiosa dos portugueses da época. Isso pode ser observado pela crença exposta de Álvaro Velho nas lendas cristãs ultraterrestres. Tais lendas divulgavam a existência de antigos reinos cristãos em terras desconhecidas e distantes, como o reino do Preste João, que alimentavam a esperança daqueles que ambicionavam conquistar terras de além-mar.

É através desses breves rastros narrativos que vamos percebendo, ao longo de sua leitura, a amplitude cultural que está por trás dos fatos técnicos e espaciais que predominam na escrita desse e outros relatos, fazendo da teoria do sigilo “uma teoria das fontes [...]. Os documentos, todos, correspondem a um estado de espírito individual e social, a um sistema de ideias políticas ou religiosas ou, por outras palavras, a outras tantas causas que podem levar a deformar os fatos, quando não, quando não a escondê-los” (MAGALHÃES, 1985, p. 45).

Entre esses e outros elementos, interessa-nos aqui a base historiográfica e cultural do sigilo, não a sua base cartográfica e econômica, tal como foi traçada por Jaime Cortesão, caminho que lançou sobre os cronistas um questionamento confuso, “além de colocar a crítica das fontes num plano em que é impossível descobrir chão firme” (PIMPÃO, 1938, p. 6). Contudo, readequando sua linha analítica para uma perspectiva mais cultural, ficará evidente a existência de certo silêncio semântico inerente a qualquer tipo de registro, e não somente dos relatos de viagem.

Como visto, a censura e o assunto confidencial já eram, nos séculos XV e XVI, um lugar-comum, uma prática corrente da qual participavam todos os estados concorrentes da balança comercial ultramarina. Mas, claro está também que não podemos furtar-nos à impressão de superficialidade ou de extrema pobreza das fontes sobre as primeiras empresas ultramarinas. Cortesão

¹⁴ É frequente a referência das fontes às cristandades orientais na figura do apóstolo São Tomé que estaria na origem da conversão dessas comunidades: “Segundo a tradição lendária, baseada no apógrafo do século III Actos de Tomé, a Índia ter-lhe-ia sido atribuída” (FONSECA, 1998, p. 253).



ficou longe dar esse debate por acabado, pois aborda a questão apenas numa perspectiva específica da história. Sua política de sigilo se baseia apenas na análise dos dados “geográficos e econômicos, ou seja, na suposta descoberta de novos países de produtos ricos ou das estradas marítimas que aí levavam [...]” (CORTESÃO, 1960, p. 6).

A formulação de Cortesão tinha como base um raciocínio apressado e infundado: quando não havia informações geoeconômicas encontrava-se a prova do sigilo. Mas, não encontrar fatos cartográficos e econômicos valiosos para a época “não nos dá o direito de supor que foram obrigados a omiti-los” (PIMPÃO, 1938, p. 28). Logo, “todas as realizações imputáveis ao abrigo dessa teoria careciam de verificação porque, por natureza, não havia” (DOMINGUES, 1990, p. 110). É como se Cortesão partisse do princípio de que a falta de documentação provava por si só a realização de viagens secretas de descobrimento e o rapto de grande parte da documentação informativa dessas viagens.

Vimos que a par desse questionamento que torna insegura a teoria do sigilo, deparamo-nos com uma série de argumentos contra sua proposta. Primeiramente, embora possa ter havido sigilo de informações cartográficas e econômicas, não é menos provável que a manifestação desse silêncio deve-se também a outros motivos como o interesse diferenciado dos navegadores e cronistas, bem como a perda acidental de parte dessa documentação: “se, por um lado muitas dessas obras devem ter desaparecido para sempre, por outro, algumas poderão ainda estar sepultadas no pó dos caóticos arquivos portugueses e estrangeiros” (CARVALHO, 1980, p. 19).

Com tais causas possíveis em jogo, começamos a observar que Jaime Cortesão procurou resolver tal lacuna imediatamente, julgando que nada mais restava a dizer sobre o sigilo nos descobrimentos. Contudo, não pretendemos aqui obedecer ao ponto final de seu argumento. Estenderemo-nos tal questão nessa parte conclusiva do presente trabalho, pois interessa-nos, por outro lado, a base narrativa e historiográfica do sigilo e não a sua base cartográfica e econômica, tal como foi enunciada nos trabalhos do estudioso português. Na perspectiva aqui proposta, o sigilo é repensado segundo parâmetros mais abrangentes, compromissado em investigar o silêncio em suas nuances cognitivas e culturais, a exemplo do que foi mostrado brevemente no relato de Álvaro Velho.

O silêncio, enquanto objeto de reflexão da esfera comunicativa, transita entre o dito e o não-dito nos fazendo a todo o momento correr o risco de não caminhar coerentemente entre as marcas contextuais e narrativas. Para nos distanciarmos desse risco, é preciso observar tais marcas



documentais atentamente por meio de métodos discursivos e historiográficos, ponderando seus efeitos retóricos e sociais. Quando se trata de identificar censuras, nós não as identificamos através de signos ou narrativas intactas, mas, sobretudo, através de pistas, rastros, traços, fissuras, rupturas e falhas, sinais registrados na documentação e que acabam por revelar-se férteis de significado.

Nessa difícil transposição, concluímos que sentir, imaginar e inferir são verbos que acabam fazendo parte de muitas metodologias da história que visam explorar o silêncio no plano semântico da documentação. Observamos que assim ocorre em historiografias que têm atentado mais enfaticamente para o estudo dos padrões mentais, dos modos de sentir e dos imaginários coletivos dos vários períodos históricos, interesses levados à cabo por correntes como a Psico-História, a História das Mentalidades e a História dos Imaginários das décadas de 1950, 1960 e 1970, respectivamente¹⁵.

Ressaltemos que o silêncio e os imaginários, que são explorados por tais correntes historiográficas, apresentam múltiplas maneiras de significar o passado e “são objetos de reflexão de teorias distintas: de filósofos, de psicanalistas, de semiólogos, de etnólogos e até mesmo de linguistas, que se interessam pelo silêncio sob a etiqueta da elipse e do implícito” (ORLANDI, 2007, p. 42). No entanto, resulta nesses campos do saber uma dificuldade geral: deixar de tomar o silêncio apenas como ausência, retiro ou mero vazio.

Não será suficiente aqui pensar no ato de silenciar como fazia Harpias, deusa da mitologia grega, que levando o dedo indicador à boca fazia calar a todos. Não é o emprego desse olhar que pretendemos aqui, e sim uma reflexão que parta da necessidade de considerar o silêncio, antes de tudo, como um objeto cognitivo que torna possível o próprio ato de significar e de dizer, ou seja, um silêncio reconhecido não pela ausência, mas pela sua presença semântica efetiva nos modos de expressão.

Dessa forma, os mecanismos de silêncio não serão sempre intencionais e nem se restringirão a um tipo específico de arte ou de linguagem. Estão onde está não só a linguagem, mas também onde está a significação, onde estão os sujeitos e os sentidos. Nessa dimensão semântica do silêncio, os documentos comportam muito mais significados do que a matéria sigilosa da qual Cortesão se referia

15 Essas correntes historiográficas abrigam os estudos realizados por Robert Mandrou (1959), Michel Vovelle (1987), Jacques Le Goff (1994), Georges Duby (1982), Jean Delumeau (2009), Claude Kappler (1993), entre outros.



em seus trabalhos.

Desse reposicionamento conceitual, toda uma nova literatura surge representada por novos investigadores que, diferentemente dos seus predecessores, sugerem alternativas legítimas para narrar e descrever os episódios ultramarinos permeado pelos elementos subjetivos agregados à documentação, como os desejos, as angústias e os imaginários históricos. Por isso, devemos pensar nessa e nas outras possibilidades de constituição do silêncio, pois só assim poderemos vislumbrar outros laços de significação histórica que se pode realizar investigativamente no espaço narrativo da documentação.

Nosso propósito com tal conclusão, portanto, é defender a existência de todo um campo fértil da história dos descobrimentos para ser observado a partir desse reposicionamento teórico, sugerindo uma nova perspectiva cultural do sigilo. Assim, o sigilo ganha força por nos revelar a tensão entre o carácter referencial e o carácter semântico dos documentos relativos aos descobrimentos, nos proporcionando uma interpretação mais crítica de seus episódios históricos.

Essa abordagem conceitual apresentada até aqui, possibilita aberturas para a atuação do sigilo enquanto um conceito operador de sentidos, não se reduzindo à omissão das viagens físicas, pois, a viagem, a escritura e leitura de um relato são ações que nos fazem adentrar no espaço das apropriações dos sigilos, dos sentidos e, no geral, das representações. Assim, temos que reconhecer que, com Jaime Cortesão, os navegadores e conquistadores passaram a ser considerados como seres de carne e osso, com o seu apetrechamento mental e formas de sentir, mas não o suficiente para abraçar essas sensibilidades com propriedade num plano semântico bem delineado a partir dos registros explorados.

Por fim, trata-se de tímidos avanços, visto que o contexto intelectual de Jaime Cortesão ainda vivia grande influência das leituras épicas acerca dos episódios ultramarinos. Logo, constatamos que, apesar de emigrado de Portugal por pressão do salazarismo, Jaime Cortesão contribuiu bastante para firmar certa heroicização do passado ultramarino português, dando vigor ao discurso salazarista que omitia os problemas sociais e promovia descontroladamente a memória comemorativa da nação. Nem por isso condenaremos todo seu esforço intelectual, em prol de reconhecermos as potencialidades de suas ideias para os problemas investigativos de hoje.

Referências

ANDRADE, António Alberto Banha de. **Mundos novos do mundo**. Lisboa: Junta Investigativa do



Ultramar, 1972.

BENSAÚDE, Joaquim. **A cruzada do Infante D. Henrique**. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1942.

BRAUDEL, F. **O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Felipe II**. S/trad. São Paulo: Martins Fontes, 1983, v. 1.

BRAUDEL, Ferdinand. **História e Ciências Sociais**. 5ª edição. Tradução de Rui Nazaré. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

CARVALHO, Joaquim Barradas de. **O renascimento português: em busca de sua especificidade**. Lisboa: INCM, 1980.

CORTESÃO, Jaime. **Os descobrimentos pré-colombinos dos portugueses**. Lisboa: Portugalia Lisboa, 1966.

CORTESÃO, Jaime. **O humanismo universalista dos portugueses: a síntese histórica e literária**. Lisboa: Portugália Editora, 1965.

CORTESÃO, Jaime. **Introdução à história das bandeiras**. Lisboa: Portugália, 1964, v. 1.

CORTESÃO, Jaime. **A política de sigilo nos descobrimentos**. Lisboa: Comemoração Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960.

CORTESÃO, Jaime. **Teoria geral dos descobrimentos portugueses**. Lisboa: Seara Nova, 1940.

DOMINGUES, Francisco Contente. Colombo e a política de sigilo na historiografia portuguesa. In: **Revista Mare Liberum**, Lisboa, vol 1, pp. 105-116, 1990.

FONSECA, Luís Adão da. **Vasco da Gama. O homem, a viagem, a época**. Lisboa: Vega, 1998.

GRAÇA, Ana Catarina da Silva. **Inventário e catalogação do espólio de e sobre Jaime Cortesão existente no Gabinete de Estudos Olisiponenses**. Relatório de Estágio/Monografia apresentado para a obtenção do Grau de Licenciatura em História, conferido pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Lisboa, 2012.

LEITE, Duarte. **História dos descobrimentos**. Lisboa: Edições Cosmos, 1958.

LEITE, Duarte. **Coisas de varia história**. Lisboa: Seara Nova, 1941.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. No Trilho de Uma Ambição: o poeta-historiador Jaime Cortesão (1910-1927). In: GODINHO, Vitorino Magalhães (org.). **Cidadania e História: em homenagem a Jaime Cortesão**. In: **Cadernos da Revista de História Económica e Social**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1985, n.º. 6-7, pp. 27-48.

MARQUES, Alfredo Pinheiro. A historiografia dos descobrimentos e expansão ultramarina portuguesa. In: **Revista de História das Ideias**, Coimbra, n. 14, pp. 439-458, 1992.

OLIVEIRA, Francisco Roque de. A «Ilha Brasil» de Jaime Cortesão: ideias geográficas e expressão cartográfica de um conceito geopolítico. In: **Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales**. Barcelona, v. XXII, n. 1, pp. 1-31, 2017.

OLIVEIRA, Francisco Roque de. História da cartografia brasileira e mapoteconomia segundo Jaime Cortesão: o curso do Itamaraty de 1944. In: **3º Simposio Iberoamericano de Historia da**



Cartografia - Agendas para História da Cartografia Iberoamericana. São Paulo, abril de 2010, pp. 1-29.

ORLANDI, Eni Pucinelli. **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos. 6ª ed. Campinas: UNICAMP, 2007.

PEIXOTO, Renato Amado. O modelo e o retrato: Jaime Cortesão, a 'História da Formação Territorial do Brasil' e sua articulação com a 'História da Cartografia brasileira'. In: **Hist. Historiogr.**, Ouro Preto, n. 19, 2015, pp. 46-65.

PERUZZO, Eduardo. História, geografia e a formação do Brasil: Capítulos de história moderna na síntese colonial de Jaime Cortesão. In: **V EJIHM Coimbra - V Encontro Internacional de Jovens Investigadores em História Moderna.** Coimbra, 2017, pp. 1-20.

PIMPÃO, Álvaro Júlio da Costa. A historiografia oficial e o sigilo dos descobrimentos. In: **1ª Secção do I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo.** Lisboa, 1938, pp. 6-34.

RIBEIRO, David W. A. **Cartografia das relações:** as condições da produção intelectual e os percursos da escrita histórica de Jaime Cortesão no Brasil (1940-1957). 2015. 260 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SCHNEIDER, Alberto Luiz. Charles Boxer (contra Gilberto Freyre): raça e racismo no Império Português ou a erudição histórica contra o regime salazarista. In: **Est. Hist.**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, pp. 253-273, 2013.

SOUZA, T. O. Marcondes de. A política do sigilo nos monarcas portugueses da época dos descobrimentos marítimos. In: **Revista de História**, v. XVI, n. 34, pp. 257-273, 1958.

VELHO, Álvaro. **Roteiro da viagem que em descobrimento da Índia pelo Cabo da Boa Esperança fez Dom Vasco da Gama em 1497.** Diogo Kopke; Dr. Antonio da Costa Paiva (eds.). Porto: Typographia Commercial Portuense, 1838.



Personificar a Nação: Narrativa Histórica e Escrita Biográfica em Gustavo Barroso

Erika Morais Cerqueira¹⁶

Resumo: O presente artigo objetiva analisar, dentre as diferentes culturas políticas que integravam e disputavam o espaço nacional, alguns aspectos de uma cultura política conservadora no Brasil, acentuadamente nacionalista, em grande medida próxima ao fascismo, que teria se configurado nas primeiras décadas do século XX. Neste ponto, nos deteremos sobre a história dos termos patriotismo e nacionalismo, na expectativa de compreender o que eles vieram a significar para os intelectuais brasileiros que empreenderam análises históricas decifradoras da identidade nacional. A investigação se concentrará, especificamente, na obra de Gustavo Barroso (1888-1959), historiador brasileiro que difundiu, sobretudo em sua obra biográfica, uma concepção de nação associada à heroificação de militares, durante os anos 1930.

Palavras-Chave: Gustavo Barroso. Nacionalismo. Cultura Política. Biografia. Militares.

Personify the Nation: Historical Narrative and Biographical Writing in Gustavo Barroso

Abstract: The present article aims to analyze, among the different political cultures that integrated and disputed the national space, some aspects of a conservative political culture in Brazil, markedly nationalist, largely close to fascism, that would have been configured in the first decades of the twentieth century. At this point, we will dwell on the history of the terms patriotism and nationalism, in the expectation of understanding what they came to mean for the Brazilian intellectuals who undertook historical analyzes deciphering the national identity. The research will focus specifically on the work of Gustavo Barroso (1888-1959), a Brazilian historian who disseminated, especially in his biographical work, a conception of nation associated with the heroism of the military during the 1930s.

Keywords: Gustavo Barroso. Nationalism. Political Culture. Biography. Military.

Introdução

Encheram a terra de fronteiras, carregaram o céu de bandeiras, mas só há duas nações - a dos vivos e dos mortos.

Mia Couto¹⁷

O conceito de cultura política será pensado, ao longo da investigação que se segue, como um conjunto de valores, tradições, práticas e representações políticas, partilhado pela sociedade brasileira, que expressa uma identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado, assim como fornece inspiração para projetos políticos direcionados ao futuro (MOTTA, 2009). Nesta perspectiva,

¹⁶ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Professor da Universidade Presidente Antônio Carlos (UNIPAC) e da Faculdade Santa Rita (FASAR).

¹⁷ COUTO, Mia. Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.



tomaremos as representações como elementos que configuram um conjunto que inclui ideologia, linguagem, memória, imaginário e iconografia, e mobilizam, assim, mitos, símbolos, discursos, vocabulários e uma cultura visual (DUTRA, 2002).

A escolha deste conceito, como chave para a interpretação da obra barroceana, reside em sua capacidade de revelar outras dimensões explicativas para os fenômenos políticos, como a força dos sentimentos (paixões, medo), a fidelidade a tradições (família, religião) e a adesão a valores (moral, honra, patriotismo). Cultura política implicaria, assim, a suposição de que pessoas aprovam determinadas representações por serem capazes de lhes oferecer uma compreensão do mundo, ao mesmo tempo em que fornecem identidades às quais se filiar. Refletindo acerca do que o patriotismo veio a significar e mobilizar ao longo da história, parece-nos bastante evidente a necessidade de pensá-lo pela chave da cultura política.

Desenvolvimento

Fernando Catroga, ao delinear os contornos do conceito de patriotismo, aponta que, desde os poemas homéricos, o termo *patris* remete para a terra dos pais, expressão que denotaria tanto o enraizamento, quanto a fidelidade a uma terra e a um grupo, marcado por uma herança comum, quer seja real, ou fictícia. Em sua incursão pela “geografia dos afetos pátrios”, sugere que o termo possuiria um aspecto paternal, o que pressuporia uma ancestralidade, sustentada e reproduzida pelo culto aos mortos, ritual que possuiria um caráter cívico, essencial para difundir o sentimento de pertença e unificação da comunidade.

Ao analisar a experiência grega, notadamente em Atenas, seguiu o percurso traçado por Hannah Arendt, desde a distinção aristotélica entre o nível político e as sociabilidades naturais, ressaltando a compreensão da vida cívica como o degrau superior da humanização, uma vez que, a participação nos negócios da *polis* significava a sobreposição das palavras e da persuasão sobre a força e a violência. Neste aspecto, a aldeia ou a família seriam incapazes de possibilitar a prossecução dos fins superiores do humano, sujeito dotado de razão e de palavra, de forma que “a sociedade humana só se distanciava do determinismo biológico mediante a participação dos que tinham cidadania nos negócios da *politeia*” (CATROGA, 2013, p. 11) e ainda que “a emergência da condição política do homem também significava a vitória, sempre provisória, da cultura contra a natureza” (CATROGA, 2013, p. 11).



Ao investigar a representação da *polis* como mãe, Catroga destaca que este apelo matricial visava, fundamentalmente, garantir a defesa do território e a propriedade da terra - assegurados pelos afetos íntimos e identitários mobilizados neste processo de projeção entre o habitante e a terra uterina. A compreensão da pátria como terra dos pais a “metaforiza como um corpo moral, mística e misticamente feminizado” (CATROGA, 2013, p. 11), conforme a exortação de Cícero à fidelidade à mãe pátria e sua admoestação acerca do não cumprimento do dever patriótico. Neste incursu, a pátria como mátria transsubstanciava seus filhos em uma *fáttria* de *com-patriotas* que, ao se reconhecerem como filhos, seriam incitados a morrerem juntos pela mãe de todos – ideia que se impõe como herança e como dever de transmissão, como um destino ou, mesmo, uma vocação.

Ressalta que esta narrativa, ao conferir uma memória à pátria, a temporaliza, ao mesmo tempo em que a territorializa, no desenho das apropriações afetivas de seu espaço, em que este é transformado em paisagem – noção desenvolvida ao longo de sua obra, a partir do romantismo e de pensadores como Ortega y Gasset. Catroga chama a atenção para o fato de que, se o afeiçoamento pátrio exige, por um lado, um tempo e um espaço concretos, por outro, ele sobrevive, mesmo em quadros de desterritorialização, conforme se verifica nas experiências contemporâneas. Afirma, ainda, que Edgar Morin teria captado bem algo que é essencial ao sentimento pátrio, a saber, o fato de possuir uma forte componente psicoafetiva, que poderia ser definida como matripatriótica (mãe-pátria feminina, que seus filhos devem amar e proteger) e paterno-viril (enquanto autoridade justificada, imperativa, que chama às armas e ao dever).

Pontua-se, aqui, a não identificação entre os termos pátria, nação e Estado, sendo o poder deste último algo passível de ser exercido sobre as várias pátrias e, até mesmo, sobre as várias nações – o que denotaria sua capacidade de unificar e consensualizar sentimentos. As análises a respeito das diferenciações entre as acepções de pátria e de nação apontam para o fato de a pátria ser ôntica, lógica e cronologicamente anterior à nação. Entre os afetos pátrios e a racionalidade do Estado, Catroga destaca que coube à nação realizar a ponte entre os dois termos.

Em suas palavras, somente o calor do patriotismo seria capaz de realizar o enraizamento do Estado-Nação, mais burocrático e homogeneizador, de tal forma que, todas as revoluções empreendidas entre os séculos XVIII e XIX, se pretendiam refundar a nação, o fizeram em nome do patriotismo. Ao perscrutar os sentidos que a ideia de nação adquiriu ao longo da história, evidenciou-se, especialmente, a identificação deste a grupos étnico-culturais e linguísticos, nomeadamente entre



os judeus durante a Idade Média, conhecidos como povo de nação. O conceito também teria servido para critérios de distinção interna nas ordens de cavalaria, mosteiros, concílios e ligas comerciais – sendo associado, desde o início, à delimitação negativa entre o próprio e o estrangeiro, conforme Habermas teria observado.

A partir da modernidade, a nação passaria a exigir um território e uma população, para se afirmar como um “nós”, sendo este o momento em que se verificaria a narrativa desta como um onipresente sujeito coletivo que, “no tempo, realiza um destino sacral ditado pelas origens” (CATROGA, 2013, p. 17); onde se percebe a marca dos mitos estruturantes das identidades nacionais, reivindicando uma memória (como legado) e o cumprimento de um desígnio.

Nesta incursão, o ideal de patriotismo seria aquele que alentou, ideologicamente, o movimento que alicerçou a ideia de nação política e de Estado moderno, sendo este último o responsável, não raro, por promover um patriotismo nacional, com vistas a transformar os indivíduos em cidadãos, de forma a demarcar os nacionais e os estrangeiros. Neste aspecto, chama a atenção o fato, bem observado por Anthony Smith, de que os modernos movimentos de independência nacionais tenham evocado, em seus discursos legitimadores, a existência de uma pátria sacralizada, anterior ao Estado. O sacrifício de si, em prol de uma causa, seria mais facilmente mobilizado pelo patriotismo e os sentimentos a que este arrasta, afinal, dificilmente se encontraria alguém que estivesse disposto a dar a vida pelo Estado.

Em síntese: ainda que irmanadas com a ideia de nação e, em menor grau, com a de Estado, foram as ideias de pátria e de patriotismo que desempenharam o papel nuclear no que respeita à mobilização de fidelidades grupais e mais coletivas, função bem expressa, desde a Antiguidade, tanto nas ações de resistência aos poderes tirânicos, despóticos ou usurpadores, como nas sublevações antinapoleônicas, nas revoluções de cunho liberal e republicano e nos movimentos anticoloniais nos séculos XVIII e XIX (CATROGA, 2013, p. 20).

A história dos conceitos destacaria que, durante a Revolução Francesa, o termo patriota teria adquirido o sentido de uma verdadeira obsessão, vinculado à noção de fidelidade, calcado na ordem da natureza, englobando um aspecto regional com dimensão patrimonial; sentimento que alimentaria o desejo por autonomia, estruturante deste acontecimento histórico (HAROCHE, 2002).

Quanto ao vocábulo patriotismo, este teria adquirido sentidos distintos e sido apropriado por ideologias, igualmente distintas e, não raro, antagônicas. Em sua função de criar identidades, demarcar as diferenças e prometer destinos históricos, o patriotismo possuiria um aspecto mais abrangente e mobilizador, de tal forma que não se poderia pensar a nação sem este aspecto acolhedor



que a pátria proporciona (DÉLOYE, 2002). A intensificação das lutas entre os Estado-nação, entretanto, teria ampliado e acelerado a nacionalização das massas, objetivando um consenso interno e, fundamentalmente a mobilização para a guerra, sendo este “o período em que o nacionalismo absorveu o patriotismo” (CATROGA, 2013, p. 29). De tal forma que, para muitos, a Primeira Guerra Mundial seria a última guerra das pátrias, o que teria impulsionado a grande onda nacionalista da primeira metade do século XX.

Foi, neste ínterim, que os movimentos de independência nacionais, ocorridos a partir de 1945, mobilizaram um investimento no sentido de radicar um patriotismo nacional, com vistas a postular uma identidade autônoma, (apesar das fronteiras traçadas pelo colonizador), mediante a invenção de uma religião civil. Termo caro à esta investigação, especialmente pela capacidade de a religião civil conter determinados elementos comuns às demais, notadamente a sacralização dos mitos de origem e seus heróis, disseminando novos símbolos e novos ritos.

Catropa assinalaria ainda, que os termos nação e Estado, ou melhor, anterioridade desta em relação este, teriam se ajustado à legitimação do imperialismo e à fundamentação do direito que o mais forte teria para conquistar o espaço vital, como algo necessário ao desenvolvimento de suas autoproclamadas capacidades civilizadoras superiores. Observar-se-ia um privilégio das teses raciais como determinantes para o caráter das nações, cujas consequências seriam, desde 1871, profundamente danosas. Cumpre mencionar que as ideias de patriotismo foram usadas para dar força a projetos autoritários e nacionalistas e, nomeadamente na Alemanha do entre-guerras, ou mesmo no Brasil, identificamos um expressivo número de intelectuais comprometidos com a disseminação destas agendas, mormente alguns historiadores.

Ainda na esteira destas questões, faremos uma digressão sobre a obra de Gustavo Barroso, pensador brasileiro que veiculou, nas diversas atividades que empreendeu, um olhar sobre o nacional, com contornos patrióticos. Durante seu tempo de vida (1888-1959) e, particularmente, na época em que realizou suas produções letradas, Barroso foi o intelectual¹⁸ dedicado ao estudo da história militar

¹⁸ François Sirinelli aponta o caráter polissêmico da noção de intelectual e o aspecto polimorfo do meio dos intelectuais. O autor sugere duas acepções do intelectual: “uma ampla e sociocultural, englobando os criadores e os ‘mediadores’ culturais, a outra mais estreita, baseada na noção de engajamento. No primeiro caso, estão abrangidos tanto o jornalista como o escritor, o professor secundário como o erudito. Nos degraus que levam a esse primeiro conjunto postam-se uma parte dos estudantes, criadores ou ‘mediadores’ em potencial, e ainda outras categorias de ‘receptores’ da cultura”. (SIRINELLI, 2003, p. 242).



brasileira. Esta orientou, inclusive, sua prática museológica, empreendida ao longo do período em que foi diretor do Museu Histórico Nacional, no Rio de Janeiro.

Sob sua orientação, o MHN foi dividido em duas seções: uma dedicada à história do Brasil e outra à numismática. A vintena de salas da primeira seção, a mais visitada, levava o nome das grandes personagens da história nacional, segundo Barroso: dom João VI, dom Pedro I, dom Pedro II, Deodoro da Fonseca (a República), os militares Tamandaré (Marinha) e Caxias (Guerra do Paraguai) (ABREU, 1996). Inaugurado no Arsenal da Marinha, o MHN devia ser o relicário dos conflitos em que os soldados brasileiros haviam alcançado distinção: nos pátios, escadarias e vitrinas do museu viam-se canhões holandeses, troféus diversos da Guerra do Paraguai, retratos e objetos pessoais do duque de Caxias ou do General Osório (MAGALHÃES, 2010).

A consagração da história militar do Brasil ocorreu, especialmente, por intermédio da escrita de biografias de alguns de seus protagonistas: Osório, Caxias, Tamandaré - elaboradas entre 1920 e 1940. Além dessa marca autoral, cumpre mencionar, a que mais foi sublinhada pela memória dos pósteros diz respeito à sua trajetória política, demarcada por uma admiração pelo Nazismo alemão. A difusão de um caráter bélico da história nacional ocorreu de forma concomitante à produção integralista¹⁹, onde identificamos, também, obras voltadas para a investigação do Folclore Nacional. As teorias antissemitas, divulgadas em seus escritos, são consideradas as principais razões para um lento, mas decisivo ostracismo vivenciado pelo autor ainda em vida, e que se mantém, de certa forma, até os dias atuais. Ao longo de sua trajetória, Barroso participou ativamente dos círculos de sociabilidade intelectual que marcaram os ritmos da missão de redescobrir o Brasil, decantada por homens de letras e de ciências, a partir, notoriamente, de 1930.

Embora nossa análise se concentre nas obras elaboradas por Barroso ao final dos anos Vinte e na década seguinte, consideramos que as questões que orientaram sua “operação historiográfica” estão, em grande medida, relacionadas às ideias que mobilizaram a intelectualidade brasileira no

¹⁹ A Ação Integralista Brasileira (AIB), movimento político de caráter fascista, fundada em 1932, foi um dos principais atores sociais no contexto da modernidade brasileira nos anos 30. A sua relevância está no fato de ter sido o primeiro partido de massas do Brasil, com cerca de 500.000 adeptos, e de seu discurso e sua proposta de organização do Estado e da sociedade terem atingido simpatizantes em vários grupos sociais. São muitos os estudos sobre a AIB, englobando os clássicos (como os trabalhos de Héglio Trindade, Ricardo Benzaquen de Araújo, Marcos Chor Maio, entre outros) até os mais recentes, com vários novos pesquisadores debruçados sobre as diversidades regionais e locais do fenômeno em questão (CRUZ, 2011).



imediatos pós-guerra. No período anterior ao conflito²⁰ havia um forte sentimento de otimismo em relação ao futuro, o que foi colocado em xeque pela experiência da guerra, que assinalou os limites dessas promessas de progresso infinito. A crítica à modernidade foi acompanhada por uma sensação de desencanto frente, em muitos casos, a um mundo em ruínas, promovendo questionamentos acerca dos limites e das possibilidades do moderno.

A experiência do conflito, assim como as reconfigurações oriundas de seu término, evidenciou a distância que separava o Brasil das nações industrializadas e incutiu o temor a respeito de nossa capacidade para manter a unidade e independência nacionais. Mais do que exaltar a beleza natural e as potencialidades da terra, passou-se a “advogar a necessidade urgente de conhecer, explorar, administrar e defender o território” (DE LUCA, 2003, p. 40). Por um viés ufanista, insuflava-se o orgulho nacional pela imensidão do território, cujas proporções fomentavam a imaginação, todavia, assegurar a sua posse constituía uma dificuldade.

O Exército, instituição capaz de garantir a manutenção das fronteiras, foi revestido por um novo simbolismo que visava, fundamentalmente, promover o reconhecimento de suas atividades (CASTRO, 2012). Empreendeu-se uma campanha em prol do Serviço Militar obrigatório²¹, percebido não apenas pelo ângulo defensivo, mas antes como uma escola de civismo que objetivava resolver os

²⁰ Lúcia Lippi Oliveira, ao investigar o pensamento nacional brasileiro nas primeiras décadas do século XX, pontua que os ideólogos brasileiros foram influenciados pelas discussões que se travaram na Europa, especialmente na França, o que os situa como receptores de ideias, mais que difusores. Segundo Oliveira, em diversos pontos do país, jovens intelectuais sofriam a influência dos livros franceses de Littré, de Quinet, de Taine ou de Renan, inspirados, também, pelo pensamento alemão e pelo inglês. Destaca que Capistrano de Abreu e Araripe Júnior, originários de um grupo literário no Ceará, figuram entre esses leitores. Maria Stella Bresciani analisa a importância de Hypollite Taine no pensamento de Oliveira Vianna e salienta as afinidades de posições políticas que podem ser estabelecidas entre os dois autores. A autora considera que um aspecto partilhado por ambos, no que se refere à posição teórica, seria a premissa da isenção da ciência e a objetividade da análise dos fatos sociais, quando guiados pelo denominavam método de observação não apriorístico: “Existia certamente um forte vínculo unindo Oliveira Vianna a Taine, evidente nas inúmeras e estratégicas citações do autor francês pelo pesquisador brasileiro, não só relativas a considerações históricas, mas também e principalmente, quanto aos pressupostos de análise” (BRESCIANI, 2005, p. 177). Carlos Eduardo Ornelas Berriel ressalta a influência de Ernest Renan sobre a vida ideológica brasileira, o que poderia ser observado, especialmente, na obra de Joaquim Nabuco, autor que dedica um capítulo inteiro de seu livro, *Minha Formação*, a esse autor. Segundo Berriel, os valores que permearam as obras de Visconde de Taunay, Eduardo Prado e tantos mais possuem uma acentuada marca renaniana. Embora os intelectuais brasileiros possam ser considerados, em sua maioria, como receptores de ideias europeias, é premente mencionar que as concepções estrangeiras passaram por um processo de adaptação nos trópicos, de maneira que eles não podem ser percebidos como leitores passivos dessas ideias que afetavam tão de perto o Brasil.

²¹ A Escola Superior de Guerra, acompanhando o cenário, divulgou a Doutrina de Segurança Nacional. Em uma época impregnada pelo espírito bélico, o serviço militar obrigatório, defendido com ardor por Bilac, passou a ser apontado como uma solução eficiente não apenas para afastar qualquer ameaça à nossa soberania mas, sobretudo, como fator de efetiva unificação nacional e fonte de regeneração física, moral e cívica da população. Ao exército atribuía-se a capacidade de solucionar todos os problemas da nação (CASTRO, 2012).



problemas de uma nacionalidade inconclusa. Tornava-se premente que os brasileiros se assenhorassem efetivamente de seu país, o que incluía, sobretudo, o conhecimento acerca de seu passado. Afinal, se o futuro poderia ser contemplado como um horizonte aberto, faltava ao Brasil, na visão de muitos intelectuais, o passado glorioso, raiz desse tempo vindouro.

Tornava-se necessário, pois, criar esse passado. Barroso intentou, por meio de sua obra historiográfica, narrar a epopeia de construção da nação, privilegiando certos indivíduos e eventos em um trabalho de consagração. Identifica-se em sua obra a ideia de que a terra, mais que uma dádiva, deve ser concebida como o resultado de um esforço coletivo, conscientemente realizado pelos antepassados, de forma a garantir a posse do território. O trabalho de reordenação do tempo envolveu a exaltação dos protagonistas da história, personalidades capazes de promover a confiança nos destinos da nação, assim como afirmar a excelência de um povo aguerrido, que soube defender o seu patrimônio.

A nação, em uma concepção orgânica, teria sido gestada em um longo processo que envolvia o alargamento de suas fronteiras, fruto das campanhas militares empreendidas, prioritariamente, durante o Segundo Reinado. A produção do espaço nacional, por esta perspectiva, forneceria a moldura capaz de reenquadrar o passado, atribuindo-lhe um tom épico e, ao mesmo tempo, extirpando-lhe tensões e ambiguidades que inviabilizavam a sua utilização na construção da identidade (DE LUCCA, 2003). O pretérito, reabilitado, não poderia ser responsabilizado pelas chagas do presente, sendo, portanto, necessário representá-lo sob uma lente patriótica. Afinal: “Para as elites políticas e intelectuais da Federação da década de 1920, a questão não era mais, como nos tempos dos fundadores do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, escrever a história do Brasil, e sim disseminar entre o povo o germe da consciência nacional” (ENDERS, 2014, p. 357).

Desta feita, a história, enquanto conhecimento disciplinar, fora percebida como um instrumento essencial na constituição da identidade nacional, contudo, a discussão sobre como ela deveria ser escrita e, especialmente sobre que sujeitos deveriam protagonizá-la, colocava a questão sobre os indivíduos que, de fato, teriam construído a nação. Na busca pelo desenho das singularidades nacionais, buscou-se identificar aquilo que particularizava nossa cultura, o que fora, mais à frente, denominado de brasilidade (GONTIJO, 2007).

Nesses termos, as narrativas de vida foram inseridas entre os elementos capazes de promover o traçado da comunidade brasileira e de inserir, no concerto das nações civilizadas, a nação brasileira.



Processo este que envolvia, em uma dimensão mais ampla, a renovação das letras nacionais, debate caro às décadas de 1930 e 1940, e, nesse ínterim, o biográfico passou a figurar como gênero de destaque: “a biografia, desde que humanizasse seus protagonistas, seria uma estratégia, de primordial importância, entre as iniciativas de renovar a escrita da história nacional”. (GONÇALVES, 2010, p. 128).

Ao narrar a trajetória dos combatentes do passado - como agiram e como viveram - Barroso almejava transformar os leitores em espectadores ou “testemunhas”, oferecendo-lhes uma experiência do passado. Os indivíduos que se distinguiram pela honra foram, mediante o relato do autor, transformados em heróis, cuja função passava a ser, essencialmente, personificar a nação. (ENDERS, 2014). Havia uma ambição pedagógica, pois o que se acompanhava, por meio destes relatos, não era a evolução do caráter do herói, mas antes a maneira como suas virtudes eram postas à prova em diferentes momentos: “fez com estas palavras o resumo de sua grande vida: coragem tranqüila, independência sem orgulho, a pátria acima de tudo e a constância no sacrifício”. (BARROSO, 1932, p. 198).

Para Barroso interessava a singularidade do percurso individual e, fundamentalmente a exemplificação da eficácia de uma virtude, presente no herói nacional, e os desastres resultantes de determinado vício, encontrados na figura do “anti-herói” das nações vizinhas: “A degola e o fuzilamento não lhe eram bastantes para acabar de reduzir aquela sociedade à expressão mais simples [Rosas]. Lançou mão de outros meios, dos piores. Foram-se lhe todos os escrúpulos. E praticou atos inomináveis” (BARROSO, 1929, p. 19).

Ao falar sobre os indivíduos do passado, Barroso narrava o seu próprio tempo, como bem argumentou François Dosse: “dada época cria seus heróis e lhes atribui, quer sejam de uma época distante, próxima ou atual, seus próprios valores. O herói cristaliza em si uma simbolização coletiva” (DOSSE, 2009, p. 152). A saída de si em direção ao outro - o passado histórico ou a própria realidade histórico-social - se apresentava como um caminho possível para o diagnóstico destes males que afligiam a nação e, em grande medida, representava a possibilidade de reordenamento do tempo, capaz de promover a confiança no futuro.

História Militar do Brasil, publicação de 1938, desenvolve uma análise sobre a gênese da nação, associando esta aos embates travados entre o Brasil e seus vizinhos, de forma que a identidade nacional está expressamente definida por oposição ao estrangeiro. Sobressai, igualmente, a



compreensão do território como sagrado, identificado como o *corpo* da nação, onde a ideia de fronteira assume uma função capital, tanto como referência do espaço onde a nação se desenvolve, quanto como algo que exige defesa. Pontua-se, aqui, a íntima associação entre a mobilização para a guerra e a formação da nação - assim como sua continuidade ao longo da história - de tal forma que o povo é apresentado como aquele que se configura nos embates que empreende, notadamente formado na constância do sacrifício.

Ao ataque imprevisto, todo o Brasil se moveu como um só homem. Nos campos de batalha, reuniram-se os brasileiros de todas as procedências. A Nação inteira comungou do mesmo sangue derramado. Entremearam-se e conheceram-se, amaram-se e juntos se sacrificaram todos os descendentes dos antigos bandeirantes esparsos no imenso corpo da pátria. Foi, portanto, essa guerra o último episódio da grande epopeia escrita por todos os quadrantes da terra brasileira pelos nossos antepassados (BARROSO, 1938, p. 217).

Os termos pátria e nação são empregados ao longo da narrativa sem que, contudo, exista uma diferenciação entre o emprego de um ou de outro, de tal forma que, à primeira vista, torna-se difícil mapear seus contornos. Por uma outra via, pode-se perceber a recorrência à noção de pátria como terra do país, em seu aspecto familiar e hereditário, profundamente evidente como aquela que comunga de um mesmo sangue, de uma mesma origem e destino.

Há, sobretudo, a divulgação de um patriotismo acentuadamente viril, de forma que a pátria é apresentada como aquela que convida às armas e reclama o sacrifício; conceituado como algo que reúne e move a pátria: “a vitória sobre o Paraguai plasmou definitivamente num só corpo e numa só alma a Nação Brasileira” (BARROSO, 1938, p. 228). Mais que a comunhão carnal, a guerra dotaria a nação de um aspecto espiritual, algo que promoveria a comunhão de sentidos e a compreensão de um destino transcendente: “sendo o homem a continuidade moral e física de seus pais, a nação é a continuidade física e moral das gerações unidas pela experiência e pela sucessão dos fatos através dos séculos” (BARROSO, 1938, p. 123).

A transubstanciação dos filhos da nação em uma sociedade de compatriotas está assegurada pelo recurso ao passado, como aquele que dota a nação de uma substância que, ao mesmo tempo que a particulariza, também confere uma orientação.

Estava finda a guerra. O Brasil Imperial varrerá do Prata seu derradeiro caudilho de grande vulto. Essa obra demandara grandes sacrifícios, mas plasmou numa só alma os brasileiros de todas as Províncias. [...] A força, porém, dessa coesão dum grande povo continua latente. E' preciso despertá-la para novos prodígios! (BARROSO, 1938, p. 346).

Se a guerra congrega o povo e confere a dimensão de sua força, ela também assinala certo dever de transmissibilidade, onde impera a necessidade de mobilização para novas realizações,



marcada por certo armamento psicológico: “foi, portanto, essa guerra o último episódio de grande epopéia escrita por todos os quadrantes da terra brasileira pelos nossos antepassados” (BARROSO, 1938, p. 217). A história nacional, tal como é veiculada na obra de Gustavo Barroso, seria a responsável pela difusão deste sentimento de pertença, expresso na busca por traçar os contornos da particularidade nacional, assim como por reforçar os laços de comunhão de sentido.

Em outros termos, esta narrativa privilegiaria origem e herança, em um trabalho de memória que enlaçaria, retrospectivamente, vivos e mortos, em uma cadeia de solidariedade. Neste aspecto, torna-se importante recorrer às admoestações feitas por Fernando Catroga, acerca do nacionalismo e patriotismo, quando afirma ser um erro fundir ambos os conceitos, tendo em vista que possuem origens e significados semânticos distintos. Embora, desde meados do século XIX, o nacionalismo tenha se apresentado como um gerador do patriotismo comum, com o intento de absorver o seu calor e o pôr a serviço da política de nacionalização das massas.

A hipótese é de Barroso não tenha feito uso destes termos como sinônimos, mas antes, de que empregou a noção de pátria por compreender seu maior alcance afetivo e, desta forma, mobilizar o sentimento, neste projeto que assumia, claramente, o intento de promover um armamento psicológico, em um momento marcado por certa instabilidade política. O patriotismo seria, em Barroso, algo a alentar o nacionalismo, devido a sua capacidade de englobar o sentimento natalício e a fidelidade a uma terra e a um povo identificado por uma herança comum. Devido à forte carga afetiva que o patriotismo engendraria, calcada nas relações de ancestralidade (com certa aura de sacralidade), seria mais eficaz no processo de levar os indivíduos a aceitarem os imperativos de uma doação que levaria, em última instância, ao sacrifício da própria vida.

Considerações Finais

Nos limites deste trabalho, espera-se ter explorado, ainda que timidamente, algumas das interpretações sobre os termos nacionalismo e patriotismo, em diálogo com as ideias veiculadas por Gustavo Barroso, especialmente em sua obra *História Militar do Brasil*. Dentre as diferentes formas de representação do passado, Barroso optou pela escrita da história militar como história do Brasil, de forma a enaltecer o caráter belicista do passado, onde o patriotismo, não raro apresentado como sinônimo de nacionalismo, parecia mais adequado para mobilizar uma projeção afetiva, necessária neste processo que era de transposição de ideias e, sobretudo, de uma proposta de ritualização do



poder e do tempo; práticas reiterativas cruciais para a reprodução no tempo de uma cultura política nacionalista.

Referências

- ABREU, R. **A fabricação do imortal**: memória, história e estratégias de consagração no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco: Lapa, 1996.
- BARROSO, G. **A Guerra do Rosas**: contos e episódios relativos à campanha do Uruguai e da Argentina – (1851-1852). São Paulo: Cia Editora Nacional. 1929.
- BARROSO, G. **História militar do Brasil**. 2 ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938.
- BRESCIANI, M. S. M. **O charme da ciência e a sedução da objetividade**: Oliveira Vianna entre os intérpretes do Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- CASTRO, Celso. **Exército e nação**: estudos sobre a história do exército brasileiro. RJ: FGV, 2012.
- CATROGA, F. **A geografia dos afectos pátrios**: as reformas político-administrativas (sécs. XIX-XX). Coimbra: Almedina, 2013.
- COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- CRUZ, N. dos R. O diálogo entre o moderno e o antimoderno no discurso da Ação Integralista Brasileira. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 37, n. 2, p. 196-214, jul./dez. 2011.
- DE LUCA, T. R. **A revista do Brasil**: um diagnóstico para a (n)ação. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.
- DÉLOYE, Y. A nação entre identidade e alteridade: fragmentos da identidade nacional. In: BRESCIANI, M. S.; BREPOHL, M.; SEIXAS, J. **Razão e paixão na política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.
- DOSSE, F. **O desafio biográfico**: escrever uma vida. São Paulo: Edusp, 2009.
- DUTRA, R. de F. História e Culturas Políticas Definições, usos, genealogias. **Varia História**, n. 28 dez. 2002.
- ENDERS, A. **Os vultos da nação**: fábrica de heróis e formação dos brasileiros. Rio Janeiro: FGV, 2014.
- GONÇALVES, M. **Em terreno movediço**: história e memória em Octávio Tarquínio de Souza. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.
- GONTIJO, R. Manoel Bomfim, ‘pensador da história’ na primeira república. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, n. 45, p. 129-154, 2003.
- HAROCHE, Claudine. O que é o povo? Os sentimentos coletivos e o patriotismo do final do século XIX. In: BRESCIANI, M. S.; BREPOHL, M.; SEIXAS, J. **Razão e paixão na política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.



MAGALHAES, A. M. **Troféus da guerra perdida...** 2010. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

MOTTA, R. P. S. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: MOTTA, Rodrigo Patto Sá (org.). **Culturas políticas na história: novos estudos**. Belo Horizonte: Editora Argumentum, 2009.

SIRINELLI, J. F. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.



Percorso Histórico da Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte: Novos Modelos Eclesiais?

Flávio Lages Rodrigues²²

Resumo: Este artigo busca refazer o percurso histórico da Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte, no qual o rock pesado foi utilizado a princípio como instrumento de socialização entre os jovens que estão nas tribos urbanas *headbanger* e que posteriormente deu lugar a outros elementos de socialização. Este caminho histórico da comunidade levanta o questionamento a princípio sobre novos modelos de igreja na atualidade que podem estar em choque com os velhos modelos e exigem uma espiritualidade e práticas religiosas que façam sentido para os jovens que estão nas grandes metrópoles. A construção relacional entre cultura e religião pode ocorrer pela possibilidade em usar elementos culturais nas práticas religiosas na pós-modernidade. O que aponta não para um novo modelo de igreja, mas para novas leituras e releituras de expressões culturais juvenis e a socialidade que o rock proporciona, principalmente entre os jovens. A metodologia proposta para essa pesquisa ocorreu com a análise bibliográfica, no qual utilizamos como principal referencial teórico-metodológico o livro, O tempo das tribos de Michel Maffesoli e na pesquisa de campo utilizamos a observação participante e a técnica de Grupo Focal para entender como se dá a construção sociológica de perto e de dentro da comunidade.

Palavras-Chave: Tribos Urbanas. Juventude. Rock. Religião e Contemporaneidade. Religião e Cultura.

Historical Journey of the Cave Community of Adullam in Belo Horizonte: New Ecclesial Models?

Abstract: This article seeks to retake the historical course of the Cave Community of Adullam in Belo Horizonte, in which heavy rock was first used as an instrument of socialization among the youths who are in the urban tribes *headbanger* and who later gave way to other elements of socialization. This historic path of the community raises the question at the outset about new church models today that may be in clash with the old models and require a spirituality and religious practices that make sense for the young people who are in the big metropolis. The relational construction between culture and religion can occur through the possibility of using cultural elements in religious practices in postmodernity. What points not to a new model of church, but to new readings and re-readings of youthful cultural expressions and the sociality that rock provides, especially among young people. The methodology proposed for this research was the bibliographical analysis, in which we used Michel Maffesoli book, *The Time of the Tribes* by Michel Maffesoli as the main theoretical and methodological reference, and in field research we used participant observation and the Focal Group technique to understand how gives the sociological construction of near and within the community.

Keywords: Urban Tribes. Youth, Rock. Religion and Contemporaneity. Religion and Culture.

²² Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG). Especialista em Teologia Sistemática pela Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte (FATE/BH). Pastor Cultos Ecumênicos de Formatura da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG).



Introdução

Verificamos que na atualidade novas maneiras de ser membro nos círculos religiosos eclodem a cada dia na sociedade. Nossa proposta ao fazermos o percurso histórico da Comunidade Caverna de Adulão ocorreu pela abertura que as grandes metrópoles do Brasil e do mundo proporcionaram aos seus habitantes fazerem seus próprios percursos nas mais diversas áreas da vida humana, como a social, política, econômica, cultural e principalmente religiosa. Neste caso o adepto de uma religião pode fazer seu próprio caminho e escolher a que melhor atenda às suas demandas.

Faremos o percurso histórico da Comunidade Caverna de Adulão desde 1992, ano de seu nascimento até os dias atuais, para isso perguntamos se essa comunidade é um novo modelo de igreja. O que adiantamos de antemão que não se trata aqui de um novo modelo de igreja. Este questionamento, nos ajudou a identificar e descrever a relação dos jovens que gostam de rock²³ e que estão nas tribos urbanas *headbangers*²⁴, com a Comunidade Caverna de Adulão. Para isso é necessário entender a diferença entre Igrejas, e Comunidades Cristãs, também como se estabelecem os movimentos *undergrounds* juvenis na cena secular, ou seja, fora dos meios eclesiásticos.

Mostraremos também que outras igrejas e comunidades *undergrounds* no Brasil desenvolvem este tipo de trabalho junto aos jovens. O que aponta para um campo religioso em constante mudanças que precisa acompanhar as transformações sociais que ocorreram ao longo dos últimos séculos e mais intensamente nas décadas derradeiras e nos nossos dias. Variadas áreas da sociedade foram afetadas pela nova maneira de pensar e agir no mundo. Essa nova mentalidade não aceita nada que se erija como absoluto, pois este produziu sistemas opressivos, fome, guerras e campos de concentração.

²³ O surgimento do rock ocorreu em 1940 nos Estados Unidos, com as canções de trabalho e gritos campais dos negros americanos que trabalhavam nos campos de algodão. Eles clamavam por liberdade e utilizaram a música como instrumento de protesto, tanto no contexto secular, quanto no religioso. De acordo com Baggio os negros “deram desenvolvimento ao *blues* (tristeza) como música secular e ao *gospel* (evangelho) como música sacra” (BAGGIO, 1997, p. 43). Para Calvani (1998, p. 211), o nascimento do *rock* ocorre com a evolução dos negros *spirituals* e do *blues* e sempre esteve associado a rebeldia e contestação.

²⁴ O termo tribo urbana *headbanger* é dado aos jovens que interagem em pequenos grupos ou tribos nos centros urbanos. Para esta tribo que é chamada pelos mesmos de movimento a socialização gira em torno da sonorização com o *rock* pesado, na produção e no consumo dessa música entre os jovens. Estes também consomem uma variedade de roupas, calçados e acessórios, que em muitas vezes são definidos pelos membros da própria tribo. Durante os *shows*, estes jovens, dançam em círculo com o *mosh*, o que lembra as tribos indígenas em suas danças. No *mosh*, os jovens fazem a roda para dançar e dão socos e ponta pés ao ar. Também batem a cabeça, que é o significado literal para *headbanger*, com o movimento para cima e para baixo, jogando os cabelos ao ar.



Notamos que a Comunidade Caverna de Adulão conseguiu fazer uma leitura histórica e captou o pensamento juvenil de gerações passadas. Isso possibilitou releituras que proporcionaram práticas religiosas na atualidade para consolidação da comunidade como uma igreja que se apropria dos elementos da cultura²⁵, entre os quais o *rock* e a religião²⁶, como fator na sociabilidade entre os jovens que estão nas tribos urbanas *headbangers* e na cena alternativa²⁷ e *underground*²⁸ secular. A composição da comunidade, apesar de ser inicialmente para grupos marginalizados e discriminados na sociedade, com os jovens roqueiros, atualmente tem como membros crianças, homens, mulheres e pessoas das mais variadas idades, como outros elementos de socialização e não somente o rock como era na sua gênese.

²⁵ Para o conceito de cultura, utilizamos Maffesoli (2010) em sua obra: *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Ele aponta para duas culturas. De uma lado, ele mostrou os proprietários da sociedade e são os que têm o poder, tanto de dizer quanto o de fazer, sendo o poder instituído, nas diversas formas: cultural, religiosa, social e econômica. Por outro lado, ele mostra a vida selvagem, anômica, e desordenada, como uma potência instituinte. Ainda segundo Maffesoli (2010) o pensamento selvagem é admitido pela experiência adquirida no contato com sociedades primitivas. Aqui, a antropologia volta seu olhar, para o cotidiano das sociedades contemporâneas, ao que chamou de culturas de empresa ou outras observações que pareciam próximas demais para serem analisadas. Essa divisão de duas culturas, para Maffesoli, começa a ser aceita pela cultura erudita. “Isso vale também para a cultura erudita, que começa a admitir a existência de uma outra cultura: a dos sentimentos comuns. Podemos estar de acordo com essa emergência. São numerosas as pesquisas que o demonstram, o fato é que existe entre essas duas culturas um distanciamento que às vezes não deixa de se transformar em um fosso intransponível (MAFFESOLI, 2010). O conceito de cultura que trabalho aqui, se aproxima mais com a potência instituinte com o sentimento de estar juntos, o partilhamento, a sociabilidade e o sentimento de pertencimento. Essa cultura é construída pelos próprios jovens, com aspectos muitas vezes, clandestina e marginal na sociedade.

²⁶ O conceito de religião utilizado será o de Durkheim na obra “*As formas elementares de vida religiosa*”. Para Durkheim a religião é algo estritamente social. “A conclusão geral deste livro é que a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Mas então, se as categorias são de origem religiosa, devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas seriam coisas sociais, produtos do pensamento coletivo” (DURKHEIM, 1989, p. 38). Maffesoli em sua obra “*O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*”, cita quase 4 dezenas de vezes Durkheim em suas páginas. Em algumas dessas citações Maffesoli como leitor de Durkheim, observa o caráter social da religião e o seu poder em unir a comunidade. “O ‘divino social’, termo com que E. Durkheim designava essa força agregadora que está na base de qualquer sociedade ou associação. Poderíamos, também, dizer ‘religião’, entendendo a palavra como é empregada para designar aquilo que nos une a uma comunidade” (MAFFESOLI, 2010, p. 78-79). Ainda sobre a obra de Durkheim, Maffesoli (2010), observa que ele não pretendia fazer um estudo exaustivo sobre a religião das tribos australianas. Seu objetivo é compreender o fato social.

²⁷ Como termo sociológico o alternativo se estabelece com a sucessão de duas coisas reciprocamente exclusivas, opção entre duas formas de relacionar dentro de um grupo social ou da sociedade. A cena alternativa com os jovens roqueiros começa a partir de 1990, esse movimento juvenil abre a possibilidade entre uma ou outra alternativa nas fusões da música rock com outros estilos musicais, o que antes não era aceito dentro dos movimentos juvenis pelo radicalismo de seus membros.

²⁸ Cultura que não é divulgada pelos meios de comunicação de massas, subterrânea, clandestina ou oculta diante de um grupo social ou de toda uma sociedade.



Essas práticas de inclusão e respeito ao que é diferente quebram a rigidez da religião institucional, de modo que novas formas de expressão religiosa eclodem dentro da cultura. Maffesoli (2010, p. 135) observa que “essa religiosidade pode caminhar lado a lado com a descristianização, ou com outra forma qualquer de desinstitucionalização. E, por isso mesmo, a socialidade designa, justamente, a saturação dos grandes sistemas e das demais macroestruturas”.

Nesse aspecto, tanto a religião quanto a cultura usam roupagens e elementos utilizados por outros grupos sociais e juvenis de décadas passadas para dar um novo sentido ou significado a prática religiosa. Ideologias são resgatadas, posturas e elementos estéticos de alguns grupos são relançados como algo a ser seguido, ou seja, viram moda para toda a sociedade. Essas releituras abrem possibilidades para novas expressões religiosas que seriam impensadas no âmbito religioso há alguns anos atrás.

Portanto, ao voltar nosso olhar para o percurso histórico da comunidade podemos ver que a pós-modernidade²⁹ traz elementos totalmente novos e perspectivas não pensadas antes, com novas práticas religiosas e culturais nos grandes centros urbanos. Será que as Ciências da Religião em interface com a história podem contribuir para entender essas novas formas de manifestações culturais e religiosas na atualidade, e também a relação de pertencimento que o membro estabelece com a instituição religiosa?

Breve Percurso Histórico da Comunidade Caverna de Adulão

Refazendo as pegadas históricas da Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte, desde 1992 percebemos que esta comunidade cristã se consolidou ao utilizar elementos da cultura, entre eles a religião e o rock, com a sociabilidade dos jovens nas tribos urbanas. Para Michel Maffesoli (2010), as práticas religiosas podem ajudar na ampliação da sociabilidade, pois estabelecem laços mais estreitos entre as pessoas e isso ajuda a enfrentar as adversidades da vida.

Que a religião (*re-ligare*) seja a expressão de uma socialidade plural, [...], não é de nenhuma forma surpreendente. Com efeito, convém lembrar que antes de institucionalizar-se, com sabida rigidez, as reuniões religiosas servem, antes de tudo, para manter o calor, para cerrar as fileiras diante da dura “ordem das coisas”, social ou natural (MAFFESOLI, 2010, p. 185).

²⁹ Para Maffesoli, a pós-modernidade é caracterizada pelo tribalismo. Este fenômeno é estudado por ele como fator de sociabilidade há mais de três décadas. Para ele o que vale no tempo presente é a vida cotidiana e seus rituais, as emoções e paixões coletivas, simbolizadas pelo prazer de estar juntos. Ele ainda destaca como dois eixos essenciais, os aspectos ao mesmo tempo, arcaico e juvenis do tribalismo, e também a sua dimensão comunitária e a saturação do conceito de Indivíduo. Na sua visão essas são as duas raízes do tribalismo pós-moderno (MAFFESOLI, 2010, p. 3-5).



Essa socialidade plural que a religião pode proporcionar com o sentimento de pertencimento, e o calor produzido pelo ombro a ombro, também podem ser observados no percurso histórico e na composição social da comunidade. O rock que era a princípio único elemento de socialização com eventos evangelísticos de bandas de rock pesado de estilos variados, tanto dentro quanto fora da Comunidade Caverna de Adulão, abriu posteriormente para outras formas de socialização.

Dessa forma, o trabalho que era voltado para os jovens roqueiros que eram discriminados pela sociedade e também pelas igrejas evangélicas tradicionais se estendeu para outras pessoas. Hoje, a comunidade tem como membros pessoas das mais variadas idades, bem como outros elementos foram incorporados nas práticas religiosas e sociais do grupo. O que tornou a comunidade mais eclética, aberta e dinâmica para outras formas de socialização e práticas religiosas com espiritualidades alternativas diferenciadas.

Novos Modelos Eclesiais ou Reapropriação de Elementos Culturais?

Percebemos que atualmente não só a Comunidade Caverna de Adulão utiliza elementos da cultura como o rock para expressar uma religiosidade ou espiritualidade alternativa. Do mesmo modo que essa comunidade muitas outras desenvolvem este tipo de trabalho específico junto aos jovens que estão ligados às tribos urbanas *headbanger*. Existem, atualmente, inúmeras igrejas e comunidades cristãs do segmento evangélico que realizam este trabalho voltado para os jovens, inclusive ministérios e bandas de rock ligados à Igreja Católica.

Outro fator que merece destaque é que não se trata de novos modelos de igrejas e comunidades, mas de práticas religiosas que fazem uso de manifestações culturais variadas, com reapropriações, leituras, releituras e novas formas e significações, que aqui utilizam o rock como um elemento cultural juvenil. Antes de prosseguirmos é bom salientar algumas diferenças entre igrejas, comunidades e o que se chama de movimento³⁰ entre os grupos juvenis. De acordo com Brakemeier (2004, p. 49), “comunidade é a congregação local, enquanto igreja designa um conjunto de comunidades”. Ainda de acordo com ele, igreja e comunidade são sinônimos *neo* testamentários.

De acordo com o Novo Testamento, porém, igreja e comunidade são sinônimos. A diferença está unicamente na origem etimológica. Igreja provém do grego *ekklesia*, que significa assembleia, enquanto comunidade é termo latino, designando um grupo unido por algo

³⁰ A socialidade que ocorre entre os jovens que estão nas tribos urbanas é autodenominado por eles como movimento. O afeto e o sentimento de pertencimento ajudam a amarrar e unir os fios dessa trama social. Possibilitando aos jovens que se unem de forma eletiva aderirem ou não aos *movimentos punk, heabanger, hip hop, skatista, reggae, soul, funk*, entre outros.



comum. Sob tal perspectiva, viver em comunidade é viver em igreja e vice-versa. Comunidade cristã sempre possui natureza eclesial (BRAKEMEIER, 2004, p. 49-50).

Outro fator de estaque é que as comunidades estão mais abertas a elementos culturais que as igrejas, e assim, estão mais envolvidas ao que é produzido pela cultura. A comunidade acaba sendo mais receptiva também à cultura pela sua liberdade quanto aos dogmas e estruturas eclesiais, que são menos rígidas e engessadas que as igrejas no que tange às mudanças. Muitas comunidades evangélicas que desenvolvem seus trabalhos junto aos jovens, usam tal nomenclatura para se distanciar do formato de igrejas convencionais e terem mais abertura para todo tipo de grupo juvenil. Assim, essas comunidades não estão ligadas muitas vezes as grandes igrejas, históricas ou não, mas são fiéis ao evangelho e estão contidas integralmente a igreja de Deus.

Isso não impede que as comunidades locais se apresentem em variedade de formas e em coloridos culturais. Elas têm o direito à diferença. Já na primeira cristandade conviviam cristãos de fala hebraica e grega, portanto oriundos de diferentes ambientes. Divergiam as tradições, os costumes, as etnias. Nem sempre a pluralidade cabia numa só organização comunitária. A igreja de Jesus Cristo não pode pretender a uniformidade. Ela precisa adequar-se ao contexto em que vive, articular o evangelho na respectiva cultural, falar a linguagem do povo. É digno de destaque que comunidade cristã não está atrelada a nenhuma cultura específica (cf. 1 Coríntios 9.19s.). Ela pode vestir os trajes típicos da respectiva localidade e região. Tem abertura para a multiculturalidade. Congrega gente concreta, de todas as nações (Mateus 18.18) (BRAKEMEIER, 2004, p. 50).

As comunidades locais se estabelecem como solo fértil para as variedades de formas em diferentes ambientes. Essa pluralidade pode ultrapassar a organização comunitária e assim, sinalizar que nenhuma comunidade fique presa a uma cultura específica. Desse modo, o regionalismo é respeitado, com a incorporação dos elementos, próprios de determinados grupos. O que viabiliza a abertura para o multiculturalismo sem cair na tentação de monopolizar ou achatam manifestações que estão fora dos grandes centros urbanos.

Dessa forma, verificamos que essas igrejas e comunidades *undergrounds*, que desenvolvem este tipo de trabalho com os jovens não estão restritas apenas às grandes metrópoles brasileiras, mas têm se espalhado por vários pontos do Brasil, e chegaram a cidades de pequeno e médio porte.

De acordo com Baggio (1997, p. 72), a Comunidade S-8 em Niterói no Rio de Janeiro foi a pioneira no Brasil a desenvolver seus trabalhos voltados para os jovens, desafiando os padrões culturais e apoiando bandas com estilos próprios. A comunidade inicia suas atividades em 1971, com reuniões de jovens que buscavam orientação e tratamento para o uso e abuso de drogas.

Vários problemas sociais têm levado comunidades e igrejas a darem respostas ao mundo que está em constante transformação. Observa-se na atualidade um grande crescimento da violência, das



drogas, da promiscuidade, por haverem muitas cidades experimentado, em todo o mundo, uma explosão demográfica, trazendo consigo graves problemas, típicos das grandes metrópoles. Dessa forma, essas comunidades e igrejas são também impulsionadas a dar respostas a esses jovens que estão no contexto urbano e não poucas vezes estão à margem de seus direitos básicos como cidadãos.

Assim, o que percebemos com as práticas religiosas na Comunidade Caverna de Adulão foi uma reapropriação de elementos da cultura como forma de expressar uma espiritualidade alternativa com linguagem juvenil com o rock, contextualizada e aberta para as tribos urbanas *headbanger*. O que também acaba sendo uma forma de enfrentamento às desigualdades sociais e ao mesmo tempo uma resistência ao modelo religioso evangélico tradicional.

História de Algumas Igrejas e Comunidades *Undergrounds*

Verificamos que estas igrejas e comunidades que desenvolvem trabalhos com as tribos urbanas, não se limitam apenas as grandes cidades, mas têm se espalhado por várias cidades, tanto de médio quanto de pequeno porte. Em estudo anterior, identificamos que, assim como a Comunidade S-8, que é pioneira no Brasil, fundada na década de 1970, inúmeras igrejas, comunidades, tanto pequenas quanto grandes, desenvolvem trabalhos específicos, junto aos jovens que estão nas mais variadas tribos urbanas (RODRIGUES, 2007, p. 124-128).

Destaca-se a Comunidade *Metanóia*, da cidade do Rio de Janeiro, fundada no final dos anos de 1990. Outra dessa mesma época é a Comunidade *Zadoque*, da cidade de São Paulo, que recentemente teve o seu nome mudado para *Crash Church Underground Ministry*. No Paraná, destacam-se a Comunidade Gólgota e a Comunidade Refúgio; ambas começaram suas atividades em 2000. Em Florianópolis, o destaque é o Ministério *Underground Ossos Secos*. Do norte e do nordeste do Brasil, algumas comunidades desenvolvem trabalhos com jovens que estão nas tribos urbanas; na cidade de Palmas, destacamos a Comunidade *Zoe*; de Belém, o destaque é a Comunidade Altar, e somando-se a elas, a Missão *Shekinah* de Aracaju.

De acordo com o site Cristianismo *Underground*³¹, existem várias igrejas e comunidades *undergrounds* cristãs no Brasil atualmente. Todas trabalham com os jovens que estão nas tribos urbanas, no cenário alternativo e *underground* nacional. Destacamos no Estado do Espírito Santo a Comunidade Milícia, que desenvolve seus trabalhos junto aos jovens que estão nas tribos urbanas na

³¹ Ver no site outras igrejas e comunidades *undergrounds* cristãs que desenvolvem trabalhos junto aos jovens que estão nas tribos urbanas *headbangers*.



cidade de Serra, e a Avalanche Missões Urbanas, na cidade de Vitória, que apoia e treina novos líderes para atuarem em suas comunidades e também na implantação de igrejas *undergrounds*.

O Estado de Minas Gerais desponta com inúmeras igrejas e comunidades *undergrounds* com trabalhos para os jovens que estão inseridos nas mais variadas tribos urbanas. Como já observamos em estudos anteriores, o *Tribal Generation* em Uberlândia é um dos exemplos das mudanças que ocorrem no Brasil e no mundo. Esse trabalho estimula a implantação de novas igrejas que atenda a geração emergente com suas tribos urbanas, com o apoio e treinamento de novos líderes para essas novas igrejas. O trabalho do *Tribal Generation* é interdenominacional e está em vários países do mundo. Ainda em Uberlândia destacamos a Comunidade Manifesto Missões Urbanas, a Comunidade Grito de Alerta da cidade de Ipatinga, a Comunidade Impacto Urbano de Governador Valadares e a Caverna do Rock em Juiz de Fora (RODRIGUES, 2007, p. 126).

Existem cidades que têm inúmeras igrejas e comunidades que desenvolvem trabalhos com os jovens que estão nas tribos urbanas *headbangers* com o rock. Este é o caso de Belo Horizonte, que além de ter a Comunidade Caverna de Adulão como a mais antiga em atividade, conta também com várias outras que desenvolvem o mesmo trabalho na cidade. Entre outras igrejas e comunidades destacamos a Comunidade RAUC Church (Refúgio de Adoradores Unidos em Cristo). Esta comunidade tem uma peculiaridade, começou o seu trabalho com jovens que estavam envolvidos com a cena alternativa e *underground*, e há dois anos abriu as portas para moradores de rua e dependentes químicos, que passaram a morar dentro da comunidade. Outras comunidades trabalham especificamente com os roqueiros que estão nas tribos *headbanger*, como é o caso da Comunidade Justiça e Retidão, da Comunidade *Rock Grace Church* e da Igreja 180°. Todas desenvolvem trabalhos junto às tribos urbanas e com a cena alternativa e *underground* na capital mineira.

Encontramos quase vinte sites que divulgam a cena alternativa e *underground* cristã. No entanto, poucos foram os que divulgavam igrejas e comunidades. A grande maioria divulga bandas e suas respectivas igrejas e comunidades. Além do site Cristianismo *Underground* acima citado, encontramos o site Congresso Nacional *Underground* Cristão³² (CNUC) que, desde o ano de 2000, realiza congressos na promoção das comunidades *undergrounds* que trabalham junto aos jovens que estão nas tribos urbanas de forma itinerante e interdenominacional por todo o Brasil.

³² O primeiro encontro da CNUC ocorreu em 2000, na Comunidade S-8, em São Gonçalo, no Rio de Janeiro, por ocasião dos quase 30 anos de suas atividades e por seu pioneirismo.



Portanto, o que observamos com o trabalho da Comunidade Caverna de Adulão, bem como os de outras comunidades e igrejas que desenvolvem seus trabalhos junto às tribos urbanas variadas é que muitas delas têm um trabalho consolidado. Apesar dessa consolidação, este tipo de ministério ainda é pulverizado no Brasil e poucas comunidades são reconhecidas. Muitas vezes esse reconhecimento não acontece nem mesmo nos círculos religiosos, devido ao desconhecimento ou mesmo pelo preconceito de outras comunidades e igrejas evangélicas tradicionais.

Outro fato que deve ser destacado é que o preconceito com os jovens que estão nas tribos urbanas *headbangers* também ocorre na sociedade. Isto gera um duplo preconceito por parte das igrejas e comunidades tradicionais, como também pela sociedade, para quem utiliza o rock e outros elementos da cultura produzidos pelos jovens nas tribos urbanas em suas práticas religiosas.

A História da Utilização da Música Rock nas Comunidades e Igrejas Evangélicas

Toda evolução dessas novas formas de comunidades, igrejas, cultos e práticas religiosas que se amoldam as necessidades dos jovens, ocorreu, de acordo com Costa, pela aproximação dos evangélicos com o rock. “Inicialmente, no Brasil, a aproximação efetiva dos evangélicos com o rock remete-se, por exemplo, segundo Mariano, a um movimento denominado ‘roqueiros de Cristo’ que teve início com a banda ‘Rebanhão’, em 1981, no Rio de Janeiro” (COSTA, 2004, p. 51).

No entanto, a utilização dos elementos culturais, como o rock no Brasil, é anterior à década de 1980, e grupos como ELO e S-8 foram fundamentais, pois “ajudaram a trazer a música contemporânea para dentro das igrejas evangélicas brasileiras ainda na década de 1970. Ambos os grupos produziram músicas de alto nível e desafiaram os padrões em seus trabalhos” (RODRIGUES, 2006, p. 71).

Ao trazer a música contemporânea para as igrejas evangélicas, o grupo ELO e S-8 abriram novas possibilidades para novas interpretações não só musicais, mas principalmente para práticas religiosas que fossem espontâneas e livres para fusões, leituras e releituras.

Com sua música bem ritmada e ousada, o grupo - que nasceu em São Paulo e se transferiu posteriormente para o Rio de Janeiro - trazia uma fusão de ritmos que iam desde o baião ao *rock'n'roll*. Em 1984, Janires Magalhães Manso, líder do Rebanhão, desligou-se do grupo e foi trabalhar com a MPC (Mocidade para Cristo) em Belo Horizonte, onde formou a Banda Azul (RODRIGUES, 2006, p. 122).

Vários grupos seguiram o caminho aberto pelo Rebanhão, inúmeros grupos despontaram em todo o país, formando o que ficou conhecido como música *gospel*, entre eles: Sinal de Alerta, Banda



e Voz, Complexo J, Fruto Sagrado, Kadoshi (ex-Atos 2), Oficina G3, Banda Gerd, Banda Rara, Katsbarnéia e Resgate.

A Igreja Apostólica Renascer em Cristo, por exemplo, teve sua origem nas camadas da classe média e alta, ainda assim, ela desenvolveu inúmeros trabalhos com certa desenvoltura com as mais diversas tribos juvenis que estavam nos subúrbios.

O *Christian Metal Force (CMF)*, originalmente fundada por Cláudio Tibério e que passou a fazer parte da Renascer no início dos anos noventa, teve suas atividades focadas exatamente para essas culturas juvenis. E, como forma de atrair essa juventude, deu um amplo espaço para as bandas de rock evangélicas por intermédio de um trabalho de reelaboração dos símbolos e linguagem do rock (COSTA, 2004, p. 53).

A efervescência em Belo Horizonte entre as décadas de 1980 e 1990 com as mais variadas bandas de rock pesado já apontava para a capital mineira como celeiro dessas bandas com os mais variados estilos musicais e seus subgêneros. É fácil de perceber esta preocupação, pois Belo Horizonte era considerada o celeiro de bandas de estilos, como: *Rock Progressivo, Rock Popular, Heavy Metal, Death Metal, Thrash Metal, New Metal, Doom Metal, Grind Core, Hard Core, Crossover, Punk Rock, Gótico, Grunge*, entre outros.

A banda Sepultura, de Belo Horizonte, nos anos 1990 foi considerada a maior banda de *rock* pesado do mundo. Na cidade havia várias bandas de sucesso, entre elas: *Overdose, Sex Thrash, Chacal* e muitas outras. A cidade, pela grande quantidade de bandas, em 1994, recebe o título de Capital do Rock na cena alternativa e *underground* secular. A capital mineira entra definitivamente no cenário do rock mundial com o BHRIF (Festival Internacional de Rock de Belo Horizonte). Ocorreu a apresentação de bandas nacionais e internacionais na Praça da Estação e na Serraria Souza Pinto. Este festival foi realizado pela Prefeitura de Belo Horizonte, em parceria com a iniciativa privada, aberto ao público em geral.

A cena alternativa e *underground* cristã também não ficou para trás, com o pioneirismo das primeiras bandas *undergrounds* de rock cristão e com o surgimento da Comunidade Caverna de Adulão no início de 1990. “Em Minas Gerais, segundo Tibério, surgiram as primeiras bandas *White metal*. O Ministério mineiro de *White Metal*, conforme informou Tibério, inicialmente chamou-se ‘Sanctuary Church’ e, em 1994, passou a se chamar ‘Caverna de Adulão’, nome que ostenta hoje” (COSTA, 2004, p. 54).

De acordo com Costa, no final da década de 1980 e início dos anos 1990, as comunidades e igrejas começam a mudar seu campo de atuação para alcançar os jovens dos subúrbios das cidades.



“Mais ou menos a partir desse momento começaram a surgir comunidades religiosas e igrejas evangélicas, que mudaram a sua forma de atuação e os métodos de cooptação dessa juventude proveniente dos subúrbios das cidades brasileiras” (COSTA, 2004, p. 48).

Dessa forma, tanto comunidades como igrejas começaram a aceitar a manifestação cultural dos jovens dentro de suas práticas religiosas, e o apoio dado pelos líderes religiosos a esses grupos ou tribos refletiu na frequência e permanência desses jovens e seus respectivos movimentos juvenis nas suas igrejas e comunidades.

Um dos atrativos é que, desde que aceitassem “Jesus” e passassem a frequentar as igrejas, eles poderiam continuar a “ser como antes”. O que significava poder usar as roupas, cabelos e adereços tradicionais, ouvir e participar de shows e encontros musicais e culturais, de forma pacífica, entre outras possibilidades (COSTA, 2004, p. 49).

Essa aceitação de ser como antes na adesão dos jovens nas igrejas e comunidades cristãs foi um marco importante no que se refere à cultura juvenil. Isso mostra uma grande sensibilidade dos líderes religiosos, pois estes conseguem ver e respeitar a importância do que é construído pelos jovens e, ao mesmo tempo, abrem espaços para que eles também construam suas práticas religiosas em linguagem e contexto próprio. Isto aponta para uma religião que não está engessada, mas que se reinventa, se transforma e se amolda às necessidades humanas.

Rock, Socialização, Práticas Religiosas e Espiritualidades Alternativas

Verificamos que a cultura é construída pelo ser humano nos mais variados contextos de vida. O rock e a religião são elementos dessa construção cultural e são estabelecidos dentro da própria cultura. A adaptação do rock nas práticas religiosas dessas igrejas e comunidades aponta para uma nova forma de evangelizar e também uma nova forma de ser membro nesses círculos religiosos. Vale a pena ressaltar que não se trata de um novo modelo de igreja ou comunidade. No entanto, nessas práticas religiosas, abertas à apropriação de elementos culturais, podemos ver que a instituição religiosa é quem muda e se amolda às necessidades dos seus membros, não sendo a pessoa que muda no ato de sua conversão.

O continuar a ser como antes, descrito por Costa (2004, p. 49), diz respeito à abertura das instituições religiosas às práticas realizadas pelos jovens nas tribos urbanas. “Assim, a figura tradicional do ‘crente’, vestindo um terno preto, segurando uma bíblia e seguido de sua mulher trajando um vestido comprido e conservando os cabelos longos, foi substituída pelos fiéis usando roupas descontraídas, coloridas e cabelos da moda” (COSTA, 2004, p. 51).



Este que a princípio parece ser um novo modelo de igreja que quebra a rigidez da religião institucional, ao que parece, desenvolve novas práticas religiosas, que utilizam elementos culturais como forma de expressão religiosa que eclodem dentro da própria cultura. Os cultos da Comunidade Caverna de Adulão, mesmo que pareçam ter a forma diferente dos padrões tradicionais de igreja evangélicas na atualidade, não diferem das práticas religiosas dessas igrejas, embora haja uma participação mais inclusiva de seus membros e também uma maior liberdade para manifestações culturais na comunidade.

Nesse aspecto, a religião e o *rock* podem estabelecer a socialidade entre os pequenos grupos ou nas tribos urbanas como expressão dessa cultura mais ampla. Essa socialidade rompe com os grandes sistemas e as grandes estruturas pelo distanciamento e pela frieza relacional que elas causam. “A religião que se define a partir de um espaço é um cimento agregador de um conjunto ordenado, ao mesmo tempo social e natural” (MAFFESOLI, 2010, p. 211).

Tanto a religião quanto o *rock* usam roupagens e elementos utilizados por outros grupos sociais e juvenis de décadas passadas para dar um novo significado à prática religiosa. Nessas práticas religiosas, o *rock* poderia ser o que Maffesoli (2010) descreveu acima como espaço, pois através dele muitos jovens são atraídos às comunidades e igrejas que trabalham com as tribos urbanas e expressam a religiosidade na cultura alternativa e *underground*.

Dessa forma, o *rock*, como estilo musical juvenil, pode se estabelecer como um *espaço* simbólico que ajuda a religião a lançar suas bases na sedimentação dos laços entre os jovens. Paralelamente, Costa observa que a música tem o poder de unir os jovens com os mesmos ideais. “No caso de determinados grupos juvenis, a música é vivida coletivamente como fonte de significado e identidade” (COSTA, 2004, p. 58).

Nestes laços, nos sentimentos de pertencimento e de estar-juntos, ideologias são resgatadas, posturas e elementos estéticos de alguns grupos juvenis são relançados muitas vezes como algo a ser seguido, ou seja, viram moda para toda a sociedade. Essas releituras abrem possibilidades para novas expressões religiosas, como é o caso do *rock*, que alguns anos atrás seriam impensadas no âmbito religioso.

Portanto, a pós-modernidade traz ao ser humano a autonomia para fazer suas próprias leis, escolhas e, na pluralidade de pensamentos, não cabe mais um pensamento absoluto e verdadeiro.



Outro fator dessa época é a utilização de elementos totalmente novos e perspectivas não pensadas antes, com novas práticas religiosas e culturais nos grandes centros urbanos.

Comunidade Caverna de Adulão: Uma História de Socialidade

Como observamos anteriormente, a Comunidade Caverna de Adulão, bem como outras igrejas e comunidades espalhadas pelo Brasil e pelo mundo desenvolvem este tipo de trabalho junto às mais variadas tribos urbanas que estão na cena alternativa e *underground*. Também verificamos que essas práticas religiosas e espiritualidades alternativas não sinalizam para uma nova forma de igreja. Antes, elas apontam para novas formas de expressões religiosas na atualidade, que utilizam os elementos que são dados culturalmente, entre eles, a própria religião e a música rock.

As igrejas e comunidades ao apropriarem e aceitarem que os jovens se manifestem em sua própria cultura e com linguagem juvenil, mostram um profundo respeito e abertura para essas manifestações culturais da geração emergente, que não poucas vezes ficam à margem de seus direitos básicos. Dessa forma, a religião consegue dar sentido à vida desses jovens e assume o papel que deveria ser do Estado com políticas públicas que reduzam as distâncias causadas pela falta de emprego e oportunidades para os mesmos.

Assim, a centralidade da religião para esses jovens pode ser entendida como uma forma de enfrentamento das situações adversas que encontram diariamente em suas vidas, tais como a falta de acesso a direitos e procedimentos formais, que caberia ao Estado suprir. A religião acaba assumindo papéis comumente desempenhados pela esfera política e o cristianismo torna-se o elemento crucial para o enfrentamento da marginalização que as condições econômicas e estruturais têm legado a estes jovens (PINTO, 2009, p.181).

A abertura da Comunidade Caverna de Adulão para os jovens adeptos da música rock que estão inseridos nas tribos urbanas, como ocorreu no início das atividades, pode sinalizar para a riqueza das expressões religiosas e culturais nas novas práticas religiosas da pós-modernidade. A cultura deixa de ser obstáculo na adesão de novos membros à igreja e passa a ser aliada pela sensibilidade de seus líderes. Como ocorreu com os pastores Fábio de Carvalho e Eduardo Lucas, estes utilizaram elementos culturais, como a música rock, aliados à religião, o que tornou possível aos jovens desenvolverem sua espiritualidade com significados e linguagens próprias de seu cotidiano. Como relatado por Pinto:

Hoje, ao invés da salvação pela negação do *rock*, o que tem operado é a salvação pelo *rock*. No lugar do abandono do jeans rasgado e da camiseta preta, temos a utilização desses anexos corporais para a construção de um território sagrado. Em vez de uma ética ditada pelo pastor, vemos a quebra desta figura enquanto manipulador e mediador do sagrado. Quebradas as



mediações, o sagrado, acoplado ao *heavy metal*, torna-se fonte de agencialidade a estes jovens fiéis (PINTO, 2009, p. 12).

A partir do próprio contexto e experiências religiosas com grupos marginalizados, podem brotar respostas para os problemas sociais. Os jovens passam a ser agentes de transformação com voz e vontade própria que atenda aos seus anseios. Maffesoli relata esta potência que os grupos religiosos têm em multiplicar-se como uma resposta para os problemas de nosso tempo.

Já se disse que os *thiases* dionisíacos do final do helenismo ou as pequenas seitas do início do cristianismo foram a base da estruturação social que se lhes seguiu. Talvez seja possível dizer a mesma coisa da multiplicação dos reagrupamentos afetivo-religiosos que caracterizam a nossa época (MAFFESOLI, 2010, p. 142).

As bases para o relacionamento entre os jovens ocorrem justamente pelo sentimento de pertencimento e de estar juntos. A participação de todos e a sociabilidade nos grupos religiosos, de acordo com Maffesoli (2010, p. 146), aponta para o ressurgimento das comunidades de base ou de grupos afinitários, nas igrejas contemporâneas, aos quais ele compara com a grande abundância e riqueza dos lençóis freáticos. Que podem exercer sua função social, apenas quando usados como partilha, ajuda mútua e solidariedade desinteressada.

A microestrutura das tribos urbanas, com seus sentimentos mútuos e os pequenos grupos que se desenvolvem dentro de uma macroestrutura social, sinalizam para a riqueza e força da sociabilidade que, com sua efervescência, aponta para o calor afetivo na construção dos relacionamentos sociais.

Da multiplicação dos cultos privados ao acanhado tecido de pequenas células que oferecem hospitalidade aos líderes da nova religião cristã, ou aos revolucionários dos tempos modernos, as novas gerações sociais, o nascimento dos valores alternativos passa pelo que podemos chamar a lógica da rede (MAFFESOLI, 2010, p. 149).

Para Maffesoli (2010, p. 148), a lógica da rede ocorre pela sensação coletiva, na qual os processos de atração e de repulsão se farão por escolha, que ele chamou de sociabilidade eletiva. Esta sociabilidade eletiva possibilita aos jovens escolherem ou não a quais tribos ou grupos pertencer. Essas práticas afetuais constroem redes, como em uma trama de fios de tecido que fica mais resistente a cada nó que os amarra e os une, assim, são formadas as relações que se estruturam a partir do sentimento de pertença, em função de uma ética específica e nestas relações está o elemento tribal. Eles possuem sentido na dinâmica global quando outros grupos se criam a partir do mesmo sustentáculo.



Os padrões ideológicos, a postura e a estética desses pequenos grupos ou tribos urbanas que não eram aceitos e difundidos na sociedade, agora se tornaram um verdadeiro *self service* de possibilidades para os jovens. Isto fica evidente com as escolhas de elementos estéticos que incorporaram a vida cotidiana das pessoas na atualidade. As tatuagens, os cabelos longos e coloridos, os moicanos, os *piercings*, os alargadores, as roupas pretas, as camisas de bandas de *rock* e outros elementos que eram discriminados na sociedade, posteriormente, além de virar moda, acabaram por se transformar em ideal de juventude e passaram a ser aceitos na sociedade.

Durante décadas, ambientes e tribos encontraram nos meios de comunicação tanto a representação de sua marginalidade e resistência (definidas como problema social) quanto a histeria de um novo modismo. A subcultura punk dos anos 1970, por exemplo, emergiu dos guetos e, devido à influência da mídia, ascendeu a *chic*. O estilo punk foi expropriado de sua origem ideológica e esteticamente transgressora, acabando por se tornar *fashion*, *hype*, *cult* e, finalmente *maistreat*- o que ilustra o poder da mídia em descaracterizar e recriar eventos surgidos entre os jovens e os projetar para o grande público (BRANDINI, 2004, p. 105).

O que era uma identidade de determinados grupos *punks* ou *headbangers* com o *rock*, acabou por se estabelecer como moda. Assim, os ideais que constituíram esses grupos se diluíram com o passar dos anos, com sua difusão na mídia e na cultura de massas. E a estética produzida por esses grupos juvenis chegou às passarelas da moda pelo mundo.

No início dos movimentos contraculturais, o *underground* se estabeleceu em contraposição à cultura que estabelecia os padrões culturais. Como já observamos, o *underground* é uma cultura que não é divulgada pelos meios de comunicação de massas, ela existe de forma clandestina, subterrânea ou oculta à sociedade.

Atualmente existe a internet, as redes sociais, no entanto, até o início dos anos de 1990, no Brasil o acesso a computadores e à internet era bem restrito. Toda a divulgação de ideologias, bandas, *shows*, encontros e toda a produção desses grupos era feita através de *fanzines*, que comentavam e divulgavam a produção de artistas em geral com seus livros, discos, poesias, literatura de protesto, teatro, dança e outras manifestações culturais (RODRIGUES, 2007, p. 130).

Nesse aspecto, a riqueza cultural específica era mais valorizada com a força das expressões regionais, com a ocupação do grupo em pequenos espaços geográficos. A cultura *underground* era mais forte e somente quem pertencia a esses grupos entendia como se dava sua construção interna e todos os elementos por ela produzidos. Todo o sentido da tribo de *rock* estava intimamente ligado à música e toda produção feita pelas bandas era para o consumo das tribos urbanas. A música *rock* torna-se uma estrutura social que aglutina os jovens com os mesmos ideais.



Para Brandini (2004, p. 15), “o rock das tribos é uma instituição social em que os indivíduos se reúnem em torno de uma ideia para transformá-la em estilo de vida”. Assim, as pessoas que estavam fora dessa cultura ou de determinadas tribos tinham acesso ao que ela produzia muito tempo depois ou quando era permitido pesquisar tais manifestações desses grupos. Esse sentimento social da tribo, para os jovens, ocorre de forma muito fechada e transforma-se em ritual por sua repetição que transmite segurança aos seus membros. Conforme mostra Brandini:

O rock produzido pelos membros das tribos juvenis tem início como lazer, cujo significado é a representação da vivência e dos valores que dão identidade à tribo. As práticas do cotidiano de um grupo iniciante – tocar rock, participar de uma banda, compor músicas, realizar shows ou ensaiar – tornam-se verdadeiros rituais para os jovens nelas envolvidos. (BRANDINI, 2004, p. 43).

A ritualização dentro da tribo ocorre com a necessidade dos jovens terem seus ídolos para dar sentido individual e coletivo à cultura produzida pelo grupo. Em paralelo, a igreja se manifesta no mesmo caminho da contracultura juvenil, a partir da década de 1970 e com mais intensidade nos anos de 1990.

Do mesmo modo que a cultura *underground*, as novas práticas religiosas encarnavam o movimento contracultural no Brasil. Elementos produzidos pela cultura, como o *rock*, o *rap*, o *hip hop*, o *reggae*, entre outros estilos, que não eram bem vistos por muitos líderes cristãos. Ainda assim, líderes de comunidades e igrejas *undergrounds*, como a Comunidade Caverna de Adulão, utilizam elementos da cultura com estilos musicais diferenciados para alcançar um público jovem específico que de outra forma não estariam em igrejas com formato convencional.

A sociedade assim compreendida não se resume em uma mecanicidade racional qualquer. Ela vive e se organiza, no sentido estrito do termo, através dos reencontros, das situações, das experiências nos seios dos diversos grupos a que pertence cada indivíduo. Esses grupos se entrecruzam uns com os outros e constituem, ao mesmo tempo, uma massa indiferenciada e polaridades muito diversificadas. (MAFFESOLI, 2010, p. 151).

A diversidade dos grupos sociais e as tribalizações nos centros urbanos em nossos tempos mostram as variadas formas de socialização. A sociedade só poderá existir quando seus relacionamentos pessoais e interpessoais cotidianos nos mais diversos grupos forem variados entre si. Os encontros, os laços sociais e as experiências individuais dos jovens, com a religião e o *rock* consolidam-se, com o sentimento de pertencimento e o de estar-juntos na construção da coletividade na sociedade. “Aquilo que liga religião e espaço, como dupla polaridade fundadora de um conjunto dado, não pode ser dito de maneira melhor. A proximidade física, a realidade quotidiana têm tanta importância quanto o dogma que a religião admite veicular” (MAFFESOLI, 2010, p. 212).



Portanto, podemos ver uma força renovadora nas práticas religiosas, que vão além dos seus limites percebidos no espaço geográfico e nas estruturas físicas de seus templos. A socialidade que o *rock* produz, o simples encontro para partilhar as mesmas ideias, o sentimento afetivo e de pertencimento são as bases que estruturam os jovens em seus grupos afinitários. Os mesmos gostos musicais, ideológicos e estéticos praticados pelos jovens que estão nas tribos urbanas *headbangers* sinalizam para a força do ritual, ou seja, a repetição que tem tanto poder nos relacionamentos do dia a dia quanto nos dogmas religiosos praticados pelos seus fiéis.

Considerações Finais

Como observamos anteriormente, para Maffesoli a teoria das tribalizações na pós-modernidade perfaz os relacionamentos sociais em todas as áreas da vida. Esse tribalismo acontece com a socialização nos mais variados grupos, que se unem para celebrar a vida, com o retorno as bases das estruturas societais. “Mas tal ‘retorno’ pode ser aplicado ao conjunto dos agrupamentos contemporâneos. Estes são, apenas, uma sucessão de tribos que expressam, até a saciedade, o prazer da horizontalidade, o sentimento de fraternidade, a nostalgia de uma fusão pré-individual” (MAFFESOLI, 2010, p. 9).

Nesse sentido verificamos que nas sociedades contemporâneas os jovens interagem com o espaço urbano e buscam assim diversão, prazer, paixão, mesmos gostos, afetos e acima de qualquer outra situação a afinidade e o sentimento de pertencimento a algo que faça sentido às suas vidas. Assim, a proposta de Maffesoli com o tribalismo se confirma na Comunidade Caverna de Adulão. O mundo contemporâneo cada vez mais se torna um mundo tribal. “O tribalismo, em todos os domínios, será o valor dominante para os decênios do futuro” (MAFFESOLI, 2010, p. 4).

O tribalismo como vimos é um processo de oposição ao que é proposto pelas instituições sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas. No campo ideológico o tribalismo se torna uma resistência e retorno às bases, ao chão da vida, onde tudo realmente acontece, na criação e recriação, com o sentimento de pertencimento, a um lugar e a um grupo concreto, como firmamento da vida social. “Clãs manipulando à vontade o exclusivo, a exclusão, o desprezo ou a estigmatização. E aquele que não tem o cheiro da matilha é, infalivelmente rejeitado” (MAFFESOLI, 2010, p. 12).

A cidade ou qualquer localidade passa a ter um destaque especial pelo fato das tribalizações ocorrerem a partir do uso do espaço físico como meio de socialização entre os diversos grupos que interagem e fazem uso do mesmo *habitat*. “Assim, nossas cidades não passariam de pontuação de



lugares, às vezes de ‘pontos importantes’ onde vão encontrar-se as tribos – musical, esportiva, cultural, sexual, religiosa. E isso para celebrar o gosto que serve de cimento a cada uma das tribos” (MAFFESOLI, 2012, p. 50). Observando as considerações de Maffesoli quanto ao tribalismo, vemos que ele traz novas possibilidades de socialização na pós-modernidade, inclusive no âmbito religioso com novas formas de espiritualidades alternativas e práticas religiosas.

Isso foi verificado nos relatos dos membros dos grupos focais, quando indagados a dizer o que é a Comunidade Caverna de Adulão, houve uma aproximação da forma como Maffesoli entende o tribalismo na pós-modernidade, no qual a socialidade ocorre com as tribos afetivas. De acordo com eles a comunidade se apresenta como, “segunda casa” e uma “igreja que alcança os excluídos e marginalizados”. A socialização e as práticas religiosas acontecem espontaneamente com as “quebras”, da “tradição”, do “ritual” e do “protocolo”. O que possibilita uma maior “liberdade”, “informalidade”, “diversidade cultural”, “comunhão” e “simplicidade” entre os membros. Transformando a comunidade em um lugar de acolhimento e cuidado, como uma “igreja diferente”, “sem preconceito”, “casa”, “próximo da realidade”, “aberta a servir”, “família”, “casa do meu pai”, “sem formalidades”, “simples e informal”, “lugar descontraído”, “um ajuntamento de pessoas diferentes” e também uma comunidade aberta que “não é uma igreja apenas para pessoas excluídas de outras igrejas”.

O sentimento religioso que a religião produz é o que proporciona as perdurâncias das sociedades, com o sentimento de pertencimento, afeto, partilha do povo e da massa. Como um verdadeiro cimento societal. Quando perguntados como a construção religiosa e cultural na Caverna poderia ajudar os jovens e os diversos grupos juvenis a expressarem suas práticas religiosas, várias situações brotaram entre os membros do grupo. A grande maioria dos entrevistados acham que a Caverna ajuda seus membros na construção religiosa e cultural.

De acordo com os relatos nos grupos a comunidade é um lugar de “acolhimento”, de “viver a espiritualidade em tudo”, de “respeito pela cultura” e de “diálogo com a cultura”, como exemplo citaram o “Projeto Reconstruir”. A Caverna é um lugar que ainda fomenta a construção cultural e religiosa em suas práticas, tem “gente talentosa”, as “bandas que sobraram” e todos os membros da comunidade são em potencial “agentes culturais”.

Portanto, o que ocorreu na Comunidade Caverna de Adulão no seu percurso histórico foi a transição do rock como único elemento socializador no início da comunidade, para outras formas de



socialização, incluindo projetos sociais como o Reconstruir, Lamalma e Cupim Sagrado. Mesmo com a abertura da diversidade cultural relatada pelos membros, não ocorreu um aproveitamento dessa diversidade e pluralidade cultural pelos membros da comunidade.

Outra mudança ocorreu com a comunidade que inicialmente era composta por jovens e com o passar dos anos ficou mais aberta e composta por crianças, adultos e idosos. Essa transição foi mais sentida a partir de 2007 com a morte do pastor Fábio, que segundo os membros da comunidade era quem fazia a ponte entre a Caverna e a cultura.

Referências

BAGGIO, Sandro. **Revolução na música gospel**: um avivamento musical em nossos dias. São Paulo: Exodus, 1997.

BÍBLIA Sagrada Revista e Corrigida. São Paulo: SBB, 2013.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Por que ser cristão?**: dez boas razões para crer em Jesus Cristo, crer na ressurreição, viver em comunidade, ler a Bíblia, amar o próximo. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

BRANDINI, Valéria. **Cenários do Rock**: mercado, produção e tendências no Brasil. São Paulo: Olho D'água, 2004.

BRASIL. Igrejas Underground Cristãs. Ago. 2015. Disponível em: <<http://cristianismounderground.blogspot.com.br/2015/08/igrejas-underground-cristas-no-brasil.html>>. Acesso em: 14 out. 2016.

CALVANI, Carlos Eduardo B. **Teologia e MPB**. São Paulo: Loyola, 1998.

COSTA, Márcia Regina da. Os carecas de Cristo e as tribos urbanas do underground Evangélico. In: PAIS, José Machado, BLASS, Leila Maria da Silva (Org.). **Tribos urbanas**: produção artística e identidades. São Paulo: Annablume, 2004. p. 43-69.

CRISTÃO, Congresso Nacional Underground. Setembro 2016. Disponível em: <<http://www.cnuc.com.br/blog-do-cnuc/>>. Acesso em: 06 fev. 2016.

DURKHEIN, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4. ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo retorna**: formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2012.

PINTO, Flávia Slompo. Radicalmente santos: O rock'n'roll e o underground na produção da pertença religiosa entre os jovens. **Revista Proa**, Campinas, v. 1, n. 1, 2009. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/viewFile/2397/1810>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

RODRIGUES, Flávio Lages. **A liberdade do espírito na vida e no rock**. Rio de Janeiro: MK Editora, 2007.

RODRIGUES, Flávio Lages. **O rock na evangelização**. Rio de Janeiro: MK editora, 2006.



Expedições

Teoria da História e Historiografia

RODRIGUES, Flávio Lages. **Os desafios para a igreja pregar o evangelho na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: MK Editora, 2018.



Notas de Pesquisa: A Batalha de Porongos no Contexto da Guerra dos Farrapos (1844)

José Edimar de Souza³³

Resumo: O estudo analisa um episódio da epopeia farroupilha, a Batalha de Porongos (1844). O embate resultou em um número expressivo de mortes de lanceiros negros. A Guerra dos Farrapos ocorreu no atual Estado do Rio Grande do Sul, entre 1835-1945, no período político brasileiro chamado de Regência. Ao realizar a análise bibliográfica de artigos, dissertações e teses sobre a referida batalha, evidencia-se os motivos e apresenta-se a postura dualista do confronto, “do Cerro dos Porongos”, de 14 de novembro de 1844, onde ocorreu a chacina dos negros que serviam ao exército farroupilha gaúcho. Nesse sentido, a discussão situa-se entre a possibilidade ou não do conluio entre o General David Canabarro, pelas forças farroupilhas e o Barão de Caxias, pelas forças imperiais.

Palavras-chave: Revolução Farroupilha. Batalha de Porongos. Lanceiros Negros.

Research Notes: The Battle of Porongos in the Context of the War of the Farrapos (1844)

Abstract: The study analyzes an episode of farroupilha epic, the Battle of Porongos (1844). The clash resulted in a significant number of black spearmen deaths. The War of Tatters rushed in the current state of Rio Grande do Sul, between 1835-1945, in the brazilian political period called Regency. To conduct a literature review of articles, dissertations and theses on that battle, it is evident the reasons and has the dualistic attitude of confrontation, “the Hill of Porongos” of november 14, 1844, which was the massacre of blacks who served the gaucho farroupilha army. In this sense, the debate is between whether or not the collusion between General David Canabarro, the farroupilhas forces and the Baron de Caxias, the imperial forces.

Keywords: Farroupilha Revolution. Battle Porongos. Spearmen Blacks.

Introdução

A Guerra dos Farrapos faz parte dos movimentos liberais que abalaram o Império do Brasil no período regencial. No século XIX, durante este período, que começou logo após a abdicação de Dom Pedro I, em 1831, o Brasil passou a viver um dos momentos mais conturbados de sua história. Para Bastos (2011), com a regência no Brasil instalou-se um vazio de poder em diversas regiões ameaçando a integridade territorial brasileira. Nesse sentido, as disputas por este espaço nas províncias deflagraram diversos conflitos ideológicos, pois o rompimento com o colonizador e a abdicação do príncipe deixou o Brasil praticamente à deriva.

Bastos (2011) argumenta que no Brasil tinha uma carência muito grande de pensadores, teóricos, pela inexistência de instituições de ensino, como universidades, e, mesmo que a imprensa ainda não tivesse os recursos eficientes como entendemos na atualidade, ela era dirigida a objetivos específicos e ideológicos. Nesse sentido, as poucas instituições culturais da época, que eram as academias, eram dirigidas principalmente à poesia. Nestes ambientes de leitura e conhecimento funcionavam também

³³ Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor e Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (UCS).



para debates políticos, para textos de jornais, deixando de lado a literatura e a busca por teorias que circulavam pelo mundo.

Além disso, o Ato Adicional de 1834 e as atitudes políticas da Regência não agradavam à elite latifundiária da Província do Rio Grande de São Pedro. O choque entre o poder centralizador da Regência e o localismo da aristocracia gaúcha provoca reclamações na Assembleia que em 1835 é tomada pela rebelião. Diferente das rebeliões regenciais, a “Revolução” Farroupilha ou Guerra dos Farrapos é a mais longa (1835-1845). Este movimento cujo objetivo principal era caprichos políticos e reveses econômicos da elite gaúcha, patrocinado pelos exaltados, conquista uma série de adeptos que movidos por uma propaganda “republicana” seguram a revolução/guerra até 1845.

No período regencial situam-se diferentes conflitos que avançam o Segundo Reinado, como é o caso da Guerra dos Farrapos³⁴. Nesse sentido, é considerado como período de transição da organização do jogo político da dividida elite regional. Embora, o Ato Adicional de 1834, tenha possibilitado a criação de assembleias provinciais, o controle constitucional ficou a cargo da Assembleia Geral. De fato, o cerceamento às forças liberais e à instabilidade nas províncias só começaram a ser contidas, com a maioria do Imperador Pedro II, em 1840³⁵ e o reestabelecimento do Poder Moderador e do Conselho de Estado, aspecto que retoma a centralidade das instituições políticas mais conservadoras do governo, contando com aliança entre a burocracia e aristocracia rural. (FAORO, 1997).

De acordo com Pinheiro (2009), a maioria do Imperador infante e a recentralização do poder, sobretudo nas províncias, a lei da “Interpretação do Código” em 1841, contribuiu para aligeirar o fim dos conflitos. No caso da Guerra dos Farrapos, a negociação envolvia uma série de reivindicações, que procuravam preservar direitos da elite que esteve à frente do conflito. A Guerra dos Farrapos, como outros movimentos sociais que eclodiram, no Brasil, mostra como a ideologia serviu para encobrir interesses de grupos que, falando em nome do povo cujas reivindicações diziam representar, procuraram legitimar sua ação. Tanto os farrapos, ao questionarem o Estado Nacional,

³⁴ Além dessa, podemos citar, por exemplo, a Balaiada no Maranhão e a Sabinada na Bahia, esta última que também tinha caráter separatista como a Farroupilha, no Rio Grande do Sul.

³⁵ Para Pinheiro (2009), a antecipação da maioria de D. Pedro II e sua subida ao trono, com todo o peso da mística que envolvia a figura do imperador e a força da tradição monárquica, ajudaram a cimentar a recomposição da elite política e iniciar as negociações com os líderes dos conflitos nas províncias.



tal como vinha sendo estruturado, como os “legalistas” ao defenderem essa estrutura, fazendo uso da ação armada, tinham consciência do que faziam e por que o faziam (PICCOLO, 1997).

A Batalha de Porongos (1844) aconteceu nos meses finais da Guerra dos Farrapos (1845), que teve seu desfecho com assinatura do Tratado de Paz de Ponche Verde. Este episódio aconteceu na madrugada de 14 de novembro de 1844, no Cerro de Porongos, no atual município de Pinheiro Machado, no estado do Rio Grande do Sul, como se identifica em destaque, na figura 1 abaixo:

Figura 1 – Pinheiro Machado no mapa do Rio Grande do Sul



Fonte: IBGE (2010)

O incidente vinculado aos conflitos iniciados no período regencial brasileiro avança o início do Segundo Império. O interesse pelo episódio situa-se no fato de que existe uma discussão “acalorada” sobre o assunto. Enquanto há uma corrente historiográfica que defende a participação dos negros com forte inspiração nos princípios de liberdade e igualdade, há outros que defendem a sua atuação como “massa de manobra” para alcançar os propósitos da elite gaúcha.

Nesse sentido, a polêmica situa-se na possível traição de David Canabarro ao corpo de lanceiros negros, considerando que havia um clima de armistício entre o Império e os revolucionários, e as tratativas para o fim da Guerra já havia se iniciado por Canabarro e Duque de Caxias. Portanto, o objetivo deste estudo é identificar e compreender como o negro é retratado na Batalha de Porongos (1844) importante episódio da história da Guerra dos Farrapos.

A pesquisa orienta-se pelo estudo bibliográfico que aborda representações de argumentos de



pesquisadores que, considerando os aspectos de contexto e de cultura como indispensáveis para o estudo de fenômenos humanos posicionam-se como tendenciosa ou não o ataque de Porongos. As pesquisas qualitativas “[...] vieram a se constituir em uma modalidade investigativa que se consolidou para responder ao desafio da compreensão dos aspectos [...] e relações culturais, em suas dimensões grupais, comunitárias ou pessoais” (GATTI; ANDRÉ, 2010, p. 30). A metodologia aplicada busca ainda enfatizar o conceito de revolução, guerra e liberdade, bem como, caracteriza a relevância deste episódio no contexto da Guerra dos Farrapos.

O Contexto da Guerra dos Farrapos

Com a independência do Brasil, inicia-se um processo de descolonização e adaptação econômica. O capitalismo, enquanto sistema em formação encerrava a sua etapa de acumulação primitiva e atingia a fase em que se constituía como modo de produção plenamente configurado. Dessa forma, os mecanismos utilizados pela metrópole central para captar as arrecadações coloniais, o monopólio e o escravismo, mecanismo de sustentação do antigo colonialismo, passaram a se tornar um entrave à constituição plena do capitalismo.

O primeiro reinado é marcado pela crise econômico-financeira herdada do período colonial (perda de mercado dos principais produtos brasileiros) e pela instabilidade política, quando a própria autonomia do país foi ameaçada pela presença de grupos portugueses favoráveis à recolonização. A abdicação, seguida pela instituição da Regência, marcou o momento em que a camada dominante nacional assumiu de fato o controle do processo político do país.

A situação se equacionava da seguinte forma: aos compradores de charque interessava um baixo preço de venda deste produto no mercado interno, o que obtinham através da imposição de baixas tarifas alfandegárias sobre o produto platino, que conseguia assim se colocar com vantagem no mercado interno brasileiro. Entretanto, a política de redução dos impostos de importação não podia ser seguida de maneira uniforme pelo centro, pois com isso decresciam as rendas provenientes das alfândegas, base de sustentação da monarquia. Os detentores do poder central, com isso, optavam por uma política discriminada: estabeleciam baixos impostos para a entrada do charque estrangeiro, mas gravavam com altas taxas de importação determinados insumos, como o sal. Desta forma, o Rio Grande do Sul se via duplamente lesado, uma vez que o sal se constituía num artigo indispensável para a fabricação do charque (PESAVENTO, 1990, p. 39-40).

Dessa forma, a economia sulina estava subordinada à economia central brasileira. A



acumulação local era menor do que aquela passível de ocorrer nas economias de exportação brasileiras. O grau de acumulação implicava uma menor capacidade de importação de artigos que pudessem tornar mais aristocrática e refinada a sociedade sulina.

Nesse sentido, a elite revolucionária gaúcha realizou um endosso seletivo das ideias liberais em voga na época na Europa e no Brasil, adaptando-as aos interesses e problemas locais. A bagagem ideológico-liberal farroupilha comportava ainda ideias de Rousseau no que dizia respeito à questão das liberdades ou direitos individuais do cidadão. O governo liberal almejado pelos rebeldes era aquele que, fundamentado na divisão de poderes e firmado sobre a lei, garantisse a soberania dos povos, assim como a vida, a liberdade e a propriedade dos cidadãos.

Para Leitman (1979), aos olhos imperiais, ‘o verdadeiro espírito de todos os chefes rebeldes é o de republicanismo, e seus verdadeiros fins são separar-se do Império... e gozar de doces efeitos de uma desesperada anarquia, porque para eles, o roubo, o estupro e a vingança por assassínios, ou pela destruição dos bens alheios, são prazeres. O resto dos homens que servem de instrumento a estes chefes são simples máquinas.

A Guerra dos Farrapos, como outros movimentos sociais que eclodiram, no Brasil, mostra como a ideologia serviu para encobrir interesses de grupos que, falando em nome do povo cujas reivindicações diziam representar, procuraram legitimar sua ação. Tanto os farrapos, ao questionarem o Estado Nacional, tal como vinha sendo estruturado, como os “legalistas” ao defenderem essa estrutura, fazendo uso da ação armada, tinham consciência do que faziam e por que o faziam. (PICCOLO, 1997, p. 60).

Na verdade, os farroupilhas queriam eleições de suas autoridades e não a nomeação de parentes de amigos de governantes, que nada entendiam de leis ou administração, governando em proveito próprio. Os liberais usavam a divisa liberdade, igualdade e fraternidade, sabendo que igualdade é uma quimera porque as pessoas são diferentes, a igualdade é apenas perante as leis, que deveriam ser de acordo com os costumes do povo, simplificando-se o código de leis. A liberdade seria alcançada com a garantia e respeito à propriedade.

Além de tudo isso, D. Pedro I aumentara o descontentamento do Rio Grande do Sul pelo modo como conduzira a Guerra Cisplatina (1825-28), preferindo o Marquês de Barbacena a um gaúcho, no comando de uma campanha que se desenvolvia em território sulino, e recusando indenizar os proprietários de terra pelos estragos causados pelo Exército imperial em suas marchas.



Havia um descontentamento com relação à destinação dos fundos públicos do Império. O Rio Grande do Sul tinha acumulado um superávit, que não podia ser aplicado em construção de pontes, estradas e obras públicas e nem para pagar credores, estes comerciantes e soldados ainda remanescentes da guerra de libertação do Uruguai 1825-1828 (SOUZA, 2009).

Em 1834, a província do Rio Grande do Sul estava dividida em 14 municípios, com a população concentrada no vale do rio Jacuí, no trecho entre Cachoeira e Porto Alegre. Os municípios dividiam-se em freguesias, áreas limitadas geograficamente, tendo como sede uma igreja matriz, com jurisdição sobre outras igrejas e capelas. Das cidades e vilas dos 14 municípios, as mais importantes eram Porto Alegre, Rio Pardo, Pelotas e Rio Grande (SOUZA, 2009).

Os acontecimentos revolucionários se precipitaram com a aplicação das reformas do Ato Adicional de 1834, que transformaram as Juntas Provinciais em Assembleias Legislativas. Antes os deputados examinavam apenas as prestações de conta e relatórios do presidente, agora passavam a elaborar leis, que eram atribuições do governante provincial e do poder central.

O ato adicional de 12.8.1834 concedeu mais autonomia às províncias, transformando seus Conselhos, meramente consultivos, em Assembleias Legislativas, que poderiam elaborar leis sobre assuntos civis, judiciais e eclesiásticos, antes de competência exclusiva da corte. Este ato era a tentativa dos liberais moderados (chimangos) que estavam no poder regencial, de contentarem os liberais exaltados, sem descontentarem os conservadores. Competia à Assembleia legislar sobre temas que antes eram atribuições do presidente da província: instrução pública, serviço de polícia, economia municipal, fixação de despesas provinciais e municipais, criação e supressão de empregos públicos, obras públicas, estradas e navegação interior, sobre casas de socorros públicos, conventos e associações políticas ou religiosas e o mais importante para os farroupilhas – suspender o presidente da província de suas funções de acordo com a lei (PICCOLO, 1992, p. 30).

O irmão do presidente Braga, o juiz Pedro Chaves, havia solicitado dois cargos para correligionários, sendo um deles o de chefe de polícia, que Bento Gonçalves já pretendia conceder a seu primo Domingos José da Porciúncula. O controle da chefia de polícia era importante, porque os delegados realizavam as eleições no interior - candidato de delegado não perdia as eleições. Esse fato provocou a ruptura entre o presidente Braga e Bento Gonçalves, que já estava brigado com o comandante das armas. Essas lutas pessoais influíram no desencadear da revolução, porque dividiram os rio-grandenses em grupos dominados pelas paixões pessoais e mesquinhas.

O presidente Antônio Braga pretendia criar impostos sobre a propriedade rural, pois não achava justo que grandes latifundiários nada pagassem. Enquanto o habitante do núcleo urbano, às vezes, tendo apenas uma casinhola para viver, pertencesse ao único grupo de contribuintes de



impostos territorial e predial. Os estancieiros protestaram contra a medida, apesar do imposto ser bastante módico, pois segundo as ideias da época, as taxas só podiam recair na produção, jamais no capital (PESAVENTO, 1990, p. 16)

Em setembro de 1835, Bento Gonçalves, rico proprietário e comandante da fronteira liderou a deposição do presidente de Porto Alegre pelas tropas farroupilhas. Estando a Capital do Rio Grande do Sul tomada pelos farroupilhas, enquanto Fernandes Braga se refugiou na cidade de Rio Grande.

A primeira fase do movimento farroupilha se desenvolveu de 20.9.1835 a 11.9.1836, caracterizando-se pela deposição do presidente Braga, pelo governo do vice-presidente Marciano Pereira Ribeiro, pela luta da Assembleia com Araújo Ribeiro, por vários combates e atuação da esquadilha liberal. A segunda fase desenvolve-se entre 11.9.1836 a 28.02.1845, caracterizando-se pela expansão, grandes batalhas e também condução da Paz de Ponche Verde.

Para Souza (2009), de 1835 a 1839, registrou-se um avanço das forças farroupilhas sobre as legalistas, marcado pela tomada de Rio Pardo, Piratini e Pelotas. Em 11 de Setembro de 1836, os farrapos obtiveram uma grande vitória na zona da campanha, em Seival. Ainda no campo de batalha, o general farrapo Antônio de Souza Neto proclamou a república, ato este que foi reconhecido por uma série de Conselhos Municipais da região da Campanha.

As negociações duraram de 1843 a 1845 e um único fator é capaz de explicar os termos tão comedidos da Paz de Ponche Verde: o governo imperial pretendia garantir a boa vontade das elites gaúchas, considerando os eventuais conflitos com Oribe e Rosas, os vizinhos do Prata, potencialmente hostis aos interesses do Brasil. A paz foi definitivamente firmada em 28-02-1845, com a assinatura do Tratado de Paz de Ponche Verde, que estabeleceu a libertação de presos de ambos os lados, a permissão aos farrapos de ingressarem no exército imperial, a encampação das dívidas contraídas pela República de Piratini, a “alforria para os escravos” dos farroupilhas e a criação de um imposto para o charque importado da região platina.

De acordo com Flores (2004), a mais longa revolta republicana contra o Império brasileiro foi a epopeia Farroupilha. Motivada pelos estancieiros gaúchos, poderosos proprietários de terras, que se sentindo desfavorecidos pelas leis federais, principalmente pelos impostos considerados excessivos, entram em negociações com o governo regencial. Tais negociações, consideradas insatisfatórias, criam um crescente estado de tensão até o rompimento definitivo e a declaração de guerra, em 20 de setembro de 1835.



A Guerra dos Farrapos ou Revolução Farroupilha (1835-1845), foi o maior dos conflitos internos enfrentados pelo governo imperial. Durante dez anos, uma parcela da elite pecuarista rio-grandense esteve à frente do conflito. No entanto, foi necessário arregimentar soldados e os farroupilhas incorporaram escravos às suas fileiras, prometendo em troca a liberdade após o fim do conflito. É importante ressaltar que nem toda a província se encontrava em guerra. Nesse caso, alguns eram capturados à força, nas estâncias que eram invadidas e saqueadas pelos farroupilhas. Em outros casos, os negros fugiam das propriedades onde eram mantidos escravos para aderir à luta. Ou ainda havia aqueles senhores de terra que apoiavam a revolução e emprestavam seus escravos para atuarem como soldados.

No contexto da Revolução ou Guerra dos Farrapos (1835-1845) a participação dos negros, no corpo de lanceiros, é um dos episódios da história do Rio Grande do Sul que costuma dividir opiniões. Há pelo menos duas vertentes que pretendem indicar o modo como o conflito foi solucionado pelo império. Uma que se pretende libertária e favorável aos “ideais” farroupilhas e outra que defende o conflito como uma solução favorável para elite gaúcha, que não teria como cumprir as promessas feitas aos escravos, para que os mesmos aderissem ao movimento.

Notas: O Cenário da Batalha de Porongos

A trágica batalha de Porongos (1844) dizimou o corpo de Lanceiros Negros que participaram ativamente da Guerra dos Farrapos. O episódio situa-se no período final do longo conflito entre a elite latifundiária gaúcha e o governo imperial (1835-1845), conhecido na História do Brasil, como Guerra dos Farrapos ou Revolução Farroupilha.

Para Flores (2004) o episódio se tornou notório em função do corpo de lanceiros terem sido atacados em condições desfavoráveis, com inferioridade de armamentos, e que acabaram eliminados em quantidade considerável. No conjunto das batalhas a que gera maior polêmica entre os historiadores, pois em detrimento daqueles que acreditam que a participação dos negros foi “igualitária e justa” há uma versão para o fato que endossa o descaso de David Canabarro – general farroupilha, que teria avisado aos imperiais, a data e o local do acampamento dos lanceiros, favorecendo o sorrateiro ataque de Porongos (1844).

Os negros, índios e mestiços tiveram uma participação importante na Guerra dos Farrapos, como argumenta Flores (2004) e Pesavento (1997). Para arregimentar soldados, os farroupilhas incorporaram escravos às suas fileiras, prometendo em troca a liberdade após o fim do conflito, este



fato fez com que muitos negros fugissem das fazendas e aderissem ao movimento. Para Carvalho (2005) apesar das promessas, em nenhum momento a República Rio-Grandense libertou seus escravos. A questão da abolição era controversa entre seus líderes. Ao mesmo tempo em que o governo rebelde prometia liberdade aos escravos engajados e condenava a continuidade do tráfico de escravos.

Em Porongos, as tropas imperiais comandadas por “Moringue”, (Francisco Pedro de Abreu) atacaram soldados farroupilhas que estavam acampados nas imediações, resultando na morte e na prisão de muitos. Em sua maioria, eram lanceiros negros, escravos que lutavam no exército farroupilha (CARVALHO; OLIVEIRA, 2008).

Para Oliveira e Salaini (2010), o destino dos lanceiros negros no fim do conflito também é tema controverso. As negociações de paz, que resultaram na assinatura do Tratado de Ponche Verde em 1845, definiram que os escravos ainda engajados deveriam ser entregues ao barão de Caxias e reconhecidos como livres pelo Império. Sabe-se que, juntamente com outro grupo feito prisioneiro em batalhas, foram enviados ainda em 1845 para o Rio de Janeiro na condição de liberto, o que necessariamente não representa liberdade desses soldados.

Na pesquisa qualitativa, o registro das informações representa um processo complexo, tanto pela subjetividade das respostas, e análise das narrativas. Quanto aos aspectos metodológicos, iniciou-se pela realização do levantamento bibliográfico. Nesse sentido, buscou-se identificar e compreender como aconteceu o conflito. Qual a relação entre o contexto mais amplo do período regencial e da Guerra dos Farrapos, além disso, como o negro atuou nesta Batalha. Destaca-se trabalhos que foram apresentados em eventos da área, artigos científicos, bem como, teses e dissertações.

Considerações para Análise e Discussão

Para Oliveira e Soares (2007), o general David Canabarro, comandante das tropas farroupilhas no período de 1837-1845 é cultuado na história como figura dúbia, ora como um “herói” farroupilha ora como responsável pelo massacre dos lanceiros negros no cerro de Porongos. Do ponto de vista historiográfico, os referidos autores citam autores como Walter Spalding, (1969) que defendem Canabarro como ardiloso general que possibilitou o tratado de “Pedras Altas”, bem como, Moacyr Flores que enfatiza o aspecto do “massacre de Porongos”. General David Canabarro, por batismo David José Martins, nasceu no dia 22 de Agosto de 1796 em Taquari, RS. Participou de importantes conflitos, antes de ingressar na Guerra dos Farrapos. Como jovem soldado, em 1811 –



1812 participou de campanhas no Prata, saindo desta campanha com a promoção a cabo.

Esta pesquisa discute a polêmica historiográfica em torno do acontecimento conhecido como “Surpresa de Porongos” ou “Traição de Porongos”. De acordo com Barbosa (2011), há constatações de contradições tanto na historiografia quanto na própria documentação e testemunhos levantados pelos dois primeiros debatedores do tema: Alfredo Varela e Alfredo Rodrigues. E apresenta na atualidade poucas inovações no sentido de compreender o modo como os negros se envolveram nesta batalha.

O episódio ocorrera na madrugada de 14 de novembro de 1844, na localidade conhecida como Cerro de Porongos, e figura como um dos mais trágicos episódios da Guerra. De acordo com Barbosa (2011), a força dos rebeldes encontrava-se em desvantagem numérica quando fora atacado pelas tropas comandadas por Francisco Pedro de Abreu, o Moringue. O resultado foi centenas de negros libertos mortos e inúmeros prisioneiros de guerra.

Para Guazzelli (2011), os fenômenos de variações nas percepções de cor e raça em diferentes períodos para ampliar a compreensão das contradições, tanto na documentação quanto na historiografia, acerca do desfecho do episódio ocorrido em 14 de Novembro de 1844 no Cerro de Porongos pode auxiliar no processo de compreensão de uma certa imagem mais clara da formação da infantaria rebelde, a mais degradante das armas, constituída pelos lanceiros negros, aqueles que na ocasião do embate seriam primeiramente “exterminados”.

Na historiografia atual, encontramos evidências reveladoras sobre o caso. Na fase final da Guerra dos Farrapos, a batalha de Porongos, ou melhor, o massacre de Porongos, conforme as novas críticas foram onde, segundo consta, David Canabarro teria facilitado o ataque das tropas de Luiz Alves de Lima e Silva, o Barão de Caxias. Nesse sentido, sua suposta ação é entendida como uma traição aos Lanceiros Negros, grupo de escravos que lutavam em troca de sua liberdade. Previamente avisado do avanço das tropas imperiais, desarmou o grupo de lanceiros negros e antes da batalha deixou-os para lutarem sozinhos e sem armas contra o exército imperial.

Um episódio que ocorreu no final da Revolução Farroupilha (1835-1845), Rio Grande do Sul, é alvo de polêmica de diversos grupos sociais deste estado. Mais especificamente, o evento em questão apresenta relação com a morte de parte do Corpo de Lanceiros Negros que lutou ao lado dos rebeldes republicanos em tal revolução. A polêmica põe em questão a possibilidade do herói farroupilha e comandante da tropa de negros – David Canabarro – ter traído os negros que estavam



sob seu comando, já que o Império do Brasil não teria a intenção libertá-los ao término da revolução. Sialini (2006), em sua dissertação de mestrado em antropologia busca referenciar a participação dos negros neste combate. E se para uma determinada corrente historiográfica apenas o soldado branco e da elite estancieira é que é compõe a memória deste importante período da história do Estado, é preciso recuperar e relativizar o sentido dos “homens de fama”³⁶ na construção histórica, como argumenta Passeti (2004).

Sinotti, Kontz e Júnior (2015) argumentam que o ataque dos imperiais foi muito bem articulado. A marcha que levou Moringue ao acampamento dos lanceiros negros chegou “no silêncio espaçoso da noite campeira”. Cuidadosamente os freios e demais adereços metálicos da gente montada foi envolvida em trapos, para não fazer barulho. O prejuízo do ataque não foi apenas a perda de soldados, ora libertos por terem ingressado nas frentes de batalha. Perderam-se cavalos, peças de artilharia, munições, arreios e muitos homens.

O argumento de que David Canabarro fora avisado do ataque de Porongos sustenta-se em evidências orais e documentos escritos. Sinotti, Kontz e Júnior (2015) apoiados em pesquisa e literatura publicada no início do século XX, por Alfredo Varella (1933) endossam que o General Canabarro queria a Paz e valeu-se de diferentes estratégias para conseguir alcançar seu objetivo: o confronto de Porongos favorecia esta situação, uma vez que enfraquecia, diminuía e divisava a tropa farroupilha.

Já o argumento que se opõe a Varella é originalmente apresentado por Walter Spalding. Nesse sentido, o evento de Porongos não pode ser considerado um combate, mas foi uma ação que trouxe muitas consequências para o projeto de República que almejavam os farroupilhas. De acordo com Spalding, este incidente teria deixado Canabarro mais furioso, pois o mesmo acreditava que o conflito só seria resolvido através das armas.

Para Flores (2004), neste combate morreram apenas os negros da infantaria, perto de uma centena, que acampavam isolados dos brancos. Com a destruição da principal força republicana, permitia-se que brancos e indígenas fugissem. A crítica de Flores é que o Tratado de Paz de Ponche Verde não foi um acordo que anistiou e beneficiou a população gaúcha. É importante ressaltar que

³⁶ Para Passeti (2004, p. 20), apoiado em Foucault, os sujeitos são como lugares que são produções sociais, os sujeitos sem fama, se constituem e se desmancham, metamorfoseiam-se no próprio processo histórico. Nesse sentido, podem vir a ser ocupado por qualquer corpo, qualquer rosto, qualquer nome.



desde 1842, quando Luiz Alves de Lima e Silva assumira a presidência da Província, a posição dos generais farroupilhas já não era a mesma, além disso, as dificuldades e o desgaste referente ao longo período de guerra favoreceu alianças, e em essência o acordo preservava os privilégios que já gozavam os brancos, especialmente os militares de patente.

Considerações Finais

O início do século XIX, principalmente no Brasil, com sua recém proclamada independência evidencia o liberalismo presente no discurso das elites, mas que não se confundiu com a libertação, mas, antes, com a ordenação do poder. Esse poder deveria ser exercido seletivamente. O liberalismo, revolucionando o horizonte cultural das elites nativas, preocupou-se não só com os conflitos que as uniam contra o estatuto colonial, mas também com a defesa da Independência, da Monarquia Constitucional e da democratização do poder político no âmbito dos estamentos senhoriais (PICCOLO, 1997).

A insurreição que os farrapos preferiram chamar de revolução durou dez anos. Fazer a revolução significava romper com estruturas que não foram alteradas com esta epopeia, por exemplo, o fim da escravidão. A escravidão era uma “doença” que os pacientes não aceitavam ter. Preferia dirigir suas críticas à falta de protecionismo aos produtos econômicos, como o Charque. A concorrência com os países platinos era sim um problema, na visão dos estancieiros. Nesse sentido, mesmo que ainda existam dilemas sobre a possível “surpresa ou traição” de Porongos, os argumentos aqui organizados neste estudo sugerem, como argumenta Flores (2004) que os mais de 100 mortos em 14 de novembro de 1844, precipitaram a condução da assinatura do Tratado de Paz pelos soldados Farroupilhas.

Entendo que os negros, os indígenas e mestiços foram utilizados pelos generais farroupilhas para “engrossar” as fileiras do exército, em troca da pretensa liberdade após o fim do conflito. Essa “propaganda enganosa”, como argumenta Flores (2004), pois, os negros estavam em busca de sua alforria, por isso aderiram à luta, uma “falsa e curta liberdade”. Em alguns momentos os lanceiros negros, chegaram a representar a metade do exército rio-grandense.

Referências

BASTOS, Maria Helena Camara. A educação como espetáculo. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara. (Orgs.). **Histórias e memórias da educação no Brasil**. Século XIX. 4 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.



- CARVALHO, Ana Paula Comin. O memorial dos lanceiros negros: disputas simbólicas, configurações de identidades e relações interétnicas no sul do Brasil. **Sociedade e Cultura**, v. 8, n. 2, Goiânia, UFG, 2005.
- CARVALHO, Daniela Vallandro de; OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. Os lanceiros Francisco Cabinda, João Aleijado, preto Antônio e outros personagens negros na Guerra dos Farrapos. In: SILVA, Gilberto F.; SANTOS, José A. dos (Orgs). **RS Negro: cartografias sobre a produção do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 11 edição. Rio de Janeiro, Editora Globo, 1997.
- FLORES, Moacyr. **Negros na Revolução Farroupilha: traição em Porongos e farsa em Ponche Verde**. Porto Alegre: EST Edições, 2004.
- GATTI, Bernadete; ANDRÉ, Marli. A relevância dos métodos de pesquisa qualitativa em Educação no Brasil. In: WELLER, Wivian; PFAFF, Nicolle (Org.). **Metodologia da pesquisa qualitativa em Educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 29-38.
- GUZZELLI, Cesar Augusto Barcellos. **A cor de Porongos: percepções raciais flutuantes no século XIX**. Monografia de Conclusão de Curso. 2011. 58f. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Curso de História: Licenciatura. 2011.
- IBGE (10 out. 2002). Área territorial oficial. Resolução da Presidência do IBGE de nº 5 (R.PR-5/02).
- LEITMAN, Spencer Lewis. **Raízes Socioeconômicas da Guerra dos Farrapos: um capítulo da história do Brasil no século XIX**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- OLIVEIRA, Fabiana de; SOARES, André Luís Ramos. Educação Patrimonial e a Pesquisa arqueológica do “Sítio Casa de David Canabarro” em Santana do Livramento, RS. In: **Anais do IX Cidade Revelada. Encontro sobre Patrimônio Cultural**. I Fórum Nacional de Conselhos de Patrimônio Cultural. Itajaí, Santa Catarina, 2007.
- OLIVEIRA, Vinicius Pereira de; SALAINI, Cristian Jobi. Escravos farrapos. **Revista História**. Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/escravos-farrapos>>. Acesso em: 18 dez. 2015.
- PASSETTI, Edson. (Coord.) **Kafka, Foucault: sem medos**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2004.
- PESAVENTO, Sandra J. **A Revolução Farroupilha: história e interpretação**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História do Rio Grande do Sul**. 5.ed. Porto Alegre/RS: Mercado Aberto, 1990.
- PICCOLO, Helga Iracema Landgraf. A Guerra dos Farrapos e a construção do estado nacional. In: PESAVENTO, Sandra J. **A Revolução Farroupilha: história e interpretação**. 2.ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.
- PICCOLO, Helga Iracema Landgraf. **Vida política no século 19: da descolonização ao movimento republicano**. 2.ed. Porto Alegre: UFRGS, 1992.



PINHEIRO, Israel De Oliveira. O regionalismo no Brasil Império. **Revista Ágora**, n. 9, 2009.

SALAINI, Cristian Jobi. “**Nossos Heróis não morreram**”: um estudo antropológico sobre formas de “ser negro” e de “ser gaúcho” no estado do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado EM antropologia Social). 2006. 144f. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social. 2006.

SINOTTI, Kárita Gill; KONTZ, Leonardo Betemps; JÚNIOR, Odilon Leston. A Revolução Farroupilha: o massacre de cerro dos Porongos, **Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales**, n. 27, jan./mar. 2015. Disponível em: <<http://www.eumed.net/rev/cccss/2015/01/porongos.html>>. Acesso em: 16 abr. 2016.

SOUZA, José Edimar de. **O pastor Klingelhoeffer e a revolução farroupilha**: uma contribuição ao cinquentenário da emancipação política de Campo Bom. São Leopoldo: Oikos, 2009.



Contribuições Marxistas para Compreender as Relações de Trabalho na Sociedade Brasileira

Junior Cesar Luna³⁷

Luiz Bezerra Neto³⁸

Resumo: O trabalho em Marx apresenta uma dupla determinação: a primeira é denominada trabalho útil-concreto ou produtivo, inseparável da condição humana, a outra é concebida por trabalho abstrato, este, inerente à sociedade capitalista, em que predomina o valor de troca, destinado à acumulação e reprodução de capital. Logo, temos uma tensão entre trabalho produtivo e abstrato, pois o primeiro é destinado a atender as necessidades humanas, e o segundo destinado a atender as necessidades do capitalismo. O presente artigo é uma tentativa de compreender a categoria trabalho e sua relação com a sociedade atual no contexto da reforma trabalhista de 2017, bem como a produção de *mais-valia*, sendo esta, resultado da equação do trabalho na sociedade capitalista ao qual reforma pretende potencializar ao máximo possível. Esta pesquisa justifica-se pela necessidade de entendimento da categoria trabalho, pois a mesma é uma possível chave de leitura para a situação vigente em nosso mundo e mais especificamente em nossa sociedade, levando em conta sua relevância sobre os aspectos políticos, econômicos e sociais.

Palavras-Chave: Trabalho. Marxismo. Educação. Reforma.

Marxist Contributions to Understand Labor Relations in the Brazilian

Abstract: The work in Marx has a double determination: the former is called useful-concrete or productive work, inseparable from the human condition, the other is conceived by abstract work, this, inherent in capitalist society, in which the value of exchange predominates, destined for the accumulation and reproduction of capital. Therefore, we have a tension between productive and abstract work, since the former is destined to meet human needs, and the second designed to meet the needs of capitalism. This article is an attempt to understand the work category and its relationship with the current society in the context of the 2017 work reform, as well as the production of surplus value, being this, result of the equation of work in the capitalist society to which reform intends maximize as much as possible. This research is justified by the need to understand the work category, since it is a possible key to reading the current situation in our world and more specifically in our society, considering its relevance on the political, economic and social aspects.

Keywords: Labor. Marxism. Education. Reform.

³⁷ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (PPGE/UFSCar). Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Especialista em Educação do Campo e Administração Escolar pela Faculdade de Educação e Tecnologia da Região Missioneira, Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Educação no Campo (GEPEC/UFSCar). Bolsista CNPq.

³⁸ Pós-Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor Associado na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Educação no Campo (GEPEC/UFSCar).



Introdução

O presente artigo é uma tentativa de compreender a categoria trabalho e sua relação com a sociedade atual no contexto da reforma trabalhista de 2017, bem como a produção de *mais-valia*, sendo esta, resultado da equação do trabalho na sociedade capitalista ao qual reforma pretende potencializar ao máximo possível. Esta pesquisa justifica-se pela necessidade de entendimento da categoria trabalho, pois a mesma é uma possível chave de leitura para a situação vigente em nosso mundo. O trabalho em Marx apresenta uma dupla determinação: a primeira é denominada trabalho útil-concreto ou produtivo, inseparável da condição humana, a outra é concebida por trabalho abstrato, este, inerente à sociedade capitalista, em que predomina o valor de troca, destinado à acumulação e reprodução de capital. Para compreender o fundamento da categoria trabalho, utilizamos como referência o livro primeiro de O Capital, especificamente no capítulo V, em que Marx define o trabalho:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e, portanto, idealmente (MARX, 1985^a, p. 149-150).

Comprendemos a descoberta de Marx: o trabalho é a base da sociabilidade humana, ou seja, o fundamento do ser social. Tal descoberta é a chave para compreensão da raiz do processo social. Marx concluiu que:

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX 2008, p. 47).



Segundo Marx, o trabalho é uma condição ineliminável para reprodução do mundo dos homens. Este subsistirá em qualquer forma de sociabilidade, todavia, no modo de produção capitalista, sua finalidade é a produção de mais-valia para atender às necessidades de acumulação e reprodução do capital, isto, em detrimento das necessidades humanas de reprodução social. Assim, o trabalho em Marx apresenta uma dúplici determinação: é trabalho útil-concreto ou produtivo, destinado a atender as necessidades humanas e trabalho abstrato, inerente à sociedade capitalista, em que predomina o valor de troca, destinado à acumulação e reprodução de capital. Logo, temos uma tensão entre trabalho produtivo e abstrato. Tal impasse só será resolvido com a superação do modo de produção capitalista, momento em que o trabalho for liberto do domínio do capital.

Sobre a categoria trabalho produtivo é importante destacar que na principal obra de Marx, *O Capital*, este tema não é objeto de uma seção, capítulo ou mesmo subseção específica. Nesta obra, encontramos desenvolvimentos sobre o tema nos capítulos V e XIV do Livro Primeiro, e outros elementos que tangenciam a questão presentes nos Livros Segundo (destaque ao capítulo VI) e Terceiro (principalmente capítulo XVII).

Desenvolvimento

Apesar de utilizar-se das definições “acertadas” de A. Smith para suas conclusões, Marx supera definitivamente a economia política, suas contradições e limites. Ele demonstra o processo de valorização que ocorre durante o processo de trabalho na produção de mercadorias. A produção de mais-valia torna-se fundamento para a definição de trabalho produtivo:

A produção capitalista não é apenas produção de mercadorias, é essencialmente produção de mais-valia. O trabalhador produz não para si, mas para o capital. Não basta portanto, que produza em geral. Ele tem de produzir mais-valia. Apenas é produtivo o trabalhador que produz mais-valia para o capitalista ou serve à autovalorização do capital (MARX, 1983, I, II, p. 105).

Marx revela o que seus antecessores não conseguiram: a essência do modo de produção capitalista que tem por base a produção de mais-valia. O processo de valorização é possível, pois ao comprar a força de trabalho do trabalhador o capitalista a compra pelo seu valor de troca (salário), que corresponde ao tempo de trabalho socialmente necessário para produzir os meios de subsistência indispensáveis ao seu portador. Porém, o que o capitalista utilizará é o valor de uso dessa força de trabalho, a qual, pertencendo ao capitalista (como qualquer outra mercadoria comprada) poderá ser utilizada como seu “proprietário” determinar e, neste caso, em tempo de trabalho superior ao tempo de trabalho necessário para reproduzi-la. Esse tempo de trabalho excedente é a mais-valia, apropriada



pelo capitalista. Trabalho produtivo é trabalho que reproduz valor e produz mais-valia, independente de seu resultado material, como indica a citação:

[...] o processo de trabalho é apenas um meio para o processo de valorização do capital. É produtivo, pois, aquele trabalho que se representa em mercadorias, porém, se considerarmos a mercadoria individual, é-o aquele que, numa parte alíquota desta, representa trabalho não pago (MARX, 1985, p. 109).

Não é, no entanto, o resultado separável ou não do ato de produção o que determina a diferença entre o trabalho produtivo e improdutivo. A diferença fundamental consiste na finalidade de sua troca por dinheiro: “A diferença entre o trabalho produtivo e o improdutivo consiste apenas em que, em si, o trabalho é trocado por dinheiro como dinheiro e em dinheiro como capital” (MARX, 1985, p. 119). Para ilustrar esse fato, Marx nos dá alguns exemplos, como nos mostra a citação:

Uma cantora que canta como um pássaro é uma trabalhadora improdutiva. Na medida em que vende o seu canto é uma assalariada ou uma comerciante. Porém, a mesma cantora contratada por um empresário que a põe a cantar para ganhar dinheiro, é uma trabalhadora produtiva, pois produz diretamente capital. Um mestre-escola que é contratado com outros para valorizar, mediante o seu trabalho, o dinheiro do empresário da instituição que trafica conhecimento é um trabalhador produtivo (MARX, 1985, p. 115)³⁹.

O trabalho na sociedade capitalista pode ser percebido enquanto instrumento fundamental para inserção social, para sociabilidade dos indivíduos, para colocação dos mesmos em determinada posição social. Ele também é determinante do status social, é instrumento garantidor, antes de tudo, da sobrevivência humana nessa e em qualquer outra sociedade. Especificamente na sociedade capitalista, o trabalho significa exploração.

No entanto, o trabalho não obteve essa mesma característica em outras sociedades, mas a obteve em todas as sociedades fundamentadas na exploração de classes. Em sociedades como as comunais e indígenas o trabalho se desenvolvia coletivamente em prol do atendimento às necessidades humanas de toda a população, e não havia apropriação privada, individual dos produtos do trabalho coletivo. Não havia, portanto, relações de dominação, de exploração de um grupo sobre outro.

De acordo com Lukács (1979), o trabalho independente da forma de sociedade em vigor, é central para vida humana, é constituidor do ser social, é instrumento transformador da natureza para garantir o abastecimento das necessidades humanas, ao mesmo tempo em que, modifica e transforma também o homem. O trabalho, enquanto produtor de valor-de-uso esteve e estará presente em todas

³⁹ Em Marx (1983, I, II, p. 106), exemplifica-se com o trabalho produtivo do professor da “fábrica de ensinar”.



as formas de sociedade, o trabalho como trabalho social, é a fonte de riqueza e da cultura da sociedade (MARX, 1875).

De volta à sociedade capitalista, cabe diferenciar que nesse modo de produção o trabalho possui a configuração específica de produzir mercadorias que possuam valor-de-troca, as quais deverão ser vendidas no mercado. Aqueles que possuem os meios para produção dessas mercadorias terão o “privilégio⁴⁰” de contratar, por algum preço, aqueles que nada possuem nessa sociedade a não ser sua força de trabalho, que também deverá ser vendida, como as outras mercadorias, nessa sociedade.

Os detentores dos meios necessários para produção representam a menor parcela da sociedade, privilegiada diante da classe trabalhadora, que tem na venda da força de trabalho sua única fonte de sobrevivência. Já a classe capitalista ou burguesa garante sua elevada condição de vida⁴¹ através da exploração da maior parcela da sociedade, que se dá mediante o desgaste, o consumo da força de trabalho no processo produtivo⁵.

Esta relação de exploração da classe trabalhador pela burguesia, está regulamentada por lei. No Brasil, uma de suas leis foi sancionada por Getúlio Vargas, expressa pelo art. 180 da constituição, que versa sobre a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), de 1º de maio de 1943, e a partir desta data vem sofrendo alterações, destas várias, nos ateremos a última delas, a reforma de 2017. Sabemos que a reforma trabalhista:

[...] é retomada na agenda nacional como parte das medidas liberalizantes e alicerçadas em um conjunto de outras reformas em implementação e tramitação tais como o congelamento do gasto público por 20 anos, a reforma da previdência, as privatizações, a redefinição do marco regulatório do Pré-sal, a venda de terras nacionais a estrangeiros, entre outras. Nessa perspectiva, um conjunto de medidas estruturais é adotado com o objetivo de criar um ambiente institucional favorável para o capital produtivo e para o rentismo, assegurando aos primeiros a possibilidade de reduzir custos por meio da reforma trabalhista e da ampliação da terceirização, e garantindo aos últimos a rentabilidade via redução dos gastos públicos e da reforma da previdência (CESIT, 2017, p. 7).

Nessa direção, podemos contextualizar a reforma trabalhista sancionada pelo Governo liderado por Michel Temer, após o golpe de 2016, fundamentalmente com a aprovação da Lei 13.467/2017. Podemos dizer inicialmente que, ao nosso ver, esta reforma vem apenas para deixar as

⁴⁰ A intenção aqui é satirizar com o que é um direito. Direito este construído no capitalismo que legitima a propriedade privada, serve especialmente a burguesia, a exploração e aprofunda as desigualdades.

⁴¹ Diferente da cesta de consumo dos trabalhadores são os bens consumidos pela parcela detentora da riqueza na sociedade capitalista, os bens suntuários da burguesia (CARCANHOLO, 2007; MARX, 2008). A citada relação de exploração é explicada pelo conceito de mais-valia de Marx. Este será esmiuçado no decorrer do trabalho.



relações de trabalho cada vez mais precárias para o trabalhador, pois este, como já dissemos anteriormente é possuidor apenas da sua força de trabalho, e a vê usurpada pelos capitalistas que ditam as reformas deste país, forçando o trabalhador a condições de trabalho extenuantes, sobre o pretexto da modernização das relações de trabalho. Como afirma o texto *Contribuição Crítica à Reforma Trabalhista*, produzido pela equipe de pesquisadores da UNICAMP, tendo esta reforma como foco de sua investigação, quando na introdução aponta previamente seu veredito sobre o tema: “É uma reforma que altera substantivamente o sistema de regulação social do trabalho e de proteção, com efeitos bastante prejudiciais aos trabalhadores” (CESIT, 2017, p. 4).

Portanto, a reforma vem para maximizar os lucros da classe dominante e precarizar ainda mais a condição de vida do pobre, fazendo com que este fique cada vez mais pobre. Para que esta reforma ganhe certo “apoio” entre a população, são criadas algumas falácias midiáticas para que os principais afetados não se revoltem e aceite de forma pacífica a condição de exploração a que são determinados. A exemplo disto podemos mostrar alguns dos principais argumentos para este enfeitamento das massas menos esclarecidas. Vejamos:

Uma das principais justificativas apresentadas para a reforma trabalhista é a necessidade de “modernizar” as relações de trabalho no Brasil. O pressuposto que sustenta essa tese é o de que, depois de 74 anos, a Consolidação das Leis do Trabalho, CLT, estaria obsoleta. Um conjunto de leis concebidas para um país majoritariamente rural e em um contexto de industrialização incipiente seria inadequado para um país majoritariamente urbano, marcado pelo crescimento da economia de serviços e pelo uso das tecnologias de informação. As condições econômicas mudaram e as políticas também: a CLT, implementada no final do Estado Novo (1937-1945), não caberia em um regime político democrático. Este deveria assegurar o direito de escolha, promover a liberdade individual e não a ingerência estatal (CESIT, 2017, p. 8).

Além deste fraco argumento, são elaborados alguns outros menos sólidos ainda, porem existe dois que merecem ser citados dentro do nosso apontamento, os argumentos referentes ao elevado custo do trabalho e a burocracia trabalhista, estes argumentos são de viés economicista:

De acordo com os empresários, o descompasso entre o crescimento da produtividade e dos salários é incompatível com o padrão de retomada da atividade econômica e do emprego. Em conformidade com esse raciocínio, o desemprego se deve à ausência de mecanismos regulatórios que possibilitem maior flexibilidade nas regras de contratação, remuneração e uso da força de trabalho (CESIT, 2017, p. 23).

Percebe-se nitidamente um ajuste entre os interesses da burguesia e a reforma em detrimento das conquistas de anos de lutas dos trabalhadores por condições mais dignas de trabalho. Na perspectiva do empresariado, reduzir o custo do trabalhador é a forma mais eficiente de aumentar o retorno de seus investimentos, uma vez que, este tem consciência de que seu lucro maior, provem da



atividade daquele que produz toda riqueza, o trabalhador, e dele é usurpada sem nenhum pudor a sua dignidade.

A ideia de que a produtividade só será alcançada reduzindo custos é uma lógica empresarial que deve ser compreendida e combatida. Um argumento que ganhou força entre os meios empresariais é que a crise econômica seria decorrência do encolhimento nas margens de lucro dos empresários brasileiros no último período. Os incrementos salariais, em patamar superior à produtividade das empresas, seriam os vilões da elevação dos custos (CESIT, 2017, p. 25).

O trabalho na sociedade atual se depara com essa relação de exploração, base fundamental para compreender o funcionamento do modo de produção capitalista, em que os bens produzidos, a riqueza erguida socialmente não é apropriada por aqueles que a produzem, mas transferida para os detentores dos meios de produção. A classe trabalhadora possui um preço no mercado de trabalho denominado salário que, como o preço de qualquer mercadoria, sofre influência das oscilações do mercado, sendo normalmente um preço significativamente menor que o valor⁴² de seu trabalho. De acordo com Marx (1986, p. 169), a “redução do salário abaixo desse valor transforma o fundo de consumo indispensável para o sustento do trabalhador em fundo de acumulação do capital. Portanto, a tendência do capital é também reduzir os salários o mais possível”.

Entretanto, mesmo se o trabalhador obtivesse uma remuneração, salário, correspondente ao valor do seu trabalho a exploração se manteria, pois, o valor refere-se à remuneração pelo trabalho que equivalha à aquisição da cesta de consumo dos trabalhadores, que permita o acesso aos serviços e bens necessários ao reabastecimento e reprodução da força de trabalho⁶. O valor dessa cesta de consumo é sempre inferior ao que produz os trabalhadores em toda sua jornada de trabalho, se não o fosse, o capitalista não contrataria essa força de trabalho, já que o sentido da exploração está aqui, no fato da maior parte da produção, diária, semanal ou mensal, ser apropriada pela burguesia, mesmo se os salários forem correspondentes ao valor, o trabalhador é quem produzirá a parcela correspondente à sua remuneração e a parcela excedente, a mais-valia do capitalista.

⁴² O valor refere-se ao tempo de trabalho necessário a produção e a reprodução de determinada mercadoria, que pode estar equiparado ao salário ou não. Ao longo do capitalismo o valor tende a aparecer como um ser autônomo na sociedade, que transita pela forma dinheiro, mercadoria, e sobressai gradativamente em relação aos valores-de-uso das mercadorias – é o que Carcanholo (1982) irá explicar a partir do que denomina de desmaterialização da riqueza e o processo de substantivação do valor. A reprodução da força de trabalho significa também a reprodução dos dependentes desse trabalhador, sua mulher e filhos, o que garantirá a força de trabalho futura (CARCANHOLO, 2007; MARX, 2008).



Ainda sobre o salário, Marx reforça o equívoco no cálculo de distribuição da renda e sua relação com os salários, devido a não considerar todas as questões em torno da relação de exploração inerente ao capitalismo. Assim:

É falso, portanto, afirmar-se que o fundo de salário ou o fundo de trabalho esteja determinado de antemão pela soma da riqueza social ou do capital social, ou seja, que o capital circulante de um país é seu fundo de salários, bastando, para se calcular o salário médio que cada trabalhador recebe, dividir esse capital pelo número de membros da população trabalhadora. Seria uma artimanha, sabendo-se que parte da riqueza social é desviada para a fruição pessoal dos capitalistas e gastos improdutivos do Estado (MARX, 1986, p. 172).

Apesar de a questão social sofrer alterações no que tange as suas manifestações na sociedade (quando, por exemplo, se acentua o desemprego em determinados períodos e em outros a pobreza ou a violência é que ficam mais aparentes) cabe reforçar e demarcar, incisivamente, que essas são expressões de uma causa que está no cerne do desenvolvimento da sociedade capitalista – a exploração. Diferente dos modos de produção anteriores, sobre os quais não se nega haver registros históricos de exploração de uma classe sobre outra, o que distingue esse período dos demais é que o capitalismo registra exacerbado desenvolvimento das forças produtivas e ampliação significativa da produção de riqueza, mas que nesses moldes de produção está findada a ser apropriada e usufruída por uma parcela minoritária, bem como a conviver com o aumento sem precedentes da pobreza absoluta e relativa

Sobre a mais-valia no processo de acumulação do capital, cabe destacar ainda que, de acordo com Marx (1986, p.166), “a mais valia é dividida em compra de meios de produção e de força de trabalho, uma parte da mais-valia é consumida pelo capitalista, na forma de lucro, e a outra é acumulada como capital”. Portanto, a parte que o capitalista acumula, economiza e não consome é a que garante a ele o enriquecimento e o “mérito⁴³” de ser capitalista, a outra parte ele reinveste no processo produtivo no intuito de incrementá-lo e de perpetuá-lo. Dessa forma, a mais-valia é esse excedente pertencente ao capitalista, que não será dividido com a classe trabalhadora.

Portanto, o trabalho está diretamente vinculado a exploração, o que o torna peculiarmente agressivo a vida humana, diante da impossibilidade da maioria usufruir da riqueza, do conforto gerado. Essa maioria permanece submetida a condições precárias e remotas de sobrevivência, quando há sobrevivência. De acordo com Marx (1986, p. 188), “a acumulação de riqueza corresponde à

⁴³ A intenção aqui é ironizar a idéia do mérito difundida no capitalismo para justificar o status social dos indivíduos, mero mérito pessoal.



acumulação ao mesmo tempo de miséria, de trabalho tormentoso, de escravatura, de degradação física e moral, de ignorância, embrutecimento, justamente da classe que produz o capital, a riqueza”.

O fato de não sobreviver nesse modo de produção devido às próprias contradições inerentes a organização do capitalismo, resulta com frequência de não ter sido possível uma inserção por meio do trabalho. O desemprego, que resulta do modo de produção capitalista, não se caracteriza por mazela possível de ser superada, como se apresenta no âmbito da aparência, possui papel fundamental para regular os preços da força de trabalho, para mantê-los baixos. O grupo denominado por Marx de superpopulação relativa⁴⁴ e exército industrial de reserva é estratégico também para manter a dominação de classe, a opressão das reivindicações dos trabalhadores diante da ameaça do desemprego, e a submissão dos mesmos as condições colocadas pelo mercado.

No entanto, o aprofundamento do desemprego, e a sua constância na sociedade capitalista – estando aquele condicionado a existência desta – implica em ameaça no que se refere à harmonia dessa ordem social. Ao mesmo tempo que o desemprego funciona como estratégia para silenciar os que trabalham e suas reivindicações, o potencial de revolta dos desempregados e daqueles que se encontram em condições mais precárias no capitalismo é camuflado através da implantação das políticas sociais, as quais se apresentam enquanto mecanismo importante para apaziguar a percepção de exploração e de desigualdades produzidas por esse modo de produção.

Outro aspecto inerente ao capitalismo, assim como a existência de um vasto grupo de desempregados, é a ocorrência de crises cíclicas que normalmente se iniciam no âmbito da produção econômica e se alastram para todas as outras formas de relações sociais. Essas crises tendem a manifestar de forma mais incisiva as sequelas desse modo de produção, que abarcam nesse período grupos sociais antes não afetados pelos males desse sistema. No intuito de garantir a consonância da ordem social, e mantê-la hegemônica, nos períodos de crise o capitalismo se reorganiza, se reordena. É nesse contexto que se fortalecem e se reconfiguram as políticas sociais, enquanto mecanismo moderador das mazelas sociais inerentes ao sistema capitalista de produção (BRAZ; NETTO, 2006; BEHRING; BOSCHETTI, 2007).

⁴⁴ O grupo que Marx se refere enquanto superpopulação relativa engloba “todo trabalhador desempregado ou parcialmente empregado” MARX (1986, p. 185). A superpopulação relativa apresenta ainda três formas: a flutuante, a latente e a estagnada, sobre as quais falaremos adiante.



Entendendo que políticas sociais são instrumentos utilizados para amenizar as mazelas oriundas da exploração do trabalho na sociedade capitalista, da questão social, é fundamental compreender no contexto atual como estão sendo tratadas essas mazelas, ou seja, as políticas sociais adotadas nessa conjuntura, centrando essa análise nas direcionadas para geração de trabalho e renda. Para isso, é de fundamental importância destacar que houve mudanças ao longo do processo de constituição e fortalecimento do capitalismo quanto à configuração das políticas sociais, a organização do processo produtivo, quanto aos aspectos ideológicos e sociais bem como em relação a organização do mundo do trabalho.

Segundo Marx, o trabalho é a condição eterna da vida social, todavia, com a exploração do homem pelo homem, resultam novas formas históricas de organização da produção: escravismo, feudalismo e o capitalismo. No entanto, diferentemente das sociedades precedentes ao capitalismo, a exemplo do escravismo, no qual o escravo pertencia ao seu senhor, e do feudalismo, em que o servo estava submisso ao senhor feudal, o trabalhador na sociedade capitalista é livre para vender sua força de trabalho. O proletário torna-se mercadoria ao vender sua força de trabalho à burguesia. Para tanto, é necessário que essa força produza “um valor maior do que ela própria vale, o burguês, que comprou a força de trabalho, tem, ao final do mês, um valor maior do que aquele que ele paga ao trabalhador em forma de salário, conhecido como mais valia” (LESSA; TONET, 2008, p. 65-66). Segundo Lessa e Tonet (2008, p. 70) “o custo, para o capital, dessa mercadoria chamada força de trabalho é muito menor do que as necessidades humanas do trabalhador”.

Quando ocorre o desenvolvimento e consolidação da sociedade capitalista, o trabalho é destinado a atender às necessidades de reprodução do capital, pois a essência da sociedade capitalista é a acumulação privada de capital, os homens são reduzidos à força de trabalho, que é uma mercadoria como outra qualquer, ou seja, os homens nada possuem a não ser sua força de trabalho para ser vendida como mercadoria.

Desta forma, no modo de produção capitalista, ocorre a conversão da força de trabalho em mercadoria, fornecida pelo trabalhador assalariado. Entendemos, assim, que a essência da alienação na sociedade capitalista decorre da redução do que é humano a simples mercadoria, cuja finalidade é produzir lucro. No capitalismo, o trabalho fundante do ser social passa a ser trabalho alienado. O trabalhador é expropriado dos meios de produção e do produto de seu trabalho.



No capítulo XIV, de *O Capital*, Marx demonstra o processo em que o trabalhador deixa de deter o controle da sua atividade e nota a separação entre trabalho intelectual e trabalho manual:

Na medida em que o processo de trabalho é puramente individual, o mesmo trabalhador reúne todas as funções que mais tarde se separam. Na apropriação individual de objetos naturais para seus fins de vida, ele controla a si mesmo. Mais tarde ele será controlado. O homem isolado não pode atuar sobre a Natureza sem atuação de seus próprios músculos, sob o controle de seu próprio cérebro. Como no sistema natural cabeça e mão estão interligados, o processo de trabalho une o trabalho intelectual com o trabalho manual. Mais tarde separam-se até se oporem como inimigos (MARX, 1985b, p. 105).

A divisão social do trabalho, típica das sociedades de classes, é a separação entre trabalho manual e intelectual: o primeiro, percebido como intercâmbio orgânico entre homem e natureza; o segundo, como atividade de controle e supervisão. Diante desta nova configuração que o trabalho assume, entendemos que a separação entre o trabalho manual e o intelectual ocorre porque o trabalhador que antes detinha o controle de seu trabalho passa a ser controlado por outros.

Considerações Finais

Na sociedade capitalista, o produto do trabalho é uma mercadoria que possui valor-de-uso e valor-de-troca. Segundo Marx: “portanto, um valor-de-uso ou bem possui valor, apenas, porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato” (MARX, 1985^a, p. 47). Desta forma, o produto do trabalho constitui-se em mercadorias que possuem *valor* e, para medir este valor, é necessário saber o tempo de trabalho socialmente necessário para produção destas mercadorias. De acordo com Marx, o “tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor-de-uso qualquer, nas condições dadas de produção socialmente normais, e com o grau social médio de habilidade e de intensidade de trabalho” (MARX, 1985^a, p. 48). No que se refere ao valor de uso que está presente nas mercadorias:

Uma coisa pode ser valor de uso, sem ser valor. É esse o caso, quando a sua utilidade para o homem não é mediada por trabalho. Assim, o ar, o solo virgem, os gramados naturais, as matas não cultivadas etc. Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano, sem ser mercadoria. Quem com seu produto satisfaz sua própria necessidade cria valor de uso mas não mercadoria. Para produzir mercadoria, ele não precisa produzir apenas valor de uso, mas valor de uso para outros, valor de uso social. [E não só para outros simplesmente. O camponês da Idade Média produzia o trigo do tributo para o senhor feudal, e o trigo do dízimo para o clérigo. Embora fossem produzidos para outros, nem o trigo do tributo nem o do dízimo se tornaram por causa disso mercadorias. Para tornar-se mercadoria, é preciso que o produto seja transferido a quem vai servir como valor de uso por meio da troca]. Finalmente, nenhuma coisa pode ser valor, sem ser objeto de uso. Sendo inútil, do mesmo modo é inútil o trabalho nela contido, não conta como trabalho e não constitui nenhum valor” (MARX, 1985^a, p. 48).

Concluimos que Marx está evidenciando que os produtos do trabalho na sociedade capitalista são mercadorias utilizadas para valorização de capital, estas possuem valor-de-uso e



passam a ter um valor-de-troca. Disto, fica evidente que o produto do trabalho sempre terá um valor-de-uso, haja vista que sua finalidade imediata é atender as necessidades humanas de reprodução. Então, pelo trabalho sempre será produzido valor-de-uso. Todavia, no modo de produção capitalista, o trabalho tem que produzir valor-de-uso e valor-de-troca, ou seja, tem que ser produtor de mais-valia, pois nele predomina o valor-de-troca destinado a valorização do capital.

Além disso, podemos concluir que dentro da perspectiva das reformas que apontamos alguns elementos neste trabalho, as condições determinadas aos trabalhadores, maximizam a produção de mais-valia ao elevar a um patamar extremo a exploração do trabalhador. Podemos ainda associar a estas condições alienantes, a reforma do ensino médio que também compõe este grande pacote de medidas liberais contra os trabalhadores.

Referências

- BEHRING, E. R. **Brasil em contra-reforma**: desestruturação do Estado e perda de direitos. São Paulo: Cortez, 2003.
- BEHRING, E. R. **Política social no capitalismo tardio**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- BEHRING, E. R.; BOSCHETTI, I. **Política Social**: fundamentos e história. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- BOSCHETTI, I. **Seguridade social e trabalho**: paradoxos na construção das políticas de previdência e assistência social no Brasil. Brasília: UnB, 2006.
- BRAZ, M.; NETTO, J. P. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2006.
- CARCANHOLO, R. A atual crise do capitalismo. **Revista Crítica Marxista**, n. 29, São Paulo, UNESP, 2009.
- CARCANHOLO, R. A categoria marxista de trabalho produtivo. In: **XII Encontro Nacional da SEP/SP**, 2007.
- CARCANHOLO, R. A.; NAKATANI, P. O capital especulativo parasitário: uma precisão teórica sobre o capital financeiro, característico da globalização. **Ensaio FEE**, Porto Alegre, v. 20, n. 1, jun. 1999.
- CARCANHOLO, R. Sobre o conceito de mais-valia extra em Marx. In: CARCANHOLO, Reinaldo. **V Encontro Nacional de Economia Política**. Fortaleza, 21 a 23 de junho de 2000.
- CESIT. **Dossiê reforma trabalhista**: contribuição crítica à reforma trabalhista. Centro de Estudos Sindicais e Economia do Trabalho (CESIT-IE/UNICAMP). Disponível em: <<http://www.cesit.net.br/dossie-reforma-trabalhista/>>. Acesso em: 20 out. 2017.
- LESSA, S. Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo. São Paulo: Cortez, 2007.
- LESSA, S.; TONET, I. **Introdução à filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.



LUKÁCS, G. **Ontologia do ser social**: princípios ontológicos fundamentais em Marx. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, G. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MANDEL, E. **A crise do capital**: os fatos e sua interpretação marxista. São Paulo: Ensaio; Campinas/SP: UNICAMP, 1990.

MARX, K. **Capítulo VI Inédito de O Capital**: resultado do processo de produção imediata. São Paulo: Moraes, 1985.

MARX, K. **O Capital**: crítica da Economia Política. (Todos os Volumes). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, K. **O Capital**: crítica da Economia Política. (Todos os Volumes). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, K. **Teorias da mais-valia**: história crítica do pensamento econômico. Volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Londres, 1872.



História versus Ciência Moderna: Um Debate Sobre Método e Verdade

Pepita de Souza Afiune⁴⁵

Resumo: O presente artigo propõe um debate no âmbito da Teoria da História, analisando os desafios desta disciplina no seu campo de trabalho em relação às suas áreas adjacentes e de que forma a mesma, desde o século XVIII, tem se relacionado com a Ciência Moderna, que a partir deste momento emergiu como a principal referência para o conhecimento ocidental. Após os seus embriões epistemológicos e a sua formalização como disciplina científica no século XIX, a História passa por acalorados debates ao se deparar com mudanças significativas na ciência no decorrer do século XX.

Palavras-Chave: Ciência Moderna. Pós-Modernidade. Teoria da História. Narrativa.

History versus Modern Science: A Debate on Method and Truth

Abstract: This article proposes a debate in the scope of History Theory, analyzing the challenges of this discipline in its field of work in relation to its adjacent areas and how, since the eighteenth century, it has been related to Modern Science, which from this moment emerged as the main reference for Western knowledge. After its epistemological embryos and its formalization as a scientific discipline in the nineteenth century, history goes through heated debates when faced with significant changes in science during the twentieth century.

Keywords: Modern Science. Postmodernity. History Theory. Narrative.

Introdução

A Revolução Científica⁴⁶ que se inicia no século XVI, possibilitou um casamento entre o racionalismo e o empirismo, propondo uma nova forma de perceber a realidade. O experimento, a quantificação e o controle constituíram os parâmetros de uma visão de mundo que não encontrava espaço no bojo do pensamento medieval. O pensamento medieval acreditava que todos os acontecimentos se creditavam a um objetivo divino, centrando o universo na figura de Deus e entendendo o tempo como algo cíclico. Assim, a Ciência Moderna contestou o pensamento medieval, procurando observar toda a conjuntura do universo.

O homem passou a buscar incessantemente o conhecimento através da ciência, da tecnologia, da experimentação e da comprovação dos fatos. Vale a pena ressaltar que o homem medieval acreditava que conhecia bem a natureza, porém, a revolução científica alocou esse conhecimento medieval no campo do hermetismo ou do animismo.

⁴⁵ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG). Mestre em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado pela Universidade Estadual de Goiás (PPGTECCER). Bolsista CAPES/FAPEG.

⁴⁶ Termo criado em 1939 pelo filósofo Alexandre Koyré.



O progresso científico na história humana assinalou um processo de intelectualização e racionalização no mundo. O objetivo seria empregar a técnica e a previsão para compreender a realidade, acreditando que tudo pode ser dominado pelo cálculo. Assim, a ciência, que até então estava mais atrelada à Filosofia e à Teologia, se reformulou, prosperando e estabelecendo um monopólio frente ao conhecimento. Começou a aplicar o empirismo como um método mais seguro para as suas constatações (em relação às experiências científicas anteriores, vistas agora como conhecimentos pseudocientíficos) e mostrar as suas bases de pensamento, firmadas no Renascimento, no Humanismo e no Cartesianismo.

É imperativo lembrarmos que o século XVIII foi um período marcado pela necessidade iluminista de questionar o poder da igreja e dos reis absolutistas. Todavia, mantiveram a fusão entre a História e a Filosofia. O Historiador até então não era reconhecido como um profissional. Isso só ocorreu no século XIX.

A Filosofia tornou-se uma teoria do conhecimento, ou uma teoria sobre a capacidade e a possibilidade humana de conhecer, e uma ética, ou estudo das condições de possibilidade da ação moral enquanto realizada por liberdade e por dever. Com isso, a Filosofia deixava de ser conhecimento do mundo em si e tornava-se apenas conhecimento do homem enquanto ser racional e moral (CHAUÍ, 2000, p. 65).

Portanto, propomos três momentos de discussão, que em primeiro lugar ganha destaque a análise dos caminhos percorridos pela História enquanto área do conhecimento, perpassando pela aceitação de sua aderência ao campo científico, por parte da modernidade e as suas bases epistemológicas. Procuramos no segundo momento suscitar o debate sobre a busca pela verdade⁴⁷ e a narrativa na historiografia, que serão de extrema importância para compreendermos de que forma a disciplina tentou se firmar como um conhecimento empírico e baseado no método científico. E por fim, pretendemos compreender de que forma a Ciência Moderna e a História irão se relacionar, quando a primeira passa por mudanças profundas no decorrer do século XX, dentro do contexto em que muitos teóricos denominaram de Pós-Modernidade. A Pós-Modernidade tomada isoladamente já causa um grande debate entre diversos campos, em que muitos descreditam a sua conjectura.

Desta forma, temos uma problematização a ser desenvolvida através de um debate teórico pautado na História Cultural, que marcou o momento crucial da produção historiográfica no século

⁴⁷ Quando falamos em “verdade” temos que lembrar que o conhecimento é infinito, e que cada verdade é apenas uma verdade parcial e relativa (SCHAFF, 1995).



XX, iniciando um período de intensas mudanças epistemológicas. Esse debate não se esgotou e nem deve, pois, a necessidade de superar determinados paradigmas ainda se faz presente.

O Nascimento da História como uma Disciplina Científica

O historiador francês Gabriel Monod alcunhou o século XIX de “o século da História”. O surgimento da Escola Metódica (sendo este historiador um de seus fundadores em 1876) marcou este período, já que foi graças às suas publicações⁴⁸, que a História começou a ser concebida como ciência e se profissionalizou. Não só a História, mas suas irmãs das Ciências Humanas se desenvolveram muito ao longo deste século. Elas precisavam desenvolver seus estudos baseando-se em critérios que lhe garantissem uma respeitabilidade científica, emprestando das ciências naturais seus métodos e técnicas. Aplicando métodos rigorosos de pesquisa, os historiadores franceses se distanciariam de seu romantismo.

O Positivismo de Auguste Comte, influenciado pelo Iluminismo, propôs um estudo científico da história humana, já que para ser considerada ciência, a História deveria também empregar métodos científicos válidos, como a observação e o empirismo. Assim, o Positivismo estabeleceu leis que deveriam reger as relações entre os indivíduos e a sociedade, compreendendo os processos para se procurar estabelecer determinadas previsões. Auguste Comte criou a “Lei dos Três Estados”, em que o homem estaria se desenvolvendo em três estágios: teológico, metafísico e o positivo, sendo este último, o estágio ideal, em que o homem submeteu a imaginação à observação, buscando apenas o concreto e/ou o real.

Marilena Chauí aponta que o conhecimento alocado ao campo da imaginação, como o mito, foi subestimado e atribuído às culturas consideradas pelas epistemes etnocêntricas como inferiores. A racionalidade por sua vez, só poderia ser artefato dos povos civilizados.

A tradição filosófica, sobretudo a partir do século XVIII (com a filosofia da Ilustração) e do século XIX (com a filosofia da história de Hegel e o positivismo de Comte), afirmava que do mito à lógica havia uma evolução do espírito humano, isto é, o mito era uma fase ou etapa do espírito humano e da civilização que antecedia o advento da lógica ou do pensamento lógico, considerado a etapa posterior e evoluída do pensamento e da civilização. Essa tradição filosófica fez crer que o mito pertenceria a culturas “inferiores”, “primitivas” ou “atrasadas”, enquanto o pensamento lógico ou racional pertenceria a culturas “superiores”, “civilizadas” e “adiantadas” (CHAUÍ, 2000, p. 203).

⁴⁸ A Revista História (1876), influenciada pela historiografia alemã, aplicava seus métodos científicos, como a crítica de fontes, elaboração de instrumentos de pesquisa, imparcialidade na pesquisa e prioridade de documentos escritos.



O surgimento dos críticos de fontes históricas, como é o caso de Lorenzo Valla, implicou na importância do documento escrito como fonte primária no momento de se criar a escrita histórica. A busca pela autenticidade dos documentos sagrados, desde o século XVII com a figura do antiquarista, que posteriormente gerou a diplomática, influenciou as aplicações do método de crítica documental posteriores.

Os próprios adeptos da Escola Metódica se enxergavam como cientistas, e afirmavam que os seus trabalhos não estavam relacionados à literatura ou à arte. Eram metódicos porque assim o faziam no seu ofício, aplicando rigor às suas fontes de pesquisa e realizando a crítica documental. Uma vez admitida como ciência no século XIX, a História iniciou a sua dedicação à pesquisa empírica, sem deixar de carregar suas heranças, assim apontadas por Pascal Payen (2011): História Humanista; História *magistra vitae*; História como gênero retórico; História erudita; História filosófica.

História e Narrativa

A relação entre a História e a verdade tem sido debatida na historiografia, a partir da qual Reinhart Koselleck (2006) nos mostra que o conhecimento histórico é relativo, pois é condicionado por um ponto de vista. Parcialidade e objetividade excluem-se mutuamente, por isso o historiador deve abster-se de suas subjetividades e esquivar-se do realismo ingênuo, assim como Koselleck (2006, p. 164) nos mostra através da metáfora do espelho: “a imagem que o historiador, semelhante a um espelho, deve refletir não deve ser deturpada, empalidecida ou deformada”.

Segundo Koselleck (2006) os intelectuais anteriores à cientificidade histórica consideravam a influência que o narrador possuía sobre os fatos. A História foi associada à poética e à estética, o que levou à necessidade de considerar que o narrador possui uma produção criativa. A partir da cientificidade da História, o historiador passou a interrogar suas testemunhas, levando em conta os seus depoimentos, atribuindo-lhes uma certa hierarquia.

Neste processo, sabemos que o seu ponto de vista exerce influência sobre a representação dos fatos. Não apenas os depoimentos orais, mas todas as fontes catalogadas pelo historiador, passam por esse processo de análise para a produção histórica, por sua vez, carregada de hipóteses e pressupostos. O historiador, portanto, arrisca proposições.

O critério da imparcialidade, indispensável para a metodologia da investigação histórica, não desobriga o historiador de tornar palpáveis os critérios para isolar o "essencial". Entretanto, desde a Revolução Francesa, tal coisa passou a ser impossível sem uma teoria do tempo



histórico, da qual o historiador faça uso consciente ou inconsciente (KOSELLECK, 2006, p. 181).

As fontes têm também o poder de veto. A busca por falsificações pode ser realizada por meio das críticas de fontes. Assim, elas podem nos impedir de cometer erros, mas não nos revelam claramente o que devemos escrever.

Roger Chartier (2002) aponta que a produção historiográfica ligada ao exercício da crítica documental e ao manejo de técnicas de análise dos materiais históricos fez com que a História se distinguisse da ficção e fosse validada como uma reconstituição objetiva do passado conhecido através de vestígios. Mas não bastava assegurar a objetividade das técnicas próprias de cada disciplina para eliminar as incertezas inerentes ao estatuto do conhecimento que ela produz.

Formulamos assim o problema da história como relato verídico, ao colocar simultaneamente, todo um conjunto de questões que dizem respeito quanto a pertinência e a representatividade dos vestígios acessíveis, como a maneira de articular a relação entre representações das práticas e práticas de representação (CHARTIER, 2002, p. 86).

A relação controversa entre o discurso do historiador e a realidade é também debatido por Berbert Júnior (2017, p. 16), que afirma que o discurso do historiador não pode ser reduzido a um simples reflexo da realidade, à medida que é intrínseco ao seu trabalho recorrer a elementos da narrativa. Assim, os desafios epistemológicos da História estão imbricados entre dois conceitos: representação e significado.

Por um lado, a representação é inerente ao conhecimento histórico, por outro, a ideia de representação pode suscitar concomitantemente críticas por parecer distanciar-se do real. Chartier (2011) contribui significativamente para este debate, com a sua discussão acerca do estatuto de verdade da narrativa histórica, que constituiria em um contrato assumido entre a escrita da história e o leitor quanto a aceitação desta como verdadeira. O conhecimento histórico também é um conhecimento científico. Contudo, mesmo fundado na razão, o historiador também recorre a literatura, à ficção. Chartier (2011, p. 354) apresenta uma pergunta fundamental: Qual a modalidade da verdade do discurso histórico? O que nos conduz a encontrar elementos da ficção na escrita da história?

A resposta começa por aqui: a prática da escrita histórica é uma produção de uma textualidade, e de um discurso. Ela foi situada na classe das narrativas por Michel de Certeau e Paul Ricoeur. Essa constatação da história como narrativa na verdade não era muito evidente para os historiadores, em prol da história das estruturas. A história em sua tentativa de legitimidade científica,



pensava ter conseguido essa ruptura com a narrativa e com as “perigosas seduções da narrativa” (CHARTIER, 2011, p. 356).

Paul Ricoeur (apud CHARTIER, 2011, p. 356) nos mostra que a história factual, estrutural e quantitativa, precisa entender que também depende de estruturas narrativas. Porque há um manejo de figuras e fórmulas que são também da ficção e da retórica no momento da escrita. Algumas escolhas feitas pelo historiador como a utilização de tempos verbais, utilizar a primeira pessoa no discurso, uso de citações, gráficos e outras fontes, são recursos que provam isso.

Adam Schaff (1995) acrescenta que o historiador não é só incapaz de resgatar todos os fatos, procedendo a uma seleção no meio deles, mas que não está em condições de tratar a fundo nenhum fato, isto é, não pode alcançar a plena realidade. Ele pode formular asserções a respeito de todos os fatos, ações e pensamentos. Mas ele escolherá certas asserções em detrimento de outras, tendo que fazer escolhas. O fato por si só não pode dizer nada, é o historiador que lhe atribui o significado. Então podemos entender que essa ação de atribuição de significado é intrínseca à narrativa.

Nesta mesma perspectiva, Hayden White (apud CHARTIER, 2011, p. 359) identifica quatro figuras do discurso, a partir da retórica neoclássica: metáfora, metonímia, sinédoque e ironia. Quer dizer, a escolha das fontes, dos objetos, a forma como se irá desenvolver o texto, tudo isso influenciará na produção textual do historiador. Mas é justamente aí que está a questão, porque Chartier (2011, p. 359) questiona: Por que a história ignorou ou rejeitou seu pertencimento à classe das narrativas?

O que podemos dizer primeiro é que a narrativa seria um obstáculo à cientificidade da História, como debatemos anteriormente, no momento em que a História se firma como uma ciência. Segundo, porque “no modelo antigo da história, tampouco se levava em consideração a narrativa, porque a história era então um recolhimento de exemplos e pertencia ao gênero do discurso de persuasão, construído a partir da *copia verborum ac rerum*⁴⁹ (2011, p. 360)”.

Indagamos mais uma vez: E quando se trata com diversas fontes, como as orais, elas não são manipuladas por parte dos sujeitos históricos? E o indivíduo entrevistado não manipula seu discurso? E as escritas? Também não o fazem?

Para procurarmos esclarecer essas indagações, recorremos a Chartier para citar um exemplo de um historiador alemão, Hans Medick, que publicou uma obra baseada em fontes falsas, utilizadas

⁴⁹ Vide “*De Copia verborum ac rerum*”, Erasmo de Roterdã (1512).



como autênticas. Isso pode ser feito de forma inconsciente por parte do historiador, mas também pode ser inconsciente por parte do próprio indivíduo pesquisado. “O historiador, ele mesmo vítima de uma falsificação, retorna assim ao falso que o enganou” (2011, p. 364). Por outro lado, também cresceu o método crítico para investigar os falsários. Assim se reforça o estatuto de verdade do conhecimento histórico para desmascarar o que é falso. Se estabeleceram critérios objetivos que permitem distinguir o que é confiável ou inválido.

Paul Ricoeur (2007, p. 332) aponta que há uma pretensão da História em realizar um exame crítico da credibilidade de suas fontes e testemunhas, comparando o ofício de um historiador ao de um juiz. O historiador recolhe as fontes, confronta umas com as outras, se preocupando com a oralidade do testemunho, buscando erros, sinais de inautenticidade e incoerências. Isto é, tanto o historiador quanto o juiz, na sua opinião, teriam se tornado peritos na exibição de falsários.

O exemplo colocado por Chartier (2011, p. 364) é conveniente para entendermos essa questão, que é o caso do crânio de Piltdown (região na Inglaterra), que teria sido encontrado em escavações pelo arqueólogo Charles Dawson. Seria o elo entre o macaco e o homem. Em 1953 foi declarado como fraude. O crânio foi manipulado, era um crânio humano, moderno, com mandíbulas e dentes de orangotango e chimpanzé. Os ossos foram tratados com produtos químicos para indicar envelhecimento. Então a partir daí podemos questionar também se a história pode estabelecer uma ordem de conhecimento controlável e verificável.

Bem, primeiramente, temos que lembrar que o historiador ao questionar documentos e indícios, realiza um ato de interpretar, lembrando que sempre é possível interpretar de outra forma um mesmo fato. Para Paul Ricoeur, os agentes históricos e os historiadores partilham de um campo de práticas e de experiências suficientemente comum para que o conhecimento do primeiro pelo segundo seja possível. Na condição de herdeiros do passado que os historiadores se situam, de alguma forma, o passado se perpetua no presente e assim o afeta. Então temos um paradoxo, de um lado, os historiadores que acreditam que há uma descontinuidade, e do outro lado, os que acreditam haver possibilidade desse conhecimento histórico. Hayden White (apud BERBERT JUNIOR, 2017): compreende que:

O recente debate sobre a natureza da narrativa histórica foi conduzido em termos da adequação da forma do discurso literário na representação da realidade. Teóricos da História como os *annalistas*, que estavam interessados em transformar a historiografia em ciência, puderam legitimamente indicar que as ciências naturais tiveram pouco interesse na narrativa como um propósito do seu empreendimento [...] De acordo com esta visão, a predominância



de qualquer interesse na narrativa no interior de uma disciplina que aspira ao *status* de ciência era, à primeira vista, evidência do seu caráter protocientífico, para não mencionar sua natureza manifestamente mítica ou ideológica (HAYDEN apud BERBERT JUNIOR, 2017, p. 19).

De acordo Albuquerque Júnior (2007, p. 12), essa aproximação da História com elementos da Literatura – a narrativa – causou questionamentos quanto ao caráter científico da história. A questão da verdade na história também é impactada por essa discussão, que nos leva a distinção entre fato e ficção. Fato estava ligado a história, e ficção à literatura. Mas o autor defende o caráter artístico da história, do seu caráter poético e literário, que ambas precisam caminhar juntas.

Segundo Paul Ricoeur (1994, p. 125) mesmo que a narrativa histórica reivindique uma relação mais estreita com a realidade empírica, pois ela visa abordar fatos que efetivamente ocorreram, “a ficção se inspiraria tanto na história quanto a história na ficção”. Uma inspiração recíproca anula a visão positivista de que não existe participação da ficção na narrativa histórica.

A partir dos anos 60, Albuquerque Júnior (2007, p. 48) relata que há um retorno da preocupação dos historiadores com a questão da narrativa, da escrita da história, de como esta participa da própria elaboração do fato, tanto quanto a recepção do texto, vai levando a esta ênfase na dimensão ficcional e poética, ou seja, a dimensão inventiva do discurso do historiador. Os historiadores começaram a repensar o estatuto de seu próprio saber, os limites e as fronteiras que deveriam ter seu discurso. Tornaram-se debates acalorados sobre o chamado “retorno da narrativa”.

A história passa a se questionar como discurso, sobre como se dá a produção de sentido neste campo. A construção do texto histórico na verdade advém de um processo no qual as fontes são decifradas, resgatadas e interpretadas pelo discurso do historiador. Cabe a ele ir ao passado e interrogar as evidências que o acontecimento deixou, com as perguntas adequadas, munido dos conceitos e métodos apropriados. Inclusive esse trabalho de mediação do historiador é fundamental na perspectiva de Albuquerque Júnior, já que o historiador é o responsável em efetuar a mediação entre os tempos, sabendo diferenciar elementos da sua atualidade, e elementos do passado, realizando uma tarefa de intuição e tradução. E o seu principal instrumento nesse momento será a narrativa, o recurso fundamental de mediação.

História e Pós-Modernidade

Conjecturamos no decorrer da segunda metade do século XX um rompimento com o paradigma moderno e o surgimento de um novo paradigma por sua vez controverso entre os teóricos



– o pós-moderno. Tem como os principais expoentes Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Fredric Jameson, Richard Rorty e Gianni Vattimo, que realizaram uma crítica às metanarrativas modernas, pautadas no progressismo, modernismo e racionalidade, celebrando o fim da utopia, fazendo paródias ou pastiches na estética, aplicando os princípios da pluralidade, e debatendo o sincretismo cultural, à partir da crítica ao universalismo, à linearidade e às hierarquias (SANTOS, 2008).

Albuquerque Júnior (2007, p. 55) entende a Pós-modernidade como fruto dos debates no campo da estética realizados na década de cinquenta, quando foi se ampliando para outros setores, atingindo todas as experiências culturais. Ele acredita que embora a Pós-modernidade seja encarada por muitos teóricos como uma decadência momentânea da modernidade, ou um estilo artístico, realizando críticas das vanguardas modernistas, define a Pós-modernidade como a nossa própria condição histórica. Para Machado (2003) há uma coexistência entre a modernidade e a Pós-modernidade, uma vez que esta última é compreendida dentro da historiografia como a quebra dos paradigmas que engessaram a História como linear e teleológica. A pós-modernidade na perspectiva deste autor, seria um processo de reação à crise provocada pelos problemas da modernidade. O questionamento feito pelo paradigma pós-moderno estava relacionado ao lugar e a função da narrativa na produção historiográfica. Porque até então, podemos dizer que o paradigma moderno admitia apenas o trabalho da História com documentos oficiais (BERBERT JÚNIOR, 2017, p. 10).

Jean-François Lyotard abordou o tema em 1979 ao considerar uma sociedade pós-industrial afetada por mudanças na ciência e nas artes, processo que se embriona no final do século XIX, estando mais visível no século XX, a partir da década de cinquenta. A pós-modernidade provocou uma intensa discussão nas ciências humanas e sociais na década de setenta, quando muitos teóricos publicaram obras a respeito do debate sobre o termo. O autor caracteriza a Pós-modernidade como um conjunto de transformações socioculturais ocorrida com a crise dos grandes relatos do século XIX. Lyotard (2009, p. 7) esclarece que há uma crítica dos metadiscursos modernos, como “verdade”, “sujeito”, “ordem” e “progresso”. A Pós-modernidade desconstrói estes discursos, como uma superação das metanarrativas características da modernidade, como as grandes ideias clássicas e instituições ocidentais. A ciência não poderia mais estabelecer um monopólio sobre a verdade frente aos demais conhecimentos.

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2008, p. 15) os próprios cientistas durante o século XX perceberam que os paradigmas modernos ocidentais não se aplicavam mais na prática científica.



Essa desconstrução paradigmática propôs uma nova primazia pelo conhecimento, para superar as velhas dicotomias, como natureza / sociedade, conhecimento científico / saberes tradicionais. A Pós-modernidade já foi pensada como uma recusa total de todos os preceitos ocidentais modernos e sua racionalidade. “Por essa via, a crítica da modernidade redundava paradoxalmente na celebração da sociedade que ela tinha conformado” (SOUSA SANTOS, 2008, p. 17).

Boaventura (2008) também critica o emprego do termo pós-moderno, pois acredita que ele supõe uma sequência temporal e uma negação da modernidade. Devido aos desenvolvimentos científicos não serem homogêneos no mundo, a Pós-modernidade só poderia ser privilégio daqueles que tiveram a plenitude da modernidade. Existem modernidades alternativas, devido às diferenças históricas entre os países. Para o autor, os pós-modernos são tão desesperados e melancólicos que estão repletos de estereótipos a respeito dos países do Sul. Mas, ele admite que as concepções pós-modernas e pós-estruturalistas contribuíram para a emergência do pós-colonialismo (p. 21).

Ortega y Gasset (1982, p. 29) debatem que a geração do século XIX foi a última que vivenciou o ciclo iniciado desde o fim do século XVI, que se caracteriza pela fé na razão, em um estado coletivo de crença. O racionalismo da Idade Moderna, estaria se findando na contemporaneidade. O estado de espírito cartesiano, que premeditava tudo que havia no Universo, acreditava saber a verdade sobre tudo. É como se a razão fosse, ironicamente, um poder mágico que poderia extrair toda a essência do Universo, o que levaria o homem a crer que estaria sobre o controle. Podemos perceber que na verdade houve uma substituição de uma fé por outra. Na Idade Média, todo o mistério que o mundo parecia ter frente ao homem, caiu em progressiva decadência. Por isso, o Iluminismo surge como uma nova fé, “o homem recaído renasce” (ORTEGA y GASSET, 1982, p. 31).

Paul Ricoeur (2007, p. 312) acrescenta que a ideia de modernidade seria uma novidade, implicando um desprezo pelos tempos anteriores, assim tachados como ultrapassados. O século das luzes fez a Idade Média parecer “trevas”. Seria uma oposição do “antiquado” ao “moderno”. Inclusive, o autor nos chama a atenção para o emprego do termo – modernidade. Nós temos a nossa modernidade, mas os outros tiveram a sua própria modernidade. Mas na Europa, foi utilizado como uma forma de ruptura com o passado, designando o período do triunfo da razão sobre a fé. De fato, a modernidade é ao mesmo tempo autovalorizadora e autorreferencial. Ela caracteriza a si mesma como uma época superior.



O local no qual queremos chegar fazendo esse retorno juntamente a Ortega y Gasset e Ricouer, é que essa fé na ciência agora passa de uma fé viva para uma fé inerte (ORTEGA Y GASSET, 1982, p. 32). A ciência se encontra em perigo. “O homem não está hoje ajoelhado diante da ciência como se fosse uma entidade mágica. [...] Não nega nem desconhece seu maravilhoso poder, o seu triunfo sobre a natureza” (ORTEGA Y GASSET, 1982, p. 33). Devido a sua ineficiência parcial e falha, pelo fato de não ter conseguido decifrar os maiores enigmas do Universo e do próprio homem, a ciência moderna se encontrou no século XX, ameaçada.

A ciência tal como fora tratada pelo Ocidente, como o “único verdadeiro triunfo do pensamento, o triunfo inteligível e da coerência universal” (MOLES, 1995, p. 16) não nos satisfaz quanto ao impreciso e os fenômenos vagos⁵⁰, pois, conforme Moles, ela se afastou dos fenômenos difíceis de se manipular com os instrumentos que se dispunha. Durante o século XIX a ciência se esforçou para se livrar de toda a imprecisão da ciência medieval, para impor o racional diante das “falsas ciências”.

A ciência originada com o Iluminismo acreditava que quanto mais o homem conhecesse o mundo, mais ele poderia controlá-lo e mais estaria caminhando para uma plena certeza. O que ela não previu foi que esse processo de busca pelo conhecimento poderia levar a um processo reverso, a incerteza sobre o mundo. Vários conhecimentos começaram a reivindicar espaço frente aos domínios da ciência ortodoxa, que até então seria a detentora de todas as “certezas” (GIDDENS, 1991, p. 220).

Para Giddens (1991, p. 220 - 223) a Pós-modernidade representaria uma nova ordem social fundamentada em um momento de incerteza entre vários intelectuais. Isso ocorre porque a modernidade, baseada nos preceitos iluministas ao defender a razão, substituiu uma “certeza” por outra, ao substituir a fé pela razão. A Pós-modernidade já não demonstrou qualquer tipo de certeza. Em um processo autorreflexivo, ela acarretou a consciência da incerteza. Giddens (1991) caracteriza a Pós-modernidade como um conjunto de discontinuidades, não podendo ser considerada consequência ou uma mera sucessão da modernidade. Contudo, ele considera evidentes as transformações que têm ocorrido a partir da segunda metade do século XX. Já o termo pós-modernismo é ligado à literatura e às artes plásticas, como uma forma de reflexão estética.

⁵⁰ “Fenômenos vagos porque o erro provável em sua determinação é grande” (MOLES, 1995, p. 18).



Então procuramos entender juntamente a Albuquerque Júnior (2007, p. 55-56) que a Pós-modernidade como uma nova condição histórica, é um conhecimento que não pode mais ser produzido a partir dos mesmos paradigmas⁵¹ e métodos com os quais se faziam a História na modernidade. Essas mudanças de paradigmas rompem com as categorias próprias da modernidade, e neste contexto, a própria História, como uma dessas metanarrativas, também se encontrou em crise.

Considerações Finais

Procuramos desenvolver uma análise sintética do caminho percorrido pela História como disciplina, realizando um recorte a partir do período em que se percebe na Europa, o surgimento de uma episteme baseada na razão, em substituição da religiosidade medieval. A escolha desse ponto de partida teve como objetivo refletir que esse foi um período de grande ruptura epistemológica, e portanto, impactou todos os campos do conhecimento, a começar pela ciência moderna que se estabelece como a principal detentora do conhecimento.

A História procurou desta forma, se enquadrar dentro desses padrões metodológicos cientificistas, para ser aceita perante os demais campos. A partir do século XIX, foi admitida como uma disciplina, pretensamente científica. O conhecimento histórico tornou-se assim, uma metodologia restrita a documentos e vestígios plausíveis, que também precisavam ser submetidos a análises procurando inautenticidades. Corroborando para um ideal positivista, a História lutou também contra as “ameaças” da narrativa, à medida em que a mesma poderia imprimir-lhe um caráter ficcional que decorreria contra o seu compromisso com a verdade.

No decorrer do século XX, com a conjectura da Pós-modernidade, percebemos que acontece um novo momento de ruptura, porém, dessa vez, o divórcio aconteceu com o cientificismo e o racionalismo moderno. Em vista deste momento de desconstrução de paradigmas, o conhecimento histórico foi objeto de acalorados debates em relação ao retorno da narrativa. Pois, estando livre das exigências da cientificidade, a História poderia mostrar que tudo é fonte de historicidade. A tarefa do

⁵¹ Reinhart Koselleck (2006) contribuiu para a história dos conceitos na historiografia, entendendo que o tempo é uma construção cultural, e questionando a modernidade como parâmetro universal. O autor nos atenta que desde o século XVIII o termo ‘História’ foi empregado no singular para designar uma unificação dos acontecimentos em toda a história da humanidade, perpassando por um único processo temporal, empregando uma concepção eurocêntrica de progresso. Não se pode exigir um único tempo histórico para todas as sociedades existentes nos diversos espaços e tempos.



historiador neste momento, torna-se muito importante no sentido de trazer uma autorreflexão acerca do seu ofício, pois as fontes históricas agora são diversas.

A História enquanto discurso de desconstrução nos mostra que ela está intrinsecamente ligada à imaginação como artefato de seu trabalho. Ela pode e deve trabalhar com novas linguagens, produzindo novos conceitos e atuando em parceria com seus adjacentes, apesar de que não foi o nosso objetivo refletir a respeito dessa relação entre História e a Sociologia, ou a Antropologia. Contudo, procuramos neste breve artigo entender objetivamente que a História esteve intimamente dependente das oscilações da ciência moderna, porque quando esta última decai em descrédito, vislumbramos o surgimento de um novo processo que modificou profundamente os procedimentos historiográficos, flexibilizando-se e pautando-se na estética.

Podemos sintetizar todo esse caminho percorrido pela História, que aqui debatemos ao longo deste artigo, a partir do que o historiador Eliézer C. de Oliveira escreve em sua obra *Estética da Catástrofe*, a respeito de Clio:

Ao longo de milênios, aproveitando a sua imortalidade, que lhe possibilitava adaptar-se às mais diversas situações, Clio teve vários maridos. Casou-se com o cristianismo, tornando-se carola e preocupada em mostrar aos homens o caminho da salvação. No século XVIII, Clio cansou-se de religião, casou-se com os filósofos iluministas, vivendo uma época glamorosa de festas grandiosas [...] Durou pouco o casamento: no século XIX, Clio casou-se com o Estado, mais sisudo do que os filósofos, mas bem mais poderoso e rico. [...] No século XX, as roupas de Clio ficaram manchadas de sangue. Com a consciência pesada, divorciou-se do Estado, embora ainda aceite suas pensões e o emprego de professora. Teve envolvimento efêmeros com cientistas, sociólogos, economistas e antropólogos. Ainda não decidiu se casar de novo, talvez em razão de o casamento estar fora de moda nesses tempos pós-modernos [...] (OLIVEIRA, 2008, p. 13).

Esperamos então que Clio, após essa longa caminhada, possa se desvencilhar das amarras científicas, em um processo de autorreflexão, admitindo que o mundo e a realidade humana são muito mais subjetivos do que se podia pressupor e que eles não podem ser enquadrados em obsoletos modelos. Enquanto isso, nós historiadores, cuidamos de seus filhos, decorrências de seus antigos casamentos, que nos permitiram novos olhares acerca de nosso passado.

Referências

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval de Muniz de. **História: a arte de inventar o passado**. Ensaios de Teoria da História. Bauru/SP: Edusc, 2007.

BERBERT JÚNIOR, Carlos Oiti. **A história, a retórica e a crise dos paradigmas**. 2ª ed. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.



CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2ª ed. Trad. Maria Manuela de Galhardo. Algés/Portugal: DIFEL, 2002.

CHARTIER, Roger. A verdade entre a ficção e a história. In: SALOMON, Marlon (org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó/SC: Argos, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rev. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Posfácio por Silviano Santiago. 12ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MACHADO, Sandra Maria Chaves. **Umbanda: Reencantamento na Pós-Modernidade?** 2003. 135f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/956>>. Acesso em: 07 de janeiro de 2018.

MOLES, Abraham A. Introdução. A racionalidade pobre e cientificidade mínima. In: **As ciências do impreciso**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Estética da Catástrofe: cultura e sensibilidades**. Goiânia: Ed. da PUC, 2008.

ORTEGA Y GASSET, José. **História como sistema: Mirabeau ou o político**. Trad. de Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: UnB, 1982.

PAYEN, Pascal. A constituição da história como ciência no século XIX e seus modelos antigos: fim de uma ilusão ou futuro de uma herança? **História da Historiografia**, n. 6, Ouro Preto, mar. 2011. p. 103-122. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/download/250/180>>. Acesso em: 17 de julho de 2018.

RICOEUR, Paul. A condição histórica (parte III). In: **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et. al.]. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2007, p. 303-421.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. A tríplice mimese. In: **Tempo e narrativa (Tomo 1)**. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas/SP: Papyrus, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e de outro. **Travessias: Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa**, n. 6/7. Coimbra/Portugal: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008. Disponível em:



<<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/43227/1/Do%20pos-moderno%20ao%20pos-colonial.pdf>>. Acesso em 19 de janeiro de 2018.

SCHAFF, Adam. **História e verdade**. Tradução de Maria Paula Duarte. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.