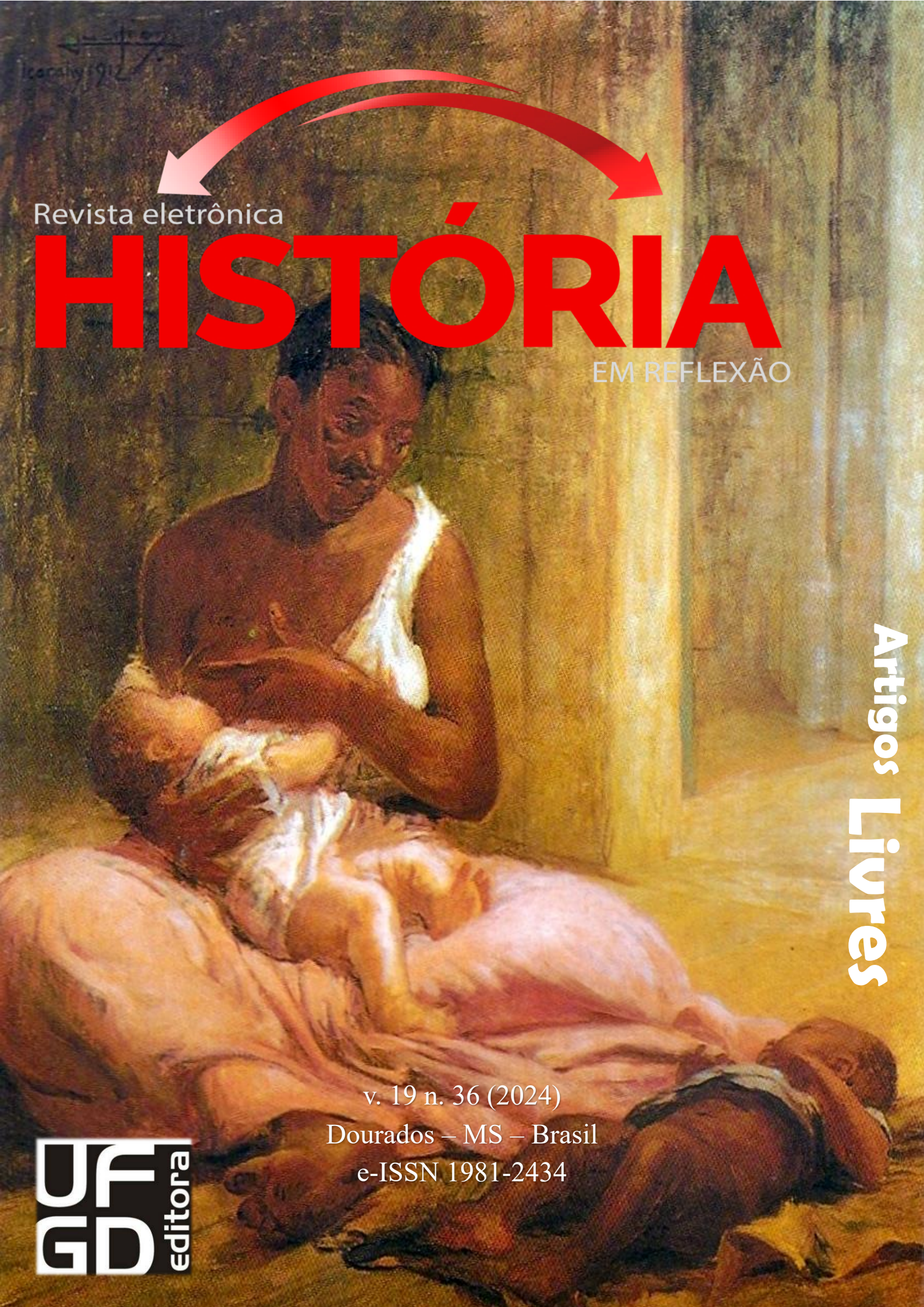


Revista eletrônica

HISTÓRIA

EM REFLEXÃO

Artigos Livres

v. 19 n. 36 (2024)
Dourados – MS – Brasil
e-ISSN 1981-2434

UFGD editora

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

A HISTÓRIA DA DESEDUCAÇÃO DO NEGRO BRASILEIRO
Entre a escola, o Estado e a sociedade civil

THE HISTORY OF MIS-EDUCATION OF BLACK BRAZILIANS
Between the school, the state and civil society

DANNIEL LEÃO DE OLIVEIRA[1]

RESUMO

O objetivo desse estudo é relacionar a deseducação do negro no Brasil com as dinâmicas entre escola, Estado e sociedade civil na história brasileira. Carter G. Woodson (1875-1950), um educador negro dos Estados Unidos, propõe o conceito de deseducação do negro para expor os diversos processos de exclusão sofridos pela população negra no sistema educacional de seu país. Diante dessa ideia de deseducação, o presente trabalho analisa os processos de exclusão dos sujeitos negros no decorrer da história brasileira, a partir das relações entre escola, Estado e sociedade civil. A deseducação do negro se organiza no Brasil a partir da estruturalização do racismo como instrumento de dominação histórico-social. Nesse sentido, as escolas brasileiras foram historicamente instrumentalizadas para excluir a população negra e assim perpetuar a organização de um Estado racista e coibir uma organização efetiva de uma sociedade civil plena e inclusiva. Esse processo de exclusão educacional da população negra pode ser observado, a partir das relações entre escola, Estado e sociedade civil nos diferentes momentos da história brasileira: Colônia; Império; Primeira República; Estado Novo; Ditadura Militar; Democratização e atualidade.

Palavras-chave: Deseducação. Racismo. História Brasileira.

ABSTRACT

The aim of this study is to relate the mis-education of black people in Brazil to the dynamics between schools, the state and civil society in Brazilian history. Carter G. Woodson (1875-1950), a black educator from the United States, proposed the concept of black mis-education to expose the various processes of exclusion suffered by the black population in his country's educational system. In light of this idea of mis-education, this paper analyzes the processes of exclusion of

[1] Mestrando do programa de pós-graduação em educação da UEFS, e-mail do autor: danniellеaooliveira@gmail.com

black subjects throughout Brazilian history, based on the relationship between school, state and civil society. The mis-education of black people is organized in Brazil based on the structuralization of racism as an instrument of social-historical domination. In this sense, Brazilian schools have historically been instrumentalized to exclude the black population and thus perpetuate the organization of a racist state and curb the effective organization of a full and inclusive civil society. This process of educational exclusion of the black population can be observed from the relationships between schools, the state and civil society at different moments in Brazilian history: the colony; the empire; the First Republic; the Estado Novo; the military dictatorship; democratization and the present day.

Keywords: Mis-education. Racism. Brazilian history.

INTRODUÇÃO

Estudar as relações, práticas e teóricas, entre processos educacionais, população negra e organização social no Brasil, é uma tarefa de alto nível de complexidade. O campo da educação se entrelaça com as diversas formas de organização social, sendo necessário realizar estudos sobre a educação a partir das relações entre as escolas, o Estado e a sociedade civil. Ao adicionar as relações raciais dos sujeitos negros nessa equação entre educação e organização da sociedade, é preciso realizar estudos tendo em vista como a educação foi negada para esses sujeitos ao longo da história e como esses sujeitos se organizaram diante dos processos educacionais de uma sociedade racista.

Nesse sentido, Carter G. Woodson (1875-1950), um educador negro dos Estados Unidos, elabora uma expressão que simboliza a exclusão dos negros e negras dos contextos educacionais de seu país: a deseducação do negro. Para Woodson (2021), as escolas dos Estados Unidos mesmo após a abolição, tanto nos estados que possuíam escolas segregadas como nos estados que não as possuíam, não trataram de educar os sujeitos negros, muito pelo contrário, foram utilizadas como um instrumento prático de uma sociedade racista que intencionalmente deseducou as pessoas negras.

Diante desse panorama, este artigo busca realizar um estudo sobre a deseducação do negro no Brasil a partir de uma relação direta entre os

processos de educação e as diversas configurações sociais do país. Assim, o objetivo desse trabalho é relacionar a deseducação do negro no Brasil com as com as dinâmicas entre escola, Estado e sociedade civil na história brasileira. Esse artigo tenta colocar um foco na educação oferecida aos sujeitos negros nos diferentes momentos de formação estado-social do Brasil, para se debruçar sobre a dominação oriunda da deseducação dos sujeitos negros.

Para englobar a discussão entre, raça, educação e organização social brasileira, esse estudo se divide em três momentos distintos. Primeiro será discutido o conceito de deseducação, desenvolvido por Woodson (2021) em seus estudos sobre a rede educacional dos Estados Unidos. Para alcançar uma maior amplitude nesse debate, esse conceito será analisado com as contribuições do sociólogo e educador negro dos Estados Unidos, William Edward Burghardt Du Bois. A ideia é elaborar um entendimento amplo do conceito de deseducação dos sujeitos negros em sua conexão direta com o Estado e a sociedade civil para depois compreender como é possível associar esse fenômeno de deseducação na sociedade brasileira. No segundo momento será realizada uma discussão sobre a deseducação do sujeito negro como resultado direto das relações entre Estado e sociedade civil. Ainda nesse momento será apontado que um Estado com configurações racistas utiliza a deseducação como ferramenta de exclusão para auxiliar na manutenção de uma ordem social vigente baseada na exploração de pessoas negras. Em último, a partir do panorama apresentado anteriormente no texto, será abordado a deseducação do negro no Brasil relacionando a educação destinada a população negra com as configurações de Estado e sociedade civil em diferentes momentos da história brasileira (Colônia e Império; Primeira República, o Estado Novo; Ditadura Militar; Democratização e atualidade).

1. O CONCEITO DE DESEDUCAÇÃO

Carter G Woodson (1875-1950) foi um autor negro dos Estados Unidos que virou referência em seu país nos estudos sobre história e educação da população negra. Para King, Davis e Brown (2012), Woodson conseguiu, através

de seus escritos, iniciar uma discussão complexa que foi responsável por compreender como a população negra de seu país continuou sendo vítima de racismo mesmo após a abolição do sistema escravocrata. Discutindo diretamente educação, Woodson (2021) creditou o sistema educacional como responsável por, não apenas propagar, mas instrumentalizar o racismo a partir da deseducação dos sujeitos negros. Em Woodson (2021, p. 13), "os 'Negros educados'[2] têm a atitude de desprezo ao próprio povo porque em suas escolas, bem como nas escolas mistas, os Negros são ensinados a admirar os hebreus, os gregos, os latinos e os teutônicos e a desprezar os africanos". Aqui então, a escola assume um papel de instrução racista que inferioriza as pessoas de pele negra, um papel que sistematiza o processo de deseducação dos sujeitos negros.

A proposta do conceito de deseducação de Woodson (2021) é mostrar como as pessoas negras são excluídas de todo o sistema educacional, exclusão essa que se mostra na proibição direta de acesso à escola, no direcionamento a escolas técnico industriais, na formulação de currículos que excluem pessoas negras. Ou seja, a deseducação vai significar um processo de exclusão amplo que acomete os sujeitos negros a partir da instrumentalização da escola como uma ferramenta de dominação racista. A ideia de Woodson (2021) é que a deseducação é realizada a partir de diferentes formas de dominação que se manifestam no sistema educacional de maneiras distintas, através de currículos, leis, professores, gestão e outras formas. Por mais que diferentes, essas formas de dominação constituem o conceito de deseducação porque têm como princípio básico a instrução racista de que negros são inferiores e têm como objetivo final a exclusão formal e informal dos sujeitos negros dos sistemas educacionais.

Uma das formas de dominação na qual a deseducação se deu mais presente nos Estados Unidos foi nas formulações dos currículos das instituições de ensino. Para King, Davis e Brown (2012), um dos maiores méritos dos estudos de Carter Woodson foi apontar diretamente os currículos racistas da época, esse trabalho foi importante para que o movimento negro reivindicasse

[2] O termo destacado por Woodson (2021) 'Negros educados' é uma ironia utilizada pelo autor em relação a educação oferecida nos Estados Unidos do fim do século XIX e início do século XX. Para Woodson (2021) os negros que passavam pelo processo formal de educação de seu país eram na verdade deseducados.

vários elementos dos cúrriculos educacionais. A população negra tinha problemas para reconhecer valor em seus feitos devido aos, segundo Woodson (2021, p. 22), "... currículos tradicionais da época, que não levavam o Negro em consideração exceto para condena-lo ou apiedar-se dele." Para Woodson (2021) o currículo das escolas e de faculdades de sua época, em sua totalidade, deveria ser repensado porque a caracterização das disciplinas se baseava em elementos racistas. Geografia, literatura, gramática, artes e todas outras disciplinas ofertadas no início do século XX nos Estados Unidos eram sistematicamente elaboradas e aplicadas através de um racismo europeu que ao invés de educar, deseducava a população negra. Porém, a disciplina que Woodson (2021) mais coloca seu foco e que também melhor pode explicar como a deseducação funciona é a história.

O ensino de história nos Estados Unidos, para Woodson (2021), era um desserviço completo sem nenhum tipo de contribuição efetiva para uma educação real. Os livros e manuais sobre história nacional e mundial excluíam completamente qualquer tipo de contribuição da raça negra para a humanidade. Além disso, os negros e negras eram retratados a partir de diversos discursos racistas que concluíam sempre que pessoas negras eram necessariamente componentes de uma raça inferior.

> Em história, é claro, o Negro não tinha lugar no currículo. Ele foi retratado como um ser humano inferior, incapaz de sujeitar a paixão à razão, e, portanto, útil apenas como rachador de lenha e carregador de água para os brancos. Nenhuma reflexão foi feita sobre a história da África, exceto, até agora, como fora um campo de exploração para os caucasianos. Você poderia estudar a história como foi oferecida em nosso sistema desde o ensino fundamental até a universidade, e nunca ouviria a África ser mencionada exceto de forma negativa. Assim, você nunca saberia que os africanos foram pioneiros na domesticação de ovelhas, cabras e vacas, desenvolveram a ideia de julgamento por júri, produziram os primeiros instrumentos de cordas e deram ao mundo seu maior benefício na descoberta do ferro (WOODSON, 2021, p. 24).

A ideia de Woodson (2021) é mostrar que a maneira com que a história vinha sendo ensinada nas escolas de seu país era uma forma direta de dominação, uma forma de deseducar os sujeitos negros. O ensino da história é

uma das temáticas centrais nas discussões atuais do movimento negro, justamente porque quando a história é ensinada de uma forma que não inclui os sujeitos negros, ela só produz racismo. Na esteira do pensamento do movimento negro contemporâneo, Adichie (2019) aponta para o perigo de acreditar na existência de uma história única, porque quando se assume que determinados processos históricos são universais e exclusivos, outros processos históricos, como a história dos dominados e oprimidos, são esquecidos e desvalorizados. Para Woodson (2021), a educação dos Estados Unidos nasceu e se desenvolveu ensinando uma história única que excluía a população negra e suas contribuições. Nesse sentido, o ensino de história é um exemplo de como um processo de educação formal, deseducou a população negra.

A deseducação como esse processo que exclui pessoas negras é visto, por Woodson (2021), não como um movimento simplesmente acidental, mas sim como uma forma intencional de fazer com que sujeitos negros continuem em suas posições de sujeitos dominados. A manutenção da estrutura racista da sociedade não quer que uma educação real seja oferecida a pessoas negras. Nesse sentido, o ensino da história funciona como exemplo da deseducação como forma de manter a dominação dos sujeitos negros.

> Ficou bem entendido que, se por meio do ensino da história o homem branco pudesse ter mais certeza de sua superioridade e o Negro fosse forçado a sentir que sempre foi um fracasso, e que a sujeição de sua vontade a alguma outra raça é necessária, então, ele continuaria escravizado. Se você consegue controlar o pensamento de um homem, não tem de se preocupar com suas ações. Se você fizer um homem se sentir inferior, ele não terá de ser compelido a aceitar um status inferior, pois certamente o fará por si mesmo. Se você convencer um homem de que ele é um pária, você não terá de mandá-lo para a porta dos fundos. Ele irá sozinho, sem que lhe mandem ir; e, se não houver porta dos fundos, sua própria natureza exigirá uma (WOODSON, 2021, p. 59).

Nesse ponto, é possível afirmar que o processo de deseducação dos sujeitos negros é um movimento intencional que, através da exclusão desses sujeitos das dinâmicas educacionais, tem como objetivo a manutenção de um quadro social racista. Logo, se a deseducação apontada por Woodson (2021), é um processo que busca firmar um tipo de ordem social, ela se manifesta não só

através da escola, mas também nas relações entre Estado e sociedade civil.

William Edward Burghardt Du Bois, outro educador negro dos Estados Unidos, debate diretamente a relação entre educação, racismo e a formação estatal de seu país. Para Du Bois (2021), no momento pós abolição o elemento educacional representou a esperança das pessoas negras de conseguirem uma melhoria social em suas vidas. Porém, na realidade o que aconteceu foi uma série de empecilhos criados pelo Estado para impedir que o negro acessasse as escolas ou tivessem uma educação de qualidade. Esse processo de deseducação das pessoas negras, vai servir como um dos elementos que ajuda o Estado a manter sua ordem de dominação, baseada em uma organização racista na qual pessoas negras são apenas 'recursos materiais'. É através da deseducação que o poder se mantém na classe dominante e os sujeitos negros continuam direcionados a situação de oprimidos.

> Existe a tendência, nascida da escravidão e intensificada pelo insano imperialismo atual, de considerar os seres humanos um dos recursos materiais de uma região e formá-los visando apenas aos dividendos futuros. Os preconceitos raciais, que mantém os homens pardos e negros em seus "lugares", estão começando a ser considerados aliados úteis dessa teoria, por mais que possam prejudicar as ambições e afligir os corações de seres humanos em dificuldades. E, acima de tudo, ouvimos diariamente que uma educação que incentive as aspirações, que estabeleça os mais elevados ideais e tenha como fim a cultura e o caráter, e não o pão de cada dia, é privilégio dos homens brancos e um perigo para os negros (DU BOIS, 2021, p. 121).

Nesse sentido, a partir das contribuições de Woodson (2021) e de Du Bois (2021), é possível pensar a deseducação dos sujeitos negros como uma ferramenta de dominação do Estado que busca impedir o acesso de pessoas negras tanto a uma participação efetiva na sociedade civil, quanto na própria estrutura formal do Estado. A história das formações de Estado e sociedades no Brasil são exemplos de como a deseducação dos negros foi utilizada como ferramenta de dominação pelo próprio Estado Brasileiro. Porém, antes de exemplificar esses processos na história brasileira, é preciso compreender mais sobre a relação entre Estado, sociedade civil e escola.

2. DESEDUCAÇÃO, ESTADO E SOCIEDADE CIVIL

3.

A deseducação dos sujeitos negros se estrutura como uma ferramenta de dominação estatal. Nesse sentido, torna-se necessário compreender como a escola e o Estado se relacionam diante das configurações políticas sociais de um país. Nessa discussão, a sociedade civil também surge como um elemento essencial na construção da relação entre escola e Estado. Neres (2012) aponta, ao comentar a obra de Gramsci, que as discussões sobre os conceitos de Estado e Sociedade Civil são realizadas desde a filosofia clássica até a filosofia contemporânea apresentando diversas possibilidades de conceituação.

Essas diversas conceituações de Estado e de sociedade civil foram construídas e defendidas em diferentes contextos e épocas ao longo da história. Em Neres (2012), é possível situar essas discussões a partir de uma distinção entre conceitos que pensavam a sociedade como o próprio Estado e conceitos que passaram a conceber a sociedade como um elemento diferente e anterior ao Estado. Para Neres (2012, p. 132), "desde Hegel que a expressão "sociedade civil" deixara de indicar o Estado ou sociedade política, como era comum à filosofia política desde o Renascimento, para designar a esfera da sociedade pré-estatal." Hegel populariza a ideia de sociedade civil como uma esfera pública que antecede o Estado como esfera política. Na esteira do pensamento hegeliano, Marx, para Neres (2012), reformula o conceito de sociedade civil, pensando-a como uma estrutura formada pelo conjunto de produção material que está submetida ao poder autoritário do Estado. Assim, Hegel e Marx rompem com uma filosofia renascentista que pensava sociedade civil e Estado como o mesmo elemento e trazem conceituações que representam a sociedade como um elemento popular, público e político, mas ainda submetido de uma forma direta ao poder estatal administrativo.

As concepções de Marx e Hegel sobre Estado e sociedade são muito importantes até hoje para as discussões sobre poder, política e participação social. Porém, para Neres (2012) é a teoria de Gramsci que consegue melhor desenhar um quadro dos conceitos de sociedade civil e Estado diante dos desafios da contemporaneidade. O pensamento de Gramsci é marcado pelas discussões políticas do início do século XX que se pautavam no questionamento

do motivo da ascensão dos movimentos fascistas em detrimento do fracasso dos movimentos socialistas dessa época. Segundo Neres (2012, p. 123), “Gramsci propõe-se a realizar um estudo aprofundado sobre as causas da derrota da revolução socialista no Ocidente”. Para realizar esse estudo, Gramsci se questionou sobre como uma dominação estatal pode ser tão poderosa que consegue desarticular os movimentos revolucionários de uma sociedade civil organizada. Logo, fez-se necessário um estudo sobre as definições de sociedade civil e Estado no início do século XX.

Para Neres (2012), Gramsci defende a ideia de que a hegemonia burguesa se desenvolveu tanto que conseguiu superar o domínio simples baseado na coerção estatal. Dessa forma, a dominação não estaria orientada em uma relação fixa e direta entre Estado e sociedade civil, mas sim em uma relação mais fluida na qual a própria sociedade seria um vetor de dominação mais poderoso do que o simples modelo coercitivo. Assim, o conceito de sociedade civil de Gramsci se distancia de Hegel e Marx ao propor que a sociedade civil seja uma superestrutura de produção de consenso na qual a dominação se estabelece não como resultado do poder puro e simples do Estado, mas sim como parte constituinte desse próprio Estado.

> No entanto, em Gramsci, em razão da especificidade de seu objetivo, que não é investigar a dinâmica de causalidade do processo histórico (já tida como definitivamente estabelecida pela elaboração teórica marxiana),“a expressão “sociedade civil” não nomeia mais o “sistema de carecimentos” e de sua regulação, como em Hegel, nem a estrutura de produção da vida material, como em Marx, mas uma nova esfera superestrutural de produção do consenso típica do Estado capitalista do século XX (NERES, 2012, p. 123).

Ao conceituar a sociedade civil como uma superestrutura de dominação, Gramsci cria também uma nova conceituação de Estado, uma organização político administrativa própria, mas constituída também da sociedade civil: o Estado ampliado. Segundo Neres (2012), esse Estado ampliado significa o resultado da interação dialética entre as organizações político-administrativas da sociedade política e as organizações político-sociais da sociedade civil. Assim,, o conceito de Estado em Gramsci une a coerção estatal direta com a legitimação dessa coerção através das instituições sociais representadas na sociedade civil. Dessa forma, as reflexões gramscianas possibilitam a compreensão de que a

dominação estatal vai estar conectada diretamente com as ferramentas de dominação presentes na sociedade civil.

A conceituação de Estado e sociedade defendida por Gramsci e apresentada por Neres (2012), valida a ideia de que a deseducação dos sujeitos negros, em Woodson (2021) e Du Bois (2021), é uma ferramenta de domínio do Estado ampliado que utiliza a escola, uma organização inserida na sociedade civil, como o espaço que instrumentaliza essa deseducação. Na esteira do pensamento Gramsciano, Althusser (1985) defende que a escola é um aparelho ideológico que funciona como um mecanismo de dominação que tem como objetivo manter a ordem vigente estabelecida pelo Estado. Para Althusser (1985), na modernidade a escola substitui o papel que a igreja tinha na Idade Média e passa a ser o aparelho ideológico de principal utilização estatal. É através da escola que o Estado ensina as pessoas como se portar, se vestir, o que deve e o que não deve pensar e dessa forma a organização estatal impede as pretensões revolucionárias da sociedade civil.

A partir da ideia de Estado ampliado gramsciana, Althusser (1985) defende que a escola é um instrumento de dominação, que cria empecilhos para que a sociedade civil alcance melhorias sociais. Dessa forma, a escola impede esse viés revolucionário da sociedade civil, mantendo a ordem estatal vigente. Em um Estado formado e constituído pelo racismo, é função da escola como um aparelho ideológico criar condições para que essa organização racista se mantenha e se propague. Logo, a deseducação dos sujeitos negros pode ser vista como essa ferramenta de dominação que usa a escola para manter o racismo como elemento de organização estatal.

Estados racistas atribuem ao racismo uma função de organização social baseada na raça. Para Fanon (2021), o racismo vai ser utilizado para manter uma hierarquia de exploração social, na qual sujeitos negros são inferiorizados. Dessa maneira, para Fanon (2021, p. 80), “na verdade o racismo obedece a uma lógica infalível. Um país que vive, que tira sua substância de povos diferentes, inferioriza esses povos.” Os Estados racistas que foram construídos ao longo da história só conseguem se manter dando continuidade e reforçando as estruturas sociais racistas que possibilitaram seu surgimento a partir da exploração das pessoas negras. Essa reprodução do domínio racista é feita justamente através

dos elementos da sociedade civil, da mídia, da igreja, da polícia e da escola. Segundo as contribuições de Neres (2012) sobre o conceito de Estado em Gramsci, é possível perceber que o racismo produzido pelo Estado se fortalece, porque consegue ir além da simples coerção estatal e se estabelece nas instituições da sociedade civil, inclusive nos processos educacionais.

A deseducação dos sujeitos negros se manifesta como uma ferramenta de Estados racistas que, através da exclusão de pessoas negras dos processos educacionais, buscam manter as explorações baseadas na raça como elementos constituintes do próprio Estado. Assim, um Estado racista vai utilizar a deseducação do negro como forma de reproduzir o racismo que o sustenta. Woodson (2021) e Du Bois (2021) descrevem como esse processo ocorreu com a população negra dos Estados Unidos. Ao unir essas contribuições com as discussões sobre Estado e sociedade civil, é possível fazer uma analíse da deseducação do negro ao longo da história brasileira.

4. A DESEDUCAÇÃO DO NEGRO NA HISTÓRIA BRASILEIRA

Diante do explicitado acima, é possível afirmar que os Estados racistas utilizam a deseducação de sujeitos negros, através das escolas, como ferramenta para manter esses sujeitos excluídos e fazer com que eles tenham dificuldades de se organizar para lutar por melhorias sociais em uma sociedade civil plena. Assim, o racismo continua funcionando como uma força de exploração que consegue manter as relações de dominação sob a população negra. Dessa forma, para entender como esse processo ocorreu ao longo da história do Brasil é preciso compreender como o Estado e a sociedade civil brasileira se organizaram ao longo do tempo e como essa organização se relaciona com a escola e com a população negra do país.

Para analisar as relações entre Estado, sociedade e democracia no Brasil, Botelho e Ferreira (2022) elencam momentos históricos que marcaram a organização estatal e social do país. Já Coutinho (2006) elenca momentos históricos do Brasil para discutir a formação e as crises do Estado Brasileiro ao longo da história. A partir de Botelho e Ferreira (2022) e Coutinho (2006) é possível definir momentos que marcam a história brasileira e servem de exemplo

para observar as configurações da relação entre Estado e sociedade civil, são esses momentos: Colônia; Império; Primeira República; o Estado Novo; Ditadura Militar; Democratização e atualidade. Assim, é preciso entender como a deseducação dos sujeitos negros se articolou com a escola, o estado e a sociedade em cada um desses momentos.

Para Botelho e Ferreira (2022) o período Brasil Colônia-Império foi marcado por uma centralização de poder que marcou a organização estatal. O Estado do Brasil Colônia era uma organização administrativa burocrática submissa a ordem direta de Portugal, todas relações estatais eram marcadas por essa centralização que mantinha a coroa portuguesa como elemento central do poder econômico social no Brasil. Após o fim do período colonial, o Brasil Império inicia sua trajetória mantendo as mesmas características de organização estatal da colônia. Para Coutinho (2006, p. 175), "o processo de independência não se constituiu absolutamente em uma revolução no sentido forte da palavra, isto é, não representou um rompimento com a ordem estatal e socioeconômica anterior". O que acontece é um rearranjo das classes dominantes para manter o controle da exploração dos povos através da ordem estatal. Além disso, o processo de construção de uma sociedade civil organizada que já não acontecia na colônia devido ao domínio direto e repressivo, continuou sem acontecer no império, já que o poder estatal continuou a explorar a população e coibir uma organização civil plena. Logo, no processo de construção da história brasileira, segundo Coutinho (2006, p. 175), "conhecemos um Estado unificado antes de sermos efetivamente uma nação".

Para Garcia (2007), é impossível analisar esse período histórico sem analisar a regência do sistema escravocrata. Durante o tempo colonial até o fim do império, o Brasil possuía um sistema de escravidão de pessoas negras que era central para o desenvolvimento ecônomico do país. O tráfico negreiro gerou muito dinheiro para o Estado, assim como a exploração dos escravos nas plantações, características desse período brasileiro. O poder centralizado do Estado portugês na colônia e o poder, também centralizado, na ordem estatal do império, é fruto direto da exploração da população negra escravizada. Como forma de manter a dominação vigente, baseada nessa escravidão, a deseducação dos sujeitos negros, como em Woodson (2021), é utilizada para

manter a população negra excluída.

Garcia (2007) aponta que na era colonial a exclusão da população negra era explicíta, as escolas não permitiam alunos negros. Aqui a deseducação se encontra em sua forma mais direta, a exclusão formal através de leis que impedem o simples acesso dos sujeitos negros a escola. No Brasil Império, ainda na vigência do regime escravocrata, a deseducação dos negros brasileiros continuou sendo exercida da mesma maneira colonial. Garcia (2007, p. 34), assegura que, "a educação do sistema escravocrata, com suas escolas de primeiras letras, diferenciadas por gênero e disciplinas, não permitia a presença dos escravizados já que, por lei (art 6° da Constituição de 1824) era reservada aos cidadãos brasileiros". Dessa maneira, os negros esvravizados, mesmo os nascidos no Brasil, eram considerados africanos e sem direito a educação. Na reforma Couto Ferraz em 1854 que instituiu a obrigatoriedade da escola primária para crianças maiores de 7 anos, dois pontos de exceção marcam a deseducação da população negra. Nessa reforma, de acordo com Garcia (2007, p. 34) "não seriam aceitas crianças com moléstias contagiosas e nem escravas". A deseducação direta nesse momento brasileiro foi utilizada como forma de proibir que pessoas negras tivessem acesso à educação para que essa população continuasse na condição de explorada e o Estado continuasse a perpetuar sua dominação centralizada.

Durante a Primeira República, segundo Botelho e Ferreira (2022) a organização estatal ficou marcada pela tentativa de criar um Estado forte plenamente brasileiro a partir do fortalecimento de instituições nacionais. Para Coutinho (2006), esse movimento não foge da lógica de poder centralizado, pois, apesar da organização administrativa republicana ser diferente da imperial, o poder ainda ficou ligado às elites dominantes e distante da organização civil. Nesse período, a ideia dominante da construção de um Estado forte se realizou em dissonância total da sociedade civil fragilizada da época, já que, segundo Botelho e Ferreira (2022, p. 48), "era praticamente um lugar-comum na Primeira República atribuir às instituições políticas liberais adotadas na Constituição de 1891 uma legalidade sem correspondência na sociedade". Assim, as relações oligárquicas prevaleciam sob a égide da legalidade enquanto as questões sociais da população em geral eram negligenciadas.

Essa organização oligárquica da Primeira República, iniciada um ano após a abolição do sistema escravocrata, continuou a tradição colonial do Estado brasileiro de explorar pessoas negras. Para Silva e Araújo (2005) as relações de dominação étnico-raciais continuaram e foram fator de manutenção do poder das elites dominantes nesse novo período histórico. Os senhores de escravos que faziam parte da elite brasileira no império, continuaram fazendo parte dessa elite ainda explorando o sujeito negro, agora liberto. A estrutura administrativa foi alterada, mas a lógica de dominação estatal não.

> Observa-se que a abrupta dissolução do sistema colonial-escravista para a nova ordem social republicano-capitalista não foi suficiente para erradicar a forte concepção etnocêntrica das elites dominantes. Sem abandonar as teorias étnicoraciais dos séculos anteriores – quando a hegemonia da raça branca orientava a hierarquia das raças e sancionava o grupo "rácio-cultural" dominante – a apropriação das teorias liberais européias pelos intelectuais paulistas foi realizada através da negação da realidade, principalmente na rejeição do negro (SILVA E ARAÚJO, 2005, p. 66).

Também nessa organização de Estado e sociedade da Primeira República, a deseducação dos sujeitos negros continuou cumprindo seu papel de excluir esses sujeitos dos processos educacionais. Durante a Primeira República, a educação no Brasil ganha um status de elemento que pode possibilitar o desenvolvimento do país. Dessa forma, de acordo com Silva e Araújo (2005), várias reformas promovidas pelo Estado brasileiro passam a tentar organizar os processos educacionais vigentes no território do Brasil. Para Silva e Araújo (2005, p. 69), "após a abolição da escravatura (1888) várias tentativas são realizadas para regulamentar o ensino público brasileiro". Nessa perspectiva, existe uma tentativa do Estado de promover o ensino no Brasil, porém, essa promoção do ensino da Primeira República não inclui a recém liberta população negra.

Para Silva e Araújo (2005), apesar do aumento do número de escolas, as pessoas negras continuaram com acesso negado à educação. A proibição direta da época escravocrata deu lugar a uma forma de deseducação menos direta, já que no fim do século XIX e início do século XX, o Estado criava empecilhos para afastar a população negra das escolas. As melhores escolas públicas eram colocadas em locais distantes e de difícil acesso para famílias pobres, também

existiam regras de comportamento 'moral e cívica' que funcionam como desculpa para não aceitarem alunos negros e negras (já que o negro era visto como imoral), e o número de vagas nas melhores escolas era bem restringido (para negar a matrículas de alunos negros sob a descupla de falta de vagas). Além disso, essas instituições eram regidas sob uma lógica racista que fazia a discriminação racial ser utilizada pela gestão e por professores, afastando o desejo de alunos negros de tentarem se matrícular. Ou seja, de acordo com Silva e Araújo (2005), as reformas educacionais dos séculos XIX e XX, negaram a presença da população negra nas escolas.

O Estado utilizou a deseducação dos sujeitos negros nesse momento para destinar as boas escolas públicas para as elites. Para Silva e Araújo (2005, p. 71), "entende-se que a escola "apropriada" pelas classes dominantes perpetuava-se como vantagem competitiva das elites, preservando o status quo destas mesmas classes em detrimento da educação das populações negras rurais e/ou urbanas". Assim, a deseducação dos sujeitos negros servia aqui para manter a estrutura oligárquica do Estado Brasileiro, enquanto as classes dominates tinham uma educação 'apropriada', os sujeitos negros continuavam com acesso nagado a uma educação de qualidade para que continuassem sendo explorados por essa elite que acessava a boa educação.

Depois do fim da Primeira República, o Estado Novo surge como a nova forma de organização administrativa. Para Coutinho (2006), a ditadura de Getúlio Vargas instaura um tipo de corporativismo, unindo-o a estrutura oligárquica que se consolidou na Primeira República. Agora o poder do Estado começava a se estruturar a partir de um corporativismo estatal, ainda conectado às oligarquias, que foi o responsável por industrializar o país. A partir de 1937, o Estado brasileiro inicia um processo de industrialização, financiado não pelo empresariado local, mas sim pela própria organização estatal, com o objetivo de criar um capital industrial que promovesse mais poder a classe dominante, que no Brasil representava o próprio Estado (COUTINHO, 2006). Esse novo tipo de dominação continuou funcionando a partir da exploração da mão de obra das pessoas negras, agora utilizadas na empreitada industrial do país.

Ao mesmo tempo em que a industrialização avançava, Coutinho (2006) ressalta que, é a partir da década de 1930 que a sociedade civil começa a se

estruturar verdadeiramente no Brasil. A criação de sindicatos assim como a organização de movimentos populares fizeram com que a sociedade civil começasse a se organizar no país. O surgimento da sociedade civil organizada no Brasil, por mais que significante, é marcado por uma rápida absorção do Estado na tentativa de coibir possíveis revoltas que pudessem ameaçar o poder estatal.

> Quando a sociedade civil começa a emergir no Brasil,o que tem lugar sobretudo a partir dos anos 1930, logo se manifesta a tendência do Estado a absorvê-la como um seu momento subordinado, o que se expressa precisamente no modo corporativo de representação dos interesses. Com isso, é favorecido o permanente fortalecimento do Estado e a não menos permanente tendência ao debilitamento da sociedade civil (COUTINHO, 2006, p. 179).

Dessa forma, a deseducação do negro brasileiro é utilizada nesse momento para manter a dominação corporativista industrial do Estado e auxiliar na assimilação e subordinação da iniciante sociedade civil organizada. A deseducação continuou funcionando no mesmo sentido de dificultar o acesso das pessoas negras ao ensino de qualidade. Além disso, para Silva e Araújo (2005) existe o surgimento de escolas técnicas industriais, a partir da década de 30, que permitiram e incentivaram o ingresso de pessoas negras, enquanto as escolas tradicionais continuavam negando esse ingresso. As escolas técnicas industriais, para Silva e Araújo (2005, p. 73), “propiciaram a escolarização profissional e superior de uma pequena parcela da população negra, não obstante a existência de uma conspiração de circunstâncias sociais que mantinham os negros fora da escola”.

Apesar de existir um avanço no ingresso de pessoas negras nas escolas na década de 1930, é válido apontar que esse processo de inserção através das escolas técnicas pode ser visto como mais uma forma da deseducação dos sujeitos negros. É justamente no momento de industrialização do país, quando existe uma necessidade de mão de obra, que os negros são incentivados a participar desse tipo específico de escolarização. Essa escolarização oferecida é uma forma do Estado transformar os sujeitos negros em operários para que o capital industrial do próprio Estado consiga continuar explorando a força de produção da população negra. Esse movimento do ensino técnico nos Estados Unidos, é apontado por Du Bois (2021), como uma forma de ensinar o negro a

trabalhar antes de pensar em sua situação social. Da mesma forma, a deseducação do negro brasileiro no período do Estado Novo funcionou oferecendo escola de formação industrial para negros, para que essa população seja explorada no novo empreendimento do Estado, enquanto a elite recebe uma educação voltada a formação de líderes, políticos e profissionais diversos.

Na linha da história da formação do Estado Brasileiro, após o período do Estado Novo, os movimentos populares continuaram a acontecer, fortalecendo uma sociedade civil brasileira organizada. Por mais que a tentativa do Estado, apontada por Coutinho (2006), de assimilar essas vontades de melhorias sociais oriundas da organização popular, ainda estivesse funcionando, a sociedade civil começou a se organizar de forma que alguns elementos escapassem desse domínio do Estado ampliado. Assim, pautas sindicais, pautas do movimento negro, de melhorias na saúde e educação foram ganhando espaço. Na educação, em especial, alunos negros, mesmo com as dificultades impostas pelo Estado, começaram a se matricular cada vez mais nas escolas públicas. Nesse sentido, o Estado, para Coutinho (2006), se sente ameaçado pela organização da sociedade civil e na tentativa de reestabelecer uma dominação plena para a autocracia estatal, promove um golpe militar.

Para Coutinho (2006), o governo militar intensificou a intervenção estatal em todas áreas sociais fortalecendo a centralização do poder do Estado. A lógica do corporativismo estatal iniciada no Estado Novo, foi não só conservada, mas também reforçada pelo governo dos militares. Assim, novamente na história brasileira, a estrutura de organização administrativa mudou, o Estado da vez era militar, mas a classe dominante autocrática continuou no poder do país. Além disso, para Coutinho (2006) a ditadura tentou coibir a organização da sociedade civil de forma mais direta e com mais força que as organizações estatais anteriores. Apesar dessa coerção, os movimentos populares continuaram lutando contra esse sistema, porém novamente o Estado brasileiro se reformulou deixando de lado a participação popular da sociedade civil.

A deseducação do negro brasileiro continuou a exercer seu papel de exclusão na ditadura. No momento que antecede a ditadura o número de alunos negros matriculados já aumentava devido ao advento das escolas técnicas no Estado Novo e ampliação da matrículas de alunos negros na rede pública devido

a movimentos populares de uma sociedade civil organizada inicaiante. Porém, a deseducação dos sujeitos negros continuava utilizando as estratégias de exclusão, oferecendo uma educação apenas técnica e de qualidade inferior aos alunos negros que já tinham ingressado na escola. Uma marca da educação na ditadura, como aponta Pereira (2009), foi o aumento do número de escolas técnicas. A partir de uma reforma no ensino secundário, o governo militar transformou diversas escolas públicas em escolas técnicas, deixando a iniciativa privada oferecer outro tipo de educação. Assim, Pereria (2009) descreve a deseducação quando aponta que o Estado oferecia um ensino técnico de baixa qualidade para pobres e negros, enquanto as escolas da iniciativa privada eram o destinos dos ricos. Além disso, Pereira (2009) aponta um racismo cordial como elemento que estruturava o ensino da ditadura, o negro era ensinado que não poderia, que não conseguiria alcançar determinados espaços na sociedade.

Desde a formação colonial até o fim da ditadura, a deseducação dos sujeitos negros funcionou não só a partir da exclusão direta, dos empecilhos para o ingresso, do ensino técnico, mas também a partir do currículo. O currículo apontado, por Woodson (2021), como deseducador nos Estados Unidos, também pode ser visto como deseducador no Brasil. Dias (2005) aponta que o ensino sobre questões étnico-raciais e sobre a história do povo negro só vai ser oficializado na legislação brasileira em 2003 com a Lei N°10.639, que regulamenta a obrigatoriedade do ensino da história afro brasileira na rede de ensino do Brasil. Os negros brasileiros passaram toda historia do país ou sendo excluidos diretamente ou sendo ensinados a partir de currículos que também os excluiam.

Essa conquista, apontada por Dias (2005), é uma das grandes marcas da redemocratização e da atualidade na educação do Brasil. Com o fim da ditadura militar, Coutinho (2006) aponta que muitas conquistas sociais aconteceram devido à organização da Sociedade Civil que se manteve em luta mesmo sob a coerção da ditadura. A Lei N° 10.639/2003 é uma dessas conquistas, que para Dias (2005) é resultado direto das lutas do movimento negro brasileiro que sempre pautou uma educação justa para população negra do páis. Além dessa lei, também é marca desse período recente da história brasileira a lei de cotas. Essa lei busca garantir o acesso de pessoas negras ao ensino superior, a partir

da destinação de vagas em faculdades para pessoas negras, como forma de uma retribuição histórica que reconhece a exclusão dos sujeitos negros dos processos educacionais.

Apesar dos avanços sociais alcançados na redemocratização e atualidade, Coutinho (2006) aponta que o momento do Estado brasileiro atual é marcado por uma crise estrutural que resulta em duas possíveis saídas: um domínio neoliberal ou uma virada ao socialismo baseado nos movimentos populares da sociedade civil. Enquanto essa crise não se resolve, Coutinho (2006) defende que existe um domínio estatal da classe dominante na atualidade que se organiza a partir da proposta de um capitalismo neoliberal, de novas formas de exploração. Assim, as melhorias sociais na educação, apontadas por Dias (2005) e advindas dos movimentos populares que resultaram na redemocratização, não significam o fim da deseducação dos sujeitos negros. O Brasil ainda continua sendo um estado racista que precisa explorar pessoas negras para manter sua hierarquia racial de dominação. Os estudantes negros conseguiram entrar nas faculdades, mas têm problemas de permanência estudantil, as escolas públicas de bairros periféricos, com a maioria dos alunos negros, ainda sofrem com pessímas condições de estrutura e não oferecem uma educação de qualidade. Logo, na atualidade de um Estado neoliberal brasileiro, a deseducação dos sujeitos negros continua excluindo a população negra do acesso a uma educação de qualidade, porém as novas formas de dominação do neoliberalismo indicam que novas formas de deseducação irão surgir. Portanto, é preciso se antentar para as novas formas de dominação e de deseducação dos sujeitos negros, para que a partir de uma sociedade civil organizada seja possível continuar a luta contra esse processo de dominação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões desenvolvidas nesse texto foram realizadas para elucidar a ideia da deseducação dos sujeitos negros, entender a relação dessa ideia com o Estado e a sociedade civil e apontar como essa deseducação aconteceu com o negro brasileiro no decorrer da história. Assim, a tarefa proposta aqui foi de entender o caminho da dominação. No entanto, é válido apontar a importância

dos movimentos de resistência negra no campo educacional. Se o Estado não se preocupava em educar os negros e negras, essa população se organizou por conta própria e desenvolveu mecanismos para oferecer educação ao seu povo. Cruz (2005) aponta que a população negra criou escolas próprias nos quilombos, durante o regime escravocrata, e nas comunidades, no pós abolição, também foram instruídos em movimentos populares, em organizações não governamentais fundadas pelo movimento negro. Enquanto a deseducação dos sujeitos negros impedia o acesso a uma educação de qualidade, a resistência da população negra criou diversas formas de promover uma educação de qualidade que conseguiu ajudar algumas pessoas negras.

Diante do panorama apresentado, a deseducação dos sujeitos negros fica definida como um processo de dominação estatal que funciona a partir da instrumentalização da escola, na sociedade civil, como um aparelho ideológico do Estado. Esse processo de dominação se caracteriza por excluir, de diversas formas, os sujeitos negros de uma educação de qualidade, para que o Estado consiga manter as relações de dominação vigentes, baseadas na exploração racista das pessoas negras. A deseducação aconteceu de diversas formas ao longo da história brasileira trazendo um prejuízo gigantesco para as pessoas negras. Na atualidade, a deseducação continua operando em sua forma tradicional enquanto busca novas formas de instrumentalizar a exclusão do sujeito negro, agora em um Estado brasileiro neoliberal.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de janeiro: Graal, 1985.

BOTELHO, André; FERREIRA, Gabriela Nunes. Estado e sociedade no Brasil: um encontro adiado com a democracia. **Estudos Avançados**, v. 36, p. 43-63, 2022.

COUTINHO, Carlos Nelson. O estado brasileiro: gênese, crise, alternativas. in: LIMA, Júlio César França; NEVES, Lúcia Maria Wanderley. **Fundamentos da educação escolar do Brasil contemporâneo.** 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

CRUZ, Dos Santos, Mariléia. Uma abordagem sobre a história da educação dos negros. In: ROMÃO, Jeruse. **História da Educação do Negro e outras histórias.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005.

DIAS, Rosa, Lucimar. Quantos passos já foram dados? A questão de raça nas leis educacionais – da LDB de 1961 à Lei 10.639 de 2003. In: ROMÃO, Jeruse. **História da Educação do Negro e outras histórias.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas do povo negro.** São Paulo: Veneta, 2021.

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2021.

GARCIA, Renísia Cristina. **Identidade fragmentada:** um estudo sobre a história do negro na educação brasileira: 1993-2005. Brasileira: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2007.

KING, Lagarrett & DAVIS, C. & BROWN, Anthony.. African American history, race and textbooks: An examination of the works of Harold O. Rugg and Carter G. Woodson. **Journal of Social Studies Research.** 36. 359-386, 2012.

NERES, Geraldo Magella. **Gramsci e o Moderno Príncipe:** a teoria do partido nos cadernos do cárcere. São Paulo: Coleção PROPG Digital (UNESP), 2012.

PEREIRA, Maurício. **Racismo na educação:** estratégia do Estado e uma possibilidade de superação. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

SILVA, Geraldo; ARAÚJO, Márcia. Da interdição escolar às ações educacionais de sucesso: escolas dos movimentos negros e escolas profissionais, técnicas e tecnológica. in: ROMÃO, Jeruse. **História da Educação do Negro e outras histórias.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005.

WOODSON, Carter Godwin. **A deseducação do negro-**Com prefácio de Emicida. São Paulo: Edipro, 2021.

Recebido em 24/09/2023.

Aprovado para publicação em 31/07/2024.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

A POLÍTICA EXTERNA ESTADUNIDENSE CONTEMPORÂNEA E O DISCURSO (NEO)LIBERAL

Um balanço bibliográfico

THE AMERICAN NATIONAL INTERESTS AND THE NEOLIBERAL SPEECH

A bibliographic balance

GABRIEL ALVES DE NÁPOLIS[1]

GILBERTO CEZAR DE NORONHA[2]

Resumo

O presente artigo, realizado no campo da História Política tem como objetivo discutir os interesses nacionais estadunidenses, desde sua política externa, e sua relação com o seu discurso neoliberal. Para tanto, apresenta um estudo bibliográfico acerca da forma como o tema é tratado em trabalhos monográficos disponíveis na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), assim como a análise dos conceitos empregados para a construção das teses e dissertações analisadas. Ao todo, foram analisados cem (100) documentos cujo conteúdo foi analisado conforme proposto por Bardin, com o objetivo de administração de prova, tendo em vista duas hipóteses: 1) os interesses nacionais americanos e a sua política externa (não) seriam áreas de interesse dentro da historiografia brasileira; e que 2) haveria poucos estudos, dentro do campo da história, que observassem os interesses nacionais estadunidenses e sua política externa sob o prisma da história do tempo presente. Observou-se a concentração de trabalhos sobre o tema nas áreas de Relações Internacionais e Ciências Políticas, embora o tema tenha sido abordado pelos historiadores especialmente pela História Política, História Cultural, História Social, História Global e História Econômica.

Palavras-chave: Neoliberal. Interesses Nacionais Estadunidenses. Análise de Conteúdo. Política Externa.

Abstract

This article, carried out in the field of Political History, aims to discuss American national interests, from its foreign policy, and its relationship with its neoliberal

[1] Graduando em História na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail do Autor: gabriel.napolis@ufu.br.

[2] Doutor em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor Associado ao Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia – UFU, atuando nos cursos de graduação e pós-graduação em história da UFU (Licenciatura e Bacharelado em História). E-mail do autor: noronha.gilberto@ufu.br.

discourse. To this end, it presents a bibliographic study on the way in which the topic is treated in monographic works available in the Brazilian Digital Library of Theses and Dissertations (BDTD), as well as the analysis of the concepts used to construct proven theses and dissertations. In total, one hundred (100) documents were analyzed whose content was developed as proposed by Bardin, with the objective of administering evidence, taking into account two hypotheses: 1) American national interests and its foreign policy would (not) be areas of interest within Brazilian historiography; and that 2) there would be few studies, within the field of history, that observed American national interests and its foreign policy from the perspective of present-day history. There is a concentration of work on the topic in the areas of International Relations and Political Sciences, although the topic has been approached by historians especially through Political History, Cultural History, Social History, Global History and Economic History.

Keywords: Neoliberal. US National Interests. Content Analysis. Foreign Policy.

INTRODUÇÃO

> Como presidente dos Estados Unidos, compreendo o dever que o meu país tem de liderar neste momento crítico; trabalhar com países de todas as regiões, ligando-os numa causa comum; unirmo-nos a parceiros que partilham uma visão comum do futuro do mundo (...) onde os conflitos são resolvidos pacificamente e os países podem traçar o seu próprio rumo. Os Estados Unidos procuram um mundo mais seguro, mais próspero e mais equitativo para todas as pessoas, porque sabemos que o nosso futuro está ligado ao vosso. Deixe-me repetir novamente: sabemos que nosso futuro está ligado ao seu. E nenhuma nação pode enfrentar sozinha os desafios de hoje (BIDEN, 2023)[3].

A eclosão da Guerra Russo-Ucraniana, conflito caracterizado pelo órgão de inteligência estadunidense[4] como uma "guerra ilegal e não provocada do presidente russo, Putin, contra a Ucrânia" (U.S DEPARTAMENT OF STATE,

[3] Discurso do Presidente Joe Biden antes da 78ª sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 2023. Tradução nossa. Versão original: *As president of the United States, I understand the duty my country has to lead in this critical moment; to work with countries in every region linking them in common cause; to join together with partners who share a common vision of the future of the world (...) where conflicts are resolved peacefully and countries can chart their own course. The United States seeks a more secure, more prosperous, more equitable world for all people because we know our future is bound to yours. Let me repeat that again: We know our future is bound to yours. And no nation can meet the challenges of today alone*.

[4] No presente artigo, utilizamos diversos termos referentes aos Estados Unidos da América como equivalentes tais como estadunidense, americano e norte-americano.

2022), repercutiu globalmente. O conflito, descrito por Felipe Loureiro (2022, p. 2) como "uma guerra de dimensões maiores em termos de mobilização militar e de implicações humanitárias em se tratando de refugiados", articulou a mobilização militar do polo ocidental, representado pela Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), em apoio à Ucrânia. Conforme relata a "Cable News Network" (CNN) e a "British Broadcasting Corporation" (BBC), a invasão russa à Ucrânia em 24 de fevereiro de 2022 provocou, como resposta ocidental, o envio de equipamento militar (MCGEE, 2023) e a concentração de esforços para garantir a segurança de suas fronteiras orientais (GUERRA NA UCRÂNIA, 2023). Tal apoio ao conflito em favor da Ucrânia não só foi incentivado, como liderado, pelos Estados Unidos (EUA). Conforme enuncia o próprio presidente estadunidense Joe Biden (2023), em seu discurso na capital polonesa:

> Quando a Rússia invadiu, não foi apenas a Ucrânia que foi testada. O mundo inteiro enfrentou um teste. A Europa estava sendo testada. A América estava sendo testada. A OTAN estava sendo testada. todas as democracias estavam sendo testadas. E as questões que enfrentamos eram tão simples quanto profundas. (...) Também enfrentamos questões fundamentais sobre o compromisso com os princípios mais básicos. Defenderíamos a soberania das nações? Nós defenderíamos o direito das pessoas de viver livres de agressão nua? Vamos defender a democracia? Um ano depois, sabemos as respostas. Sim, defenderíamos a soberania. E nós fizemos. Sim, defenderíamos o direito das pessoas de viverem livres de agressão. E nós fizemos. E defenderíamos a democracia. E nós fizemos (EUA, 2023)[5].

Este posicionamento dos EUA despertou o questionamento que orientou o projeto de pesquisa intitulado *O envolvimento dos Estados Unidos na Guerra*

[5] Tradução nossa. Versão original: *When Russia invaded, it wasn't just Ukraine being tested. The whole world faced a test for the ages. Europe was being tested. America was being tested. NATO was being tested. All democracies were being tested. And the questions we faced were as simple as they were profound. (...) We also faced fundamental questions about the commitment to the most basic of principles. Would we stand up for the sovereignty of nations? Would we stand up for the right of people to live free from naked aggression? Would we stand up for democracy? One year later, we know the answers. Yes, we would stand up for sovereignty. And we did. Yes, we would stand up for the right of people to live free from aggression. And we did. And we would stand up for democracy. And we did.*

Russo-Ucraniana: objetivos, justificativas e métodos[6]: como, por que e para que os Estados Unidos estão envolvidos na Guerra Russo Ucraniana? Em vista desta questão mais ampla, a proposta deste artigo é apresentar os resultados de um balanço historiográfico que responde ao primeiro objetivo específico daquele projeto, qual seja, investigar como se relacionam o discurso (neo)liberal americano e sua política externa contemporânea. Interrogamos como os temas 'discurso (neo)liberal americano' e 'política externa americana' são abordados em trabalhos monográficos disponíveis na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD). Estes temas têm interessado os historiadores? Como os historiadores têm articulado o discurso (neo)liberal americano e sua política externa? Estes foram os questionamentos abordados na análise. A teoria em que se sustentou o método aplicado para a obtenção dos resultados foi a análise de conteúdo de Laurence Bardin, sob objetivo de administração de prova. Levantou-se assim duas (2) hipóteses iniciais: 1) a abordagem historiográfica brasileira dos interesses nacionais americanos e da política externa americana é escassa; e 2) há poucos estudos, articulados dentro do campo da história, que analisem o discurso (neo)liberal americano e a política externa americana voltada para a história do tempo presente.

O presente artigo será dividido em quatro (4) seções. A primeira destina-se à descrição do método utilizado para a coleta de dados. A segunda é dedicada à apresentação dos resultados. Será realizada uma análise quantitativa dos dados obtidos com este balanço bibliográfico, visando determinar as seguintes questões: 1) qual o locus de concentração destes estudos? 2) qual a área de conhecimento em que se predominam análises sobre o tema? A terceira seção deste artigo será destinada à análise qualitativa dos trabalhos monográficos específicos do campo da história. Quais os domínios da história e de que forma têm abordado a temática? Nesta seção, devido a questões de espaço, a análise será realizada considerando-se especificamente os trabalhos contidos no campo específico da História Política. A quarta e última seção apresenta as conclusões.

[6]"O envolvimento dos Estados Unidos na Guerra Russo-Ucraniana: objetivos, justificativas e métodos", dentro do Programa Institucional Voluntário de Iniciação Científica oferecido pela Universidade Federal de Uberlândia (Edital PIVIC UFU n. 6/2023).

1. METODOLOGIA DE PESQUISA

> Por detrás do discurso aparente geralmente simbólico e polissêmico esconde-se um sentido que convém desvendar. (BARDIN, 1977, p. 14).

Para construir a análise pretendida, evocamos a proposta de análise de conteúdo de Laurence Bardin (1977): um "conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais subtis em constante aperfeiçoamento" que pode ser aplicado em "'discursos' (conteúdos e continentes) extremamente diversificados" (BARDIN, 1977, p. 9). O método da análise de conteúdo não apresenta um interesse concreto sobre a descrição dos conteúdos, mas sim "no que estes nos poderão ensinar após serem tratados (por classificação, por exemplo) relativamente a 'outras coisas'" (BARDIN, 1977, p. 38). Tal finalidade do método é conhecida por inferência e será utilizada neste artigo a fim de deduzir de maneira lógica conhecimentos acerca das áreas de conhecimento que tratam os temas pretendidos. A análise de conteúdo realizada se orienta na função de administração de prova, que consiste em formular e testar "hipóteses, sob a forma de questões ou de afirmações provisórias servindo de diretrizes" que irão apelar para "o método de análise sistemática para serem verificadas no sentido de uma confirmação ou de uma infirmação [invalidação]" (BARDIN, 1977, p. 30).

Sob esta perspectiva teórica, organizou-se, como método, a análise dos conteúdos de 100 (cem) teses e dissertações identificadas no BDTD que abordam os temas 'interesse nacional americano' e 'política externa americana'. Tais trabalhos monográficos foram produzidos entre os anos de 2001 e 2023 e estão disponíveis on-line através do repositório do BDTD[7]. A consulta à base de dados foi realizada com a inserção de palavras-chave diversas, sozinhas ou combinadas, pertencentes à constelação de sentido, ou ao campo semântico, da relação interpelada. Abaixo, a lista das palavras-chave que retornaram mais resultados:

[7] Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/. Acesso em: 07/08/2023.

Tabela 1 - Relação Palavras-chave e Quantidade de Resultados Obtidos dos trabalhos que abordam os temas "discurso (neo)liberal americano" e "política externa americana".

Palavras-Chave	Quantidade
Política Externa; Estados Unidos.	10
George W. Bush; Discurso; Estados Unidos.	09
Estados Unidos.	08
Discurso Liberal Americano	08
Americano.	06
Interesses nacionais americanos	05
Estados Unidos; China.	04
Estadunidense .	04
Outros[8]	46

Fonte: Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações.

Os resultados das pesquisas na base de dados foram organizados em uma planilha Excel e categorizados de acordo com a área de conhecimento em que os conteúdos das teses e dissertações foram realizados. A tabulação dos dados envolveu a indicação do título do trabalho monográfico, a área do conhecimento, a instituição de defesa, a sua referência de acordo com as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), as palavras-chave utilizadas pelos autores dos documentos; as palavras-chave inseridas no banco de dados para obtenção dos resultados, os conceitos utilizados pelos autores dos documentos, o método empregado por estes, um resumo do

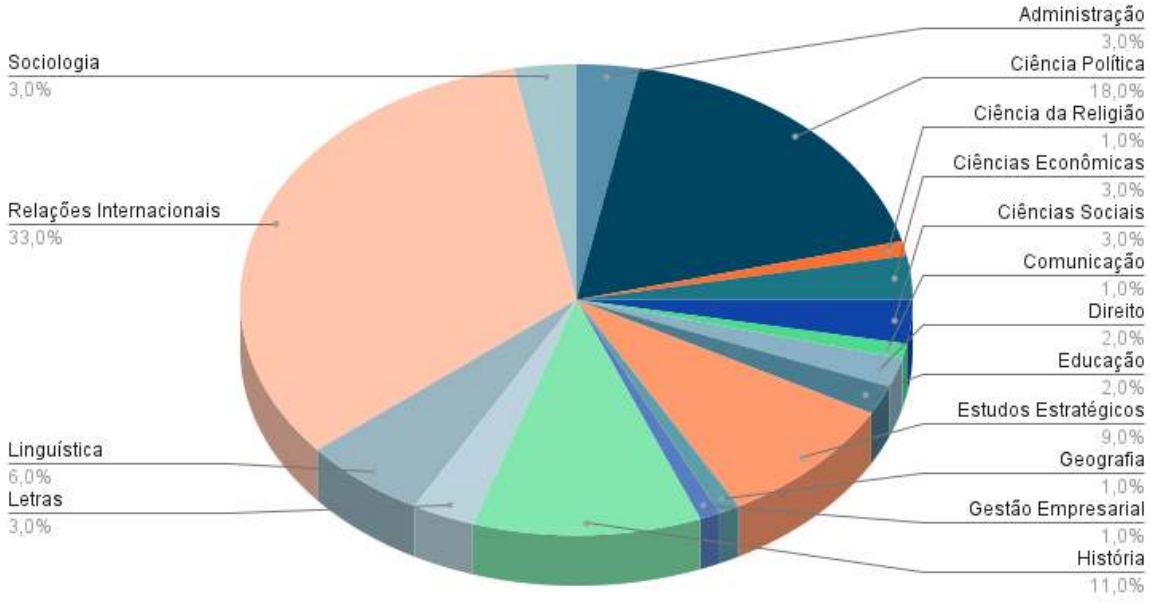
[8] Devido a quantidade de palavras-chave utilizadas na pesquisa de elementos no BDTD, optou-se por descrever apenas os mais relevantes, ou seja, aqueles que deram mais resultados. Estas foram as palavras-chave utilizadas: americano. Barack Obama; Discurso; Estados Unidos. Bill Clinton; Discurso; Estados Unidos. Complexo Industrial Militar. Discurso Liberal. Discurso Liberal Americano. Discurso Neoliberal. Discurso; Americano. Discurso; Americano; Estadunidense. Discurso; Guerra na Ucrânia. Discurso; Política Externa. Discurso; Política Externa; Estados Unidos. Dwight D. Eisenhower; Discurso; Estados Unidos. Estados Unidos. Estados Unidos; China. Estados Unidos. China; Interesse Nacional. Estados Unidos; Guerra. Estados Unidos; Guerra; Interesses nacionais. Estados Unidos; Neoliberal. Estados Unidos; Política Externa; Multilateralismo. Estadunidense. George H.W. Bush; Discurso; Estados Unidos. George W. Bush; Discurso; Estados Unidos. Guerra do Vietnã; Estados Unidos. Interesses Nacionais Americanos. Interesses Nacionais; Estados Unidos. John F. Kennedy; Discurso; Estados Unidos. OTAN. Política Externa; Estados Unidos. Política Externa; Estados Unidos; Iraque. Ronald Regan; Discurso; Estados Unidos. Rússia; Estados Unidos. Rússia; Putin. Truman. Trump; Discurso.

conteúdo dos documentos, o ano de defesa e as referências bibliográficas das teses e dissertações.

2. RESULTADOS

As teses e dissertações identificadas foram analisadas observando-se a forma como este assunto é tratado pelas diferentes áreas do conhecimento. O gráfico a seguir apresenta a concentração percentual por área dos documentos analisados:

Gráfico 1 - Percentual de Teses e Dissertações do IBICT por Área de conhecimento que abordam os temas "discurso (neo)liberal americano" e "política externa americana".



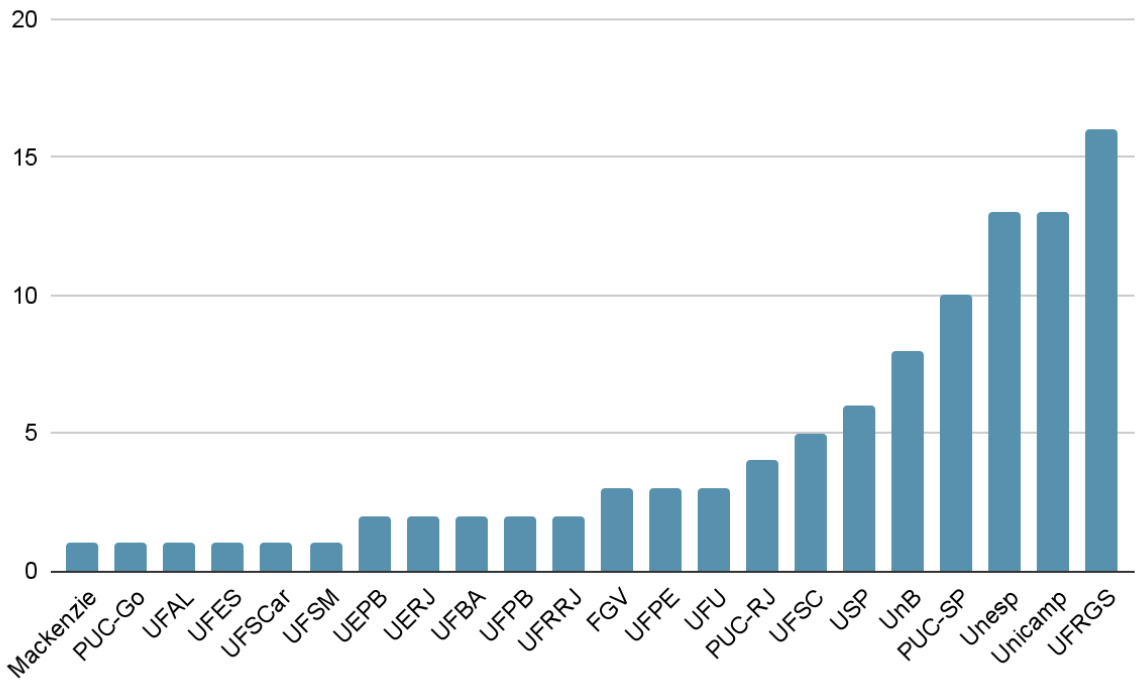
Fonte: Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações

A partir do gráfico 1 observa-se que há uma concentração de teses e dissertações nas áreas das Relações Internacionais, com trinta e três (33) por cento do total, e da Ciência Política, com dezoito (18) por cento do total. Logo, as áreas que predominantemente analisam o tema proposto são as Relações Internacionais e a Ciência Política.

Dentre os cem (100) trabalhos identificados que abordam a relação entre o "discurso (neo)liberal americano e "política externa americana", onze (11) deles são da área de história. Desta forma, contrapondo o ponto articulado na primeira hipótese levantada, as teses e dissertações que abordam o discurso (neo)liberal americano e sua política externa representam onze (11) por cento do total. Apesar de não constituir maioria entre seus pares, os documentos que tratam do eixo histórico ainda são mais expressivos do que nas áreas da administração e das ciências sociais, que compõem apenas um pouco mais que três (3) por cento dos resultados, por exemplo. E, testando a hipótese 2, observamos que destes onze (11) trabalhos de história quatro (4) deles abordam a política externa norte americana e o discurso (neo)liberal estadunidense no que tange seu aspecto mais contemporâneo, termo aqui entendido conforme Giorgio Agamben (2009), segundo o qual o contemporâneo consiste numa "singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; (...) através de uma dissociação e um anacronismo", para melhor observar sua época (AGAMBEN, 2009, p. 59).

Quanto ao local de produção destes trabalhos, conforme se pode observar no Gráfico 2, é perceptível a concentração da produção de Teses e Dissertações sobre o tema no Estado do Rio Grande do Sul, sendo dezesseis (16) trabalhos produzidos na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). No Estado de São Paulo, foram treze (13) TD defendidas na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e na Universidade Estadual Paulista (Unesp) e dez (10) TD defendidas na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

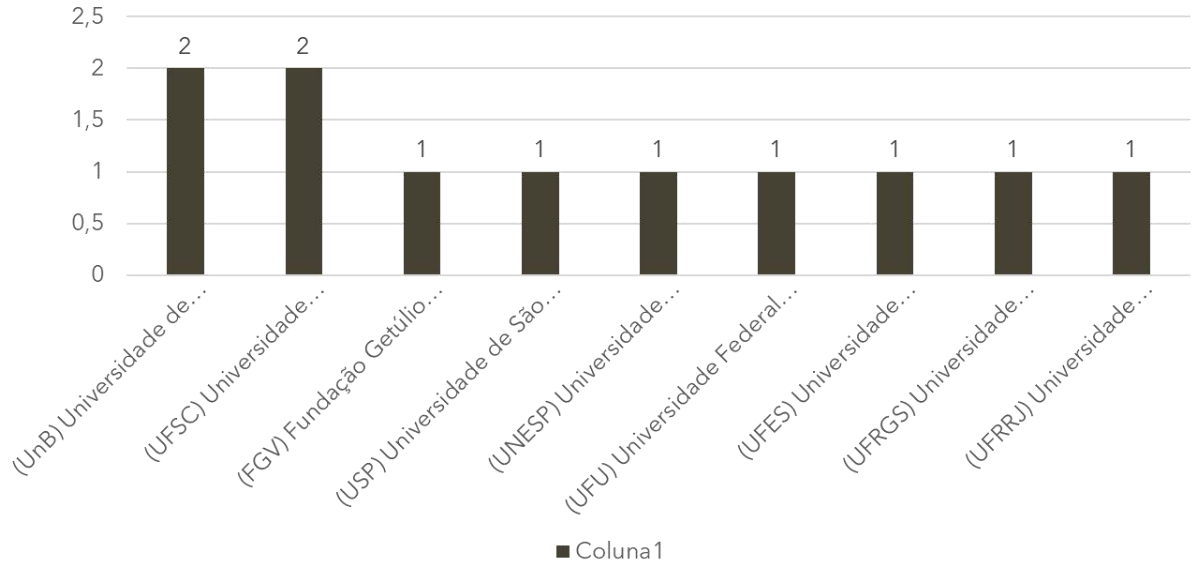
Gráfico 2 - Concentração Percentual por *Locus* de Produção dos Documentos que abordam os temas "discurso (neo)liberal americano" e "política externa americana"



Fonte: Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações

Nota-se que os trabalhos da área de história apresentam como locus de produção a Universidade de Brasília (UnB) e a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Dos onze (11) documentos, dois (2) deles foram produzidos na UnB e outros dois (2) na UFSC. Os outros sete (7) trabalhos monográficos foram defendidos nas seguintes instituições, com uma TD em História que aborda a temática em cada uma delas: Fundação Getúlio Vargas (FGV), Universidade de São Paulo (USP), Universidade Estadual Paulista (Unesp), Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). O gráfico a seguir apresenta o locus de produção dos trabalhos dentro da área de história.

Gráfico 3 - Concentração Percentual por *Locus* de Produção dos Documentos da Área de História que abordam os temas "discurso (neo)liberal americano" e "política externa americana"



Fonte: Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações

Sabemos que em suas teses e dissertações, os historiadores têm abordado a relação do discurso (neo)liberal americano e sua política externa contemporânea. Resta agora, investigar o *que* e o *como*.

3. ANÁLISE QUALITATIVA DOS TRABALHOS HISTORIOGRÁFICOS

A análise qualitativa dos trabalhos pertencentes ao campo historiográfico teve, como foco, determinar não apenas quais áreas específicas da história tratam do tema proposto, mas como abordam os interesses nacionais americanos e a política externa americana.

Dentre os trabalhos que abordam o tema, quatro (4) são do campo da História Política: (MATHEUS, 2016; PONTES, 2019; MORAIS, 2019; VENITES, 2022), e três (3) da História Social (PINTO, 2005; PENNACCHI, 2006; MATOS, 2018). Além destes dois campos de destaque, há trabalhos monográficos desenvolvidos em áreas de concentração de programas de da História

Econômica (BEÇAK, 2007), da História Global (DAMASCENO, 2022) e da sociedade, política e cultura no mundo contemporâneo (SILVA, 2021).

Considerando-se a História Política como a área em que mais se enquadram as TD em história que cuidam da relação entre a política externa estadunidense e seu discurso (neo)liberal, exploramos o seu conteúdo mais de perto.

A História Política pode ser concebida através de uma série de concepções que consideram o político como domínio privilegiado de articulação do todo social. Para o historiador francês René Rémond (2003 [1988]), a história política se refere ao "Estado, do poder e das disputas por sua conquista ou conservação, das instituições em que ele se concentrava" (RÉMOND, 2003 [1988], p. 15), bem como nas "iniciativas dos poderes públicos, as decisões dos governos (que) são apenas a expressão da relação de forças" (RÉMOND, 2003 [1988], p. 20). A História Política é um artifício que complementa as interpretações da história social e da história econômica, sendo utilizada como uma ponte entre estes dois mundos. Um exemplo desta ponte pode ser encontrado em algumas situações da experiência social:

> A experiência das guerras, cujo desencadeamento não pode ser explicado apenas pela referência aos dados da economia, a pressão cada vez mais perceptível das relações internacionais na vida interna dos Estados lembraram que a política tinha uma incidência sobre o destino dos povos e as existências individuais; (...) As crises que perturbaram o funcionamento das trocas e desajustaram os mecanismos da economia liberal, obrigando o Estado a intervir, também deram à política a oportunidade de penetrar num setor diferente. O desenvolvimento das políticas públicas sugeriu que a relação entre economia e política não era de mão única: se não há dúvida de que a pressão dos interesses organizado às vezes altera a condução dos negócios públicos, a recíproca não é menos verdadeira: a decisão política pode modificar o curso da economia para melhor e para pior (RÉMOND, 2003 [1988], p. 23)

Apesar de existirem inúmeras interpretações acerca do que seja o campo da história política, sobre sua funcionalidade ou mesmo sobre as possíveis interdisciplinaridades das quais podem utilizar este campo da história, uma discussão acerca disso seria um tanto quanto demorada. Logo, a

definição de Rémond (2003 [1988]) atende às diferentes formas das quais os artigos ligados à História Política tratam do tema.

O primeiro documento que será tratado é a dissertação *No Castelo do Gafanhoto: o sistema interamericano na gênese da organização das Nações Unidas* (2022), escrito por Sarah Venites para a obtenção do título de mestre em história pela UnB. Sua dissertação foi elaborada na linha de pesquisa 'Política, Instituições e Relações de Poder', que estende a sua concepção de História Política a diversas dimensões espaciais e temporais, utilizando-se dos discursos e das relações de poder. A linha de pesquisa qual se vincula seu trabalho, reconhece "no Estado e nas instituições um objeto privilegiado de estudo", mas reconhecendo a importância de outras instâncias de poder, que "interagem com as formas estatais, tanto pela via da cooperação como pela concorrência, oposição e resistência (PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - UnB, [s.d])[9].

A dissertação de Venites (2022) possui como foco temporal o ano de 1945, ano de realização das conferências de Chapultepec (Cidade do México) e São Francisco (EUA). Desta forma, por meio dos documentos localizados no Itamaraty, a autora articula uma vasta discussão acerca do sistema interamericano e de seu relacionamento com os Estados Unidos e, posteriormente, com a criação das Organização das Nações Unidas (ONU). Nesse sentido, a política externa norte-americana desenhada pela dissertação expõe que, na conferência de São Francisco, o interesse norte-americano estava, juntamente com os latino-americanos, em "(...) alcançar uma linguagem que preservasse a autonomia de seu sistema regional de defesa" de maneira condizente com "(...) os princípios da então nascente Carta da Organização das Nações Unidas" (VENITES, 2022, p. 155). Segundo Venites, foi "no castelo do morro do gafanhoto (Chapultepec), que se construiu (...) a normatização do regionalismo, conforme previsto na Carta de São Francisco" que institucionalizou o "sistema interamericano como esfera de defesa" (VENITES, 2022, p.i).

[9] Disponível em: http://www.poshis.unb.br/institucional/linhas-de-pesquisa Acesso em: 11/08/2023.

As inquietações dos países latino-americanos em relação às decisões tomadas pela conferência de São Francisco, que previam uma submissão de seu sistema amplamente construído no decorrer do século XX e alvo de instabilidades constantes devido às questões internas entre os países membros, levaram a uma pressão destes países pelo engajamento dos norte-americanos, que em 1945, ocupavam uma posição privilegiada no contexto de pós-Segunda Guerra Mundial, pela manutenção da sua autonomia regional. Desse desalinhamento de interesses surge a conferência de Chapultepec,

> a solução encontrada para lidar com as inquietações latino-americanas e alinhar as expectativas da região às atitudes que vinham sendo tomadas pelos Estados Unidos, como potência mundial em ascensão (...) não foi uma conferência panamericana e não foi uma reunião de consultas – foi um encontro interamericano relativo ao esforço de guerra (VENITES, 2022, p. iii)

O segundo documento abordado é a dissertação de Felipe Augusto Chagas Nacif de Morais (2019), escrita para a obtenção do título de Mestre em História pela FGV, Política e Bens Culturais, intitulada *Traição ou tradição? Trump, populismo e a ordem internacional em cheque*. A dissertação foi concebida na linha de pesquisa 'Relações Internacionais', que aborda a "investigação e análise sobre as transformações da ordem internacional, das políticas externas dos Estados nacionais, bem como da atuação internacional de atores não-estatais" (CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL - FGV, [s.d])[10] sob o objetivo de compreender os acontecimentos da história e da política no campo internacional. A pesquisa de Morais (2019) analisa o sistema internacional contemporâneo, fundado em instituições de caráter liberal, no contexto de pós-Segunda Guerra Mundial, consolidado no pós-Guerra Fria e controlado pelo poder brando e bruto dos Estados Unidos da América plenamente atuante e, segundo os discursos de ontem e de hoje em documentos oficiais e discursos presidenciais: "A necessidade da liderança americana é maior do que nunca"

[10] Disponível em: https://cpdoc.fgv.br/pos/mad/linhas-de-pesquisa#linha3 Acesso em: 16/08/2023.

(BIDEN, 2022, p. 2)[11], "ainda percebemos que a liderança e o prestígio da América dependem (...) de como usamos o nosso poder" (EISENHOWER, 1961, p. 5)[12]. Estas frases evidenciam o papel autodelegado dos Estadunidenses como liderança mundial que defende valores liberais amplamente disseminados, como o livre-comércio e a democracia: palavras-chave, ou "símbolos chave da mitologia política" dos Estados Unidos" (LASSWALL apud BARDIN, 1977, p. 17). A dissertação tem como motivação a recente "contestação da arquitetura internacional por seus próprios administradores" (MORAIS, 2019, p. 7), o movimento populista concebido no contexto pós-Guerra Fria. O populismo, na concepção de Morais, representa uma resposta extrema a crises econômicas, migratórias e das democracias representativas[13]. No entanto, apesar de constituir uma importante discussão com o ideário populista, a análise de conteúdo que buscou se realizar no texto de Morais (2019) tem, por objetivo, identificar como ele trata o tema dos interesses nacionais americanos, sua política externa e seu discurso (neo)liberal.

A investigação do sistema-mundo estadunidense, proposto por Morais, consiste na utilização de uma subárea das relações internacionais: a Análise de Política Externa (APE) atenta às influências de atores específicos (governos, burocráticas, empesas, organizações não-governamentais, ideias e

[11] Tradução nossa. Versão original: "The need for American leadership is as great as it has ever been".

[12] Tradução nossa. Versão original: "we yet realize that america's leadership and prestige depend (...) on how we use our power".

[13] O autor evoca duas concepções fundamentais do ideário populista: as políticas irresponsáveis e a representação dos interesses do "povo". A primeira se refere a "políticas desprovidas de legitimidade por especialistas ou empreendidas de forma a ignorar suas consequências no longo prazo podem levar a resultados distantes dos (ou mesmo contrários aos) pretendidos pelo próprio governo" (MORAIS, 2019, p. 18-19), com a alegação de defesa a uma determinada camada popular, mas que se mostram extremamente danosas ao sistema vigente no longo prazo. Já o segundo se refere ao caráter ralo e desprovido de uma essência consistente, tendo "a capacidade – e por vezes a necessidade – de sua fusão com filosofias mais consistentes, a fim de poder oferecer cursos de ação distintos aos praticados ou propostos pelos governos e partidos tradicionais" (MORAIS, 2019, p. 22), filosofias essas como o facismo, o liberalismo e o socialismo. É a partir dessa dupla concepção abordada pelo autor que se constrói a observação de que o caráter populista é associado a uma falsa conceituação de povo, ligada a uma margem restrita da população, "a única parte relevante, autêntica ou verdadeira da comunidade política (...) (o que leva a) outras parcelas da população podem tornar-se alvo do discurso antipluralista (...) acentuando conflitos sociais (...) impactando os sistemas organizacionais e administrativos das democracias representativas, ou mesmo desestabilizando os próprios regimes" (MORAIS, 2019, p. 27-28).

das percepções individuais e coletivas nas interações e as decisões em matéria de política externa (MORAIS, 2019, p. 53-54). Nesse sentido, o autor compreende que o sistema internacional começou a ser estabelecido no pós-Segunda Guerra Mundial, "resultante não apenas da concessão benevolente de estruturas e instituições para o resto do mundo" mas, também "fruto de uma série de pressões ocidentais e negociações entre as grandes potências e os demais Estados em várias áreas" (MORAIS, 2019, p. 66), e se consolidou com a vitória estadunidense na Guerra Fria, simbolizada pela queda do muro de berlim (1989) e pelo colapso da União Soviética (1991). A prevalência do país norte-americano como única potência mundial foi fortemente corroborada por uma série de fatores internos do país, em especial as assimetrias construídas pelos poderes tradicionais (militares) e pelos constrangimentos internacionais provocados pelas instituições organismos "internacionais" controladas pelo poder norte-americano que mantém a ordem liberal sobre o globo. Segundo o autor,

> Essa combinação entre "hierarquias institucionalizadas" e uma "lógica baseada no consenso" (STUENKEL, 2018, p. 32) formou a ordem global vigente, criando incentivos e constrangimentos para os atores dela participarem. O esforço de integração a fim de se evitarem novos conflitos permitiria o desenvolvimento de relações de interdependência entre os Estados, abrindo caminho para a globalização, no fim do século XX (MORAIS, 2019, p. 68).

Nesse sentido, a política externa norte-americana, bem como seus interesses nacionais, opera em prol de seu discurso neoliberal (ou vice e versa), expresso na defesa da "expansão de valores e princípios liberais, como democracia, direitos humanos e livre-comércio, representativos da própria ordem em curso" (MORAIS, 2019, p. 7). Assim, Morais (2019) identifica três (3) interesses nacionais vitais[14]: "a segurança interna; a paz entre as grandes

[14] Em seu texto, Morais (2019) propõe a distinção de dois tipos de interesses nacionais: os interesses vitais e os interesses desejáveis. Os interesses vitais constituem, "segundo Art (1998, p. 79-80) os interesses cujos custos são severos para a nação, se não forem respeitados ou protegidos" (MORAIS, 2019, p. 73). Já os interesses desejáveis são aqueles

potências na Eurásia; e a divisão de reservas de petróleo no Golfo Pérsico" (MORAIS, 2019, p. 74). Tais interesses estão alinhados com a ala realista das relações internacionais e possuem como objetivo a manutenção da ordem internacional e a garantia da sobrevivência dos EUA enquanto potência. No plano dos interesses desejáveis, os norte-americanos defendem (para os outros) uma ordem econômica aberta[15], a promoção de valores democráticos e a proteção do meio ambiente global. Dessa forma, as ações de sua política externa, conforme Morais (2019), são voltadas para a defesa desse sistema internacional, uma vez que

> ao criar um sistema orientado por regras, a grande potência teria encontrado uma forma menos custosa de ter seus interesses observados, aumentar sua influência e fazer perdurar seu poder de forma estável, como indicado anteriormente. Por essa lógica, todos os atores que de seus arranjos participam seriam beneficiados com a abertura econômica estadunidense e o aumento da interdependência entre eles (p. 78).

O entendimento da visão de Morais (2019) acerca da política externa dos Estados Unidos, no que tange o mundo contemporâneo pós-Guerra Fria, é de que os estadunidenses buscam um amplo projeto de defesa da instituição global e neoliberal que assegura o seu lugar como liderança no mundo.

O terceiro trabalho monográfico que analisa o 'discurso (neo)liberal americano' e a 'política externa americana' sob o ponto de vista da história política é a tese de doutorado de Kassius Diniz da Silva Pontes (2019), defendida na Universidade de Brasília. Assim como a dissertação de Venites (2022), a tese de Pontes, intitulada *A Parceria Frustrada: JK e os Estados Unidos,* foi concebida na linha de pesquisa 'política, instituições e relações de poder'. A análise de Pontes (2019) foca na relação entre o Brasil e os Estados

"destinados a criar um ambiente favorável à atuação dos Estados Unidos e contribuir para sua prosperidade" (MORAIS, 2019, p. 73).

[15] Os apoiadores dessa ideia defendem que "um mundo com menos barreiras ao comércio pode impulsionar o crescimento e o desenvolvimento econômico dos países, facilitando a eficiência na alocação dos fatores de produção mundiais" (Morais, 2019, p. 76)

Unidos durante o período do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961), buscando observar a evolução dessa relação bilateral nas esferas econômica, militar e política. O contexto vigente desta investigação é o de Guerra Fria, que neste momento caminhava para o seu auge, a Crise dos Mísseis em Cuba (1962), e alude a uma tendência norte-americana em concentrar seus esforços econômicos e, sobretudo militares, nos continentes asiático e europeu. Além destas medidas, os estadunidenses buscavam contenção sobre gastos, articulação de cooperação em temas militares, obtenção de recursos estratégicos e engajamento na luta contra a União Soviética e o comunismo (PONTES, 2019). O autor se utilizou principalmente de fontes primárias para a construção de sua tese, com destaque para aquelas sob a guarda do Arquivo Histórico do Itamaraty e do Centro de Pesquisa e Documentação Histórica da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC) no Brasil e para o 'National Archives and Records Administration' (NARA), o 'Foreign Relations of the United States' (FRUS) e para os documentos da 'Central Intelligence Agency' (CIA).

Nesse sentido, a política externa americana, que pode ser observada nesse período de conflito bipolar, mostrava-se um tanto quanto reticente aos movimentos nacionalistas, além do combate declarado ao comunismo, que se mostraram expressivos na América Latina, alinhados com o desejo dos países latino-americanos em serem mais independentes. em relação aos interesses do Governo de Juscelino,

> O embaixador Herschel Johnson já se precavia e (...) foi taxativo em chamar a atenção do Departamento de Estado para o fato de que "elementos nacionalistas" atuavam fortemente e tinham penetração no governo (...) O nacionalismo poderia, ademais, ser um problema sério para os Estados Unidos, ao obliterar iniciativas de abertura do país aos investimentos estrangeiros (CARTA DE HERSCHEL JOHNSON, 1951; apud. PONTES, 2019, p. 27-28).

A partir disso, há uma maior ênfase no discurso liberal no continente latino-americano, havendo uma priorização dos investimentos em setores privados da economia destes países, deixando de lado os investimentos para o desenvolvimento. Ademais, há uma oposição mais pesada, por parte do

presidente Truman (1945-1953), aos movimentos nacionalistas e estatistas destes países.

Para além desse cuidado estadunidense para com seus investimentos, o período de Guerra Fria marcou uma guinada na política externa que vigorava até o fim da Segunda Guerra Mundial, marcada até então pelo corolário de Roosevelt, que atribuia aos EUA a função de polícia do mundo, desde um intervencionismo direto em nações que apresentassem o que os próprios EUA identificavam como "irregularidades crônicas, ou uma incapacidade que resulte num afrouxamento geral dos laços da sociedade civilizada" podem exigir "(...) intervenção por alguma nação civilizada" (ROOSEVELT, 1904; apud. BONAFÉ, [s.d], p. 1)[16]; O ainda, o "discurso da cooperação e de 'boa vizinhança', ainda que permeado por episódios de franca interferência nos países do hemisfério" (PONTES, 2019, p. 9). No período de Guerra Fria, essa política externa, do patrulhamento e da boa vizinhança, se transformou em uma política de auxílio militar. Essa mudança de curso é expressa na Doutrina Truman que, segundo a qual,

> os Estados Unidos forneceriam assistência política, militar e económica a todas as nações democráticas sob ameaça de forças autoritárias externas ou internas. A Doutrina Truman efetivamente reorientou a política externa dos EUA, longe de sua postura habitual de retirada de conflitos regionais que não envolvem diretamente os Estados Unidos, para uma de possível intervenção em conflitos distantes. (OFFICE OF THE HISTORIAN - USA DEPARTAMENT OF STATE, [s.d])[17].

Desde então, segundo argumenta Pontes (2019) acerca da política externa e do discurso liberal dos Estados Unidos, o foco do país norte-americano é a expansão do modelo liberal e das suas instituições democráticas através de uma política externa militarmente intervencionista (direta ou

[16] Disponível em: https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/COROL%C3%81RIO%20ROOSEVELT.pdf. Acesso em: 17/08/2023.

[17] Tradução nossa. Versão original: *Truman Harry S. Truman established that the United States would provide political, military and economic assistance to all democratic nations under threat from external or internal authoritarian forces. The Truman Doctrine effectively reoriented U.S. foreign policy, away from its usual stance of withdrawal from regional conflicts not directly involving the United States, to one of possible intervention in far away conflicts*.

indiretamente) em áreas consideradas de risco de prevalência socialista (vide os casos da Guerra no Vietnã, Guerra das Coreias etc., o em qualquer outra parte do mundo, cujos exemplos poderiam nos levar facilmente à Guerra da Ucrânia e de Israel-Hamas da segunda década do século XXI), o fortalecimento do setor privado a partir de investimentos e políticas de austeridade, bem como a vedação de empréstimos em prol do desenvolvimento de países (em especial na América Latina) e, por fim, o auxílio econômico em peso para a reconstrução da Europa devastada pela guerra.

O quarto texto que trata do 'discurso (neo)liberal americano' e da 'política externa americana', no que tange aos documentos que trabalham com a História Política, é a dissertação de Mateus (2016), intitulada *Da reforma à (re)construção: as prescrições do Banco Mundial para os Estados nacionais (1989 - 2011)*. O trabalho foi realizado para obtenção do título de mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), na área de concentração 'Relações de Poder e Cultura', que em sua descrição, evoca conceitos "polissêmicos que se constituem em categorias centrais para a análise histórica. Surgem como referências obrigatórias no estudo de uma ampla gama de objetos de investigação (...)" recusando-se a "uma separação dicotômica entre história política e história social". (PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - UFRRJ, [s.d]).

A dissertação não toma diretamente como objeto a ação dos Estados Unidos, mas um de seus dispositivos importantes para a consolidação de seu sistema-mundo vigente: O Banco Mundial (BM). Seu objetivo é realizar uma análise da reconstrução e reestruturação dos Estados no período pós-Guerra Fria, mas lança luz sobre este mecanismo, no que tange à ascensão do poderio norte-americano e que constituem uma das suas principais formas de disseminar seus interesses e realizar sua política externa. O autor revisita a "literatura especializada, seja ela crítica ou não" (MATEUS, 2016, p. 19) e as fontes produzidas pelo próprio Banco Mundial tais como Relatórios Sobre o Desenvolvimento Mundial (RDM), constituídos de orientações e indicadores sociais e econômicos e dotados de uma alta carga ideológica que é imprescindível para a disseminação (ou mesmo imposição) do ideal neoliberal;

Relatórios Anuais publicados pelo BM e conta com informações acerca da atividade financeira do banco naquele ano fiscal.

Segundo o autor, o Banco Mundial é uma instituição complexa, formada por Estados inseridos em uma "estrutura internacional de poder profundamente hierarquizada", na qual alguns estados projetam "suas políticas domésticas, interesses nacionais e padrões culturais para além de seus domínios" (MATEUS, 2016, p. 21).

Esta constatação é central para elaborar uma descrição acerca da forma como o autor desta dissertação compreende a manutenção da política externa e dos interesses norte-americanos. Para tal, a atenção pode ser atraída para o debate acerca do imperialismo estadunidense, meio pelo qual os EUA alimentam sua preponderância no cenário internacional. A defesa dos métodos de manutenção de sua liderança sobre o globo gira em torno de "(...) uma versão caricatural e propagandística da 'missão civilizatória'", da qual os norte-americanos estariam "(...) envolvidos em empreitadas para libertar as populações de tiranos e levar ao desenvolvimento" (BORÓN, 2006, pp. 473 – 475; apud. MATEUS, 2016, p. 21-22). Por sua vez, os críticos do modelo imperialista contemporâneo, caracterizado por estes como uma nova fase do desenvolvimento capitalista conforme exposto por Lênin, atacam a naturalização da opressão, bem como a defesa do modo de vida 'ocidental', que pode ser observado com o intervencionismo militar no contexto de um mundo pós-bipolar (vide a primeira e a segunda Guerra do Golfo)[18].

[18] Lênin expõe que o imperialismo se constitui de 1) concentração da produção e do capital levada a um grau tão elevado de desenvolvimento que criou os monopólios, os quais desempenham um papel decisivo na vida econômica; 2) a fusão do capital bancário com o capital industrial e a criação, baseada nesse "capital financeiro", da oligarquia financeira; 3) a exportação de capitais, diferentemente da exportação de mercadorias, adquire uma importância particularmente grande; 4) a formação de associações internacionais monopolistas de capitalistas, que partilham o mundo entre si; 5) conclusão da partilha territorial do mundo entre as potências capitalistas mais importantes. O imperialismo é o capitalismo na fase de desenvolvimento em que ganhou corpo a dominação dos monopólios e do capital financeiro; em que a exportação de capitais adquiriu marcada importância; em que a partilha do mundo pelos trustes começou; em que a partilha de toda a terra entre os países capitalistas mais importantes terminou (LÊNIN, 2012, pp. 124 – 125; apud. Mateus, 2016, p. 22-23). Para além de Lênin, Mateus (2016) expõe o elemento de outro autor, Hilferding, que realiza uma associação entre o capital financeiro e o capital industrial: "as transformações ocorridas durante o século XIX teriam superado as da fase concorrencial do capitalismo, estabelecendo uma nova etapa histórica que seria caracterizada pela concentração do capital e pelo fim da livre concorrência. Tal quadro é sintetizado no conceito de capital financeiro, que aponta a relação estreita entre capital industrial e bancário, aspecto específico da nova fase do capitalismo. O capital da indústria não pertence ao industrial, mas ao banco, tornando este último um

Nesse sentido, o autor evoca Fontes (2010; 2008; apud. MATEUS, 2016, p. 24) segundo o qual, apesar da inexistência de um conflito direto e generalizado entre as principais nações do globo, os países imperialistas continuaram a se envolver em conflitos, no pós-Segunda Guerra Mundial. Para além desse fato, o mecanismo de controle tradicional, ou seja, a força das armas fora substituída por uma forma de controle mais sutil mas igualmente devastadora e eficiente: os mecanismos econômicos. Além disso, apesar de propostas em épocas distintas, há correlações entre as formas clássicas de conceber o imperialismo e as teorias atuais que designam esse movimento capitalista agressivo. Assim, "(...) embora possam existir diferenças, no essencial, nas tendências históricas postas em marcha pelo imperialismo", a presente situação é "(...) ainda uma continuação da era clássica do imperialismo" (CORRÊA, 2012, p. 176; apud. MATEUS, 2016, p. 25). Neste sentido, uma importante diferença entre o imperialismo atual e o imperialismo clássico é a perda de importância da ocupação territorial direta no processo de dominação, algo que dificulta a identificação do processo (WOOD, 2014; apud. MATEUS, 2016). Desta forma, a dominação econômica apresenta um forte expoente para a dominação imperialista vivenciada atualmente.

Em vista disso, a atual forma de dominação e liderança estadunidense estabelecida no mundo pode ser, sem sombra de dúvidas, elencada como uma nova forma do capitalismo, denominado de capital-imperialismo (WOOD, 2014; apud. MATEUS, 2016, p. 25) caracterizado pela "tendência à concentração de capitais[19], aspecto fundamental na composição do imperialismo" e pela "concentração de recursos sociais de produção, a qual é concebida pelo conceito de expropriação" (FONTES,2010, p. 155; apud. MATEUS, 2016, p. 28).

Apoiado em Ahmad (2003, pp. 53– 55), Mateus (2016) considera essa nova dinâmica capitalista e a hegemonia norte-americana como um 'imperialismo de nosso tempo' em razão de os EUA "não encontrarem, no

capitalista industrial. Portanto, o capital financeiro é capital bancário, na forma de dinheiro, que é transformado em capital industrial" (HILFERDING, 1985, p.219; apud. Mateus, p. 22).

[19] "Esta tendência teria aspectos distintos na fase atual. Enquanto no imperialismo clássico a tendência à concentração englobava o capital produtivo e o bancário, configurando o capital financeiro, na sua forma atual a concentração perde o aspecto de aglutinação entre "tipos" diferentes de capitalistas para configurar-se sob forma puramente monetário, do capital portador de juros" (FONTES, 2010, p. 155; apud. Mateus, 2016, p. 28).

plano militar, econômico e ideológico, adversários ao seu poderio" (MATEUS, 2016, p. 30-31). Portanto, no que tange à manutenção dos seus meios de disseminar seus interesses e, consequentemente, sua política externa, os estadunidenses se utilizam de sua hegemonia sobre o sistema-mundo (instituições, economia e demais elementos do cenário internacional, sobretudo o meio econômico e financeiro) para maximizar seu controle sem a necessidade dos meios tradicionais (o meio militar). Sob tal pressuposto, os Estados Unidos desenvolveram uma estrutura internacional de regras normativas de mercado para disseminação de seus interesses. Dessa forma, seu domínio sob um sistema, que parece entregar uma competição justa e condições iguais entre os Estados membros, surge como algo natural e inevitável, fruto de uma competição ocorrida nas regras do jogo (MATEUS, 2016).

> A arquitetura financeira internacional promovida pelos norte-americanos possui os seguintes pontos centrais: o dólar como principal moeda de reserva internacional; mercados financeiros dominantes nas finanças internacionais e capital privado com integração mundial, sem obstáculos de entrada e saída; organizações internacionais que se apresentam como formadas por Estados-membros com relativa equidade, concedendo legitimidade ao multilateralismo, mas que em decisões principais os interesses estadunidenses possuem maior peso; e, por fim, as possibilidades que a arquitetura financeira concede para financiar, de forma barata, uma força militar esmagadora. (...) A estrutura específica e o peso mundial do capitalismo norte-americano concedem capacidade de dominar e organizar os demais Estados, sem a necessidade de construir um império "tradicional", de ocupação territorial e dominação política (WADE, 2003, pp. 77 – 82; apud. MATEUS, 2016).

Segundo Mateus (2016), são estes os meios pelos quais os EUA realizam a manutenção de sua hegemonia e de seu imperialismo e que dão indício das relações intrínsecas entre a política externa dos Estados Unidos e seu discurso (neo)liberal que funciona não apenas pelo seu poder persuasivo, mas porque apenas finge que esconde a boca do canhão apontado para a cabeça dos ouvintes. Eis a razão, porque são raros aqueles que como Lula, ao defender o comércio internacional sem o uso obrigatório da moeda

estadunidense (247, 2023), ousam assumir o papel do menino da fábula, a gritar que o rei está nu. "Por que eu preciso negociar com a China com dólares?".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> "A liderança americana é o que mantém o mundo unido. As alianças americanas são o que nos mantém, América, seguros", disse Biden. (HOLLAND; RENCHAW; ZENGERLE, 2023)[20].

O conflito russo-ucraniano, descrito pela inteligência norte-americana como "guerra ilegal e não provocada do presidente russo, Putin, contra a Ucrânia" (U.S DEPARTAMENT OF STATE, 2022), eclodiu em 2022 e já perdura a mais de um ano. Mas afinal, o que a política externa americana que tem no liberalismo um instrumento de intervenção nos estados nacionais tem a ver com a Guerra na Ucrânia? Este é um tema complexo que não caberá no espaço de um artigo. No entanto, apesar desta insistência anglo-americana na terminologia 'não provocada' para se referir ao conflito como um acontecimento não-causal, para a compreensão histórica das motivações deste conflito, somos insistentemente impelidos a retroceder à década de 1990, período posterior à queda da União Soviética.

A queda da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), colapsada em 1991, dá origem a uma série de repúblicas independentes, entre elas a Ucrânia, a Letônia, a Estônia, a Lituânia, entre outros. A Federação Russa estava entre estes novos países que surgem do bloco recém caído. Neste contexto, a Rússia de Boris Yeltsin (1931-2007) enfrentava uma ampla crise, que decorreu da mudança de regime. Seu governo pró-ocidental, na visão de Luiz Fernando Sperancetta (2017; apud. COSTA, 2019, p. 9), "enfraqueceu a posição do país no Sistema Internacional, tendo que ceder em várias questões internacionais a favor de Estados Unidos e Europa", enfraquecendo o Estado, "transformando a Rússia em um país ladeado de anarquia e desordem". Essa

[20] Tradução nossa. Versão original: "American leadership is what holds the world together. American alliances are what keep us, America, safe," said Biden.

desordem hobbesiana é um terreno fértil para algumas ideologias, com destaque para duas delas: os Ocidentalistas, ou mesmo Liberais pró-Ocidente, que "aproveitaram a queda soviética para propagarem seus ideais, voltados para uma maior ocidentalização da nação que veio a surgir" (KUCHINS e ZEVELEV, 2012; apud. COSTA, 2019, p. 5) e os Balanceadores de Poder, "preocupados com a centralidade do Estado e com a manutenção dos interesses nacionais russos no Sistema Internacional" (idem, p. 5). Passado este período de crise, revigorou-se "o sentimento patriótico russo e o clamor por um líder forte e que pudesse recuperar o esplendor e a honradez que o povo merecia" (SPERANCETE, 2017; apud. COSTA, 2019, p. 9). E é nesse contexto que Vladimir Putin assume o poder.

Putin, como atual presidente da Rússia, retoma os valores do eurasianismo[21] e do nacionalismo russo. Entre suas medidas e discursos nacionalistas, o líder russo distingue o cidadão russo em dois tipos: os Russkii e os Rossiyanin, "sendo os primeiros, russos étnicos, nascidos de mãe e pai russos, e os segundos, quaisquer cidadãos que viviam no seio da Mãe Rússia, não precisando ser russos étnicos" (SPERANCETE, 2017; apud. COSTA, 2019, p. 11), prometendo zelar pela vida de qualquer um dos membros destes dois grupos de cidadãos, independentemente do local em que se encontrassem. Tal discurso abre espaço para a questão da defesa territorial russa, um tema historicamente importante:

> A geografia territorial da Rússia a deixa vulnerável a ataques com o intuito de bloquear seu acesso aos oceanos e mesmo aos mares. Seu único acesso seguro aos mares e oceanos é através do congelado Oceano Ártico. O acesso ao Mar Negro e ao Estreito de Bósforo se esbarram no controle de Estados europeus, como a Turquia que, facilmente pode cortar o acesso russo a esse estreito. No norte, onde se encontra o

[21]Aleksandr Dugin (1997, apud MATOS BARBOZA, 2018), principal teórico da teoria Neoeurasiana ou mesmo Nacionalista (e amigo pessoal de Putin), defende que o Estado sempre esteja acima do indivíduo. Também vai resgatar posições de autores clássicos da Geopolítica, como Mackinder e Klaus Haushofer, para afirmar que, com a Eurásia sendo o Heartland – o coração pulsante do mundo – logo, a Rússia deve ser o núcleo desse coração. Desse modo, para que a Rússia volte a dominar na Eurásia, não seria necessário uso de força armada ou coisa do tipo, mas sim, um sistema de desestabilização dos inimigos, como o uso de desinformação sob o patrocínio de dirigentes moscovitas e de seus aliados, de modo a trazer de volta o empoderamento russo diante de Estados Unidos e seus aliados fiéis" (MATOS BARBOZA, 2018; apud. COSTA, 2019, p. 6-7).

> Mar Báltico, existe a passagem através de águas dinamarquesas, que também podem ser facilmente fechadas. E mesmo pelo Oceano Ártico, os russos esbarram em águas controladas por Groenlândia, Islândia e mesmo o Reino Unido (MATOS BARBOZA, 2018; apud. COSTA, 2019, p. 11).

Se estas questões são antigas, a causa nova é o expansionismo da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN). A OTAN, durante a década seguinte a queda da União Soviética, a despeito da aposta no desaparecimento pela corrente neorrealista[22], uma vez que estava comprometido seu objetivo de contrapor uma aliança antagônica, o Pacto de Varsóvia, no contexto bipolar (PEREIRA; ALENCAR, 2004, p. 88). No entanto, a OTAN não apenas resistiu, mas se expandiu nas últimas décadas, adaptando-se frente às questões da Europa (unificada) do pós-Guerra Fria, a reunificação e integração Alemanha no sistema internacional, as relações dos países do então chamado ocidente para com os ex-Estados Satélites da União Soviética e às relações para com os países que emergiram das cinzas da URSS, bem como as eventuais questões que poderiam surgir (PEREIRA; ALENCAR, 2004, p. 89). Outro aspecto que marcava o ambiente internacional, em especial o ambiente europeu, é a insegurança relacionada ao risco de conflitos devido à instabilidade política, econômica e social e, especialmente, ao distanciamento desses países para com os Estados da Europa ocidental. Assim, surge o Conselho de Cooperação do Atlântico Norte (North Athlantic Cooperation Council) em 1991, marcando uma aproximação para com os antigos membros do Pacto de Varsóvia (PEREIRA; ALENCAR, 2004, p. 90). Somado a isso, a aprofundação de difusão de valores e interesses comuns, havendo uma

> 'compatibilidade de principais valores entre todos os participantes no processo de tomada de decisão (...)', não apenas em termos abstratos, mas efetivamente incorporados nas instituições políticas e no comportamento político, registrando-se a '(...) capacidade dos governos em responder a

[22] O realismo, segundo Pereira e Alencar (2004, p. 88) "é baseado nos modelos racionalistas associados à microeconomia, isto é, pressupõe que a política mundial pode ser analisada como se os Estados fossem atores racionais, que calculam os custos e os benefícios de todas as suas ações. Sendo assim, como explica Gelson Fonseca Jr. (1998), o Estado "decidirá o melhor caminho à perspectiva do êxito: vence a idéia que prometer mais ganhos com menor custo, não aquela que for mais equitativa, mais justa e mais humana (p. 51)".

> necessidades, mensagens e ações rápida e adequadamente, sem recurso à violência (...)' e de acordo com uma predição de comportamento, no âmbito de uma gama limitada de assuntos (DEUTSH, 1957, p. 66-67; apud. PEREIRA; ALENCAR, 2004, p. 90).

Assim, a OTAN emerge como um organismo multilateral cujo objetivo é a garantia da estabilidade europeia frente às mudanças do cenário internacional (PEREIRA, ALENCAR, 2004). Este organismo internacional vem se expandindo rumo aos ex-satélites da União Soviética. Nesse sentido, é possível fazer um paralelo entre a liderança estadunidense e a sua prática imperialista capitalista, para usar a expressão de David Harvey (2004), expressão que se refere a fusão entre a política do Estado e do império e os processos de acumulação de capital em um contexto espaço-temporal. Um "projeto distintivamente político da parte de atores cujo poder se baseia no domínio de um território e numa capacidade de mobilizar os recursos naturais e humanos", possuindo "(...) fins políticos, econômicos e militares" (HARVEY, 2004, p. 31).

Do ponto de vista econômico, as primeiras batalhas norte-americanas em resposta à invasão russa na Ucrânia foram reveladoras da função beligerante da hegemonia do Dólar, utilizado como arma nos bloqueios de recursos russos no exterior e de interdição do sistema mundial de pagamentos para o comércio exterior.

Do ponto de vista político, os EUA, como a Rússia, vinham interferindo diretamente em questões internas da Ucrânia fomentando processos internos de desestabilização de governos nacionalistas (ou pró-Rússia), desde a chamada Revolução Laranja de 2004 até o financiamento dos protestos de 2013/2014. Em 2015, os EUA intensificam sua presença militar na região, quando o Departamento de Defesa (talvez fosse mais adequado dizer, neste caso, departamento de ataque), dos Estados Unidos, sob pretexto de cumprir sua obrigação, "como país membro da OTAN, de responder a uma ameaça à segurança de outro parceiro da aliança" (FAUS, 2015), se prepara para "o envio de armamento pesado a bases militares no Leste Europeu, um material que poderia ser empregado por até 5000 soldados norte-americanos" (FAUS, 2015).

Enfim, a Guerra da Ucrânia, a ser analisada de uma perspectiva histórica que não caberia no espaço deste artigo, fornece-nos, entretanto, um exemplo acabado de como têm se articulado a 'política externa estadunidense contemporânea' e seu 'discurso (neo)liberal' desde o pós-segunda guerra. Quanto à abordagem que as teses e dissertações em história defendidos no Brasil têm feito dessa relação, para retomarmos as hipóteses que orientaram a pesquisa bibliográfica, constatamos que a temática ainda é pouco abordada. Dos 100 trabalhos analisados dentro do banco de dados escolhido, 11 deles eram de história e quatro (4) são os trabalhos que abordam a política externa norte-americana e o discurso (neo)liberal estadunidense interessam por questões contemporâneas sob a perspectiva da história política.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. ***O* Que é o Contemporâneo?** E Outros Ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BEÇAK, Peggy. **A evolução das relações comerciais Brasil - Estados Unidos de 1945 - 1995***:* no contexto da política externa e dos interesses nacionais. 2007. 387 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BONAFÉ, Luigi. **Corolário Roosevelt à Doutrina Monroe.** CPDOC – FGV, [s.d]. Disponível em: https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/COROL%C3%81RIO%20ROOSEVELT.pdf. Acesso em: 17 ago. 2023.

COSTA, Laércio Junio da. **A crise ucraniana de 2013-2014**: seu contexto e suas implicações no jogo de poder da Rússia*.* 2019. 27 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021. Disponível em: https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/31076. Acesso em: 11 out. 2023.

DAMASCENO, Natália Abreu. **O programa Ponto IV e a articulação de projetos estadunidenses de desenvolvimento para a América Latina (1949-1954)**. 2022. 275 p. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

ESTADOS UNIDOS. Presidente (1953-1961: Dwight D. Eisenhower). **Farewell address. Washington**, 17 jan. 1961. Disponível em:

https://www.archives.gov/milestone-documents/president-dwight-d-eisenhowers-farewell-address. Acesso em: 28 mar. 2023, tradução nossa.

ESTADOS UNIDOS. Presidente (2021 – presente: Joseph Robinette Biden Jr). **Comentários do presidente Biden antes do aniversário de um ano da invasão brutal e não provocada da Rússia na Ucrânia**. Varsóvia, 21 fev. 2023. Disponível em:https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2023/02/21/remarks-by-president-biden-ahead-of-the-one-year-anniversary-of-russias-brutal-and-unprovoked-invasion-of-ukraine/ . Acesso em: 03 abr. 2023.

ESTADOS UNIDOS. Presidente (2021 – presente: Joseph Robinette Biden Jr). **Discurso do Presidente Biden Antes da 78º Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas.** Nova Iorque, 19 set. 2023. Disponível em: https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2023/09/19/remarks-by-president-biden-before-the-78th-session-of-the-united-nations-general-assembly-new-york-ny/. Acesso em: 11 out. 2023.

FAUS, Joan. **EUA Planejam Presença Militar Inédita desde 1989 no Leste Europeu**. El País, 15/06/2015. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/14/internacional/1434316570_619811.html. Acesso em: 16 out. 2023.

FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. Linha de Pesquisa. Disponível em: https://cpdoc.fgv.br/pos/mad/linhas-de-pesquisa#linha3 . Acesso em: 16 ago. 2023.

GUERRA NA UCRÂNIA: a rápida reação da Otan a 'zumbis' russos, BBC, 24/05/2023. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/articles/crge078qy14o . Acesso em: 27 jun. 2023.

HARVEY, David**. O Novo Imperialismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HOLLAND, Steve; RENCHAW, Jarret; ZENGERLE, Patricia. **US leadership 'holds the world together,' Biden says in bid for Ukraine, Israel funds**. Reuters, 2023. Disponível em: https://www.reuters.com/article/usa-biden-idCAKBN31J1DI. Acesso em: 20 out. 2023.

LOUREIRO, Felipe. "A Guerra na Ucrânia: significados e perspectivas"**.** ***Revista CEBRI***. Rio de Janeiro, p. 1-12, abril, 2022. Disponível em: https://cebri.org/revista/br/artigo/27/a-guerra-na-ucrania-significados-e-perspectivas. Acesso em: 04 abr. 2023.

MATEUS, Rafael de Paula Fernandes. **Da Reforma à (Re)construção:** as prescrições do Banco Mundial para os Estados nacionais (1989 - 2011). 2016. 175 f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

MATOS, Daniel Ivori de. ***A Guerra ao Terror e o Cinema Estadunidense Pós-11 de setembro de 2001*.** 2018. 319 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018.

MCGEE, Luke. ***Análise:*** de "morte cerebral" a inovadora, a guerra na Ucrânia transformou a Otan. CNN, 26/06/2023. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/analise-de-morte-cerebral-a-inovadora-a-guerra-na-ucrania-transformou-a-otan/ . Acesso em: 27 jun. 2023.

MORAIS, Felipe Augusto Chagas Nacif de. **Traição ou Tradição?:** Trump, populismo e a ordem internacional em cheque. 2019. 171 f. Dissertação (Mestrado em História, Política e Bens Culturais) - Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2019.

PENNACCHI, Andrea Marcia de Toledo. **As Influências do Realismo Político e do Complexo Industrial-Militar no Expansionismo Norte -Americano (1990-2004)**. 2006. 264 p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

PEREIRA, Roberta Dohani; ALENCAR, Dimas Melo. "A Criação da OTAN e sua Permanência no Período Pós-Guerra Fria". **Fronteira**, Belo Horizonte, Vol. 3, nº 5, p. 83-103, jun. 2004. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/index.php/fronteira/article/view/5068#:~:text=Logo%20no%20in%C3%ADcio%20da%20Guerra,expansionista%20da%20Uni%C3%A3o%20Sovi%C3%A9tica%20%E2%80%93%20URSS. Acesso em: 16 out. 2023.

PINTO, Luiz Antônio Gomes. **Em Silêncio eles esperam pela Tempestade:** o neoconservadorismo e a Revolução Nicaragüense (1981-1986). 2005. 185 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2005.

PONTES, Kassius Diniz da Silva. **A parceria frustrada:** JK e os Estados Unidos. 2019. 342 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

RÉMOND, René. "Uma História Presente". In: RÉMOND, René (org.). **Por Uma História Política.** Tradução de Dora Rocha. 2ª Edição, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003 [1988], pp. 13-36.

SANTOS, Sandro Marques dos. **Uma nova causa da "América":** o Mito do Destino Manifesto na formação do nacionalismo norte-americano da Guerra Fria (1947-1991). 2020. 230 f. Dissertação (Mestrado em História: Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2020.

SILVA, Rodrigo Candido Da. **O Pesadelo Americano:** cinema de horror e o conservadorismo estadunidense na Era Reagan (1981-1989). 2021. 234 f.

Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2021.

THE WHITE HOUSE**. National Security Strategy of the United States**. Washington, out., 2022.

U.S DEPARTAMENT OF STATE. **A desinformação da Rússia não pode esconder sua responsabilidade pela crise global de alimentos.** State.gov, 2022. Disponível em:https://www.state.gov/disarming-disinformation/a-desinformacao-da-russia-nao-pode-ocultar-sua-responsabilidade-pela-crise-global-de-alimentos/ Acesso em: 04 abr. 2023.

U.S DEPARTAMENT OF STATE. **The Truman Doctrine***,* 1947**.** State.gov, [s.d]. Disponível em: https://history.state.gov/milestones/1945-1952/truman-doctrine. Acesso em: 11 ago. 2023.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. Programa de Pós-Graduação em História*,* [s.d.] Linhas de Pesquisa. Disponível em: http://www.poshis.unb.br/institucional/linhas-de-pesquisa . Acesso em: 11 ago. 2023.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO. Programa de Pós-Graduação em História. Linha de Pesquisa. Disponível em: https://cursos.ufrrj.br/posgraduacao/pphr/areas-linhas/ . Acesso em: 16/08/2023.

VENITES, Sarah de Andrade Ribeiro. **No Castelo do Gafanhoto:** o sistema interamericano na gênese da organização das Nações Unidas*.* 2022. 245 f., Dissertação (Mestrado em História) — Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

Recebido em 10/12/2023.

Aprovado para publicação em 26/05/2024

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

AFROFUTURISMO E TEATRO EXPERIMENTAL DO NEGRO
Narrativas de resistência e desconstrução do racismo estrutural no Brasil

AFROFUTURISM AND BLACK'S EXPERIMENTAL THEATRE
Narratives of resistance and deconstruction of structural racism in Brazil

DANIELA ALVES DOS SANTOS[1]

RESUMO

Este artigo aborda de maneira sistemática o fenômeno do racismo estrutural e a concepção do Afrofuturismo no âmbito brasileiro, com o escopo de empreender uma análise perspicaz sobre a influência histórica da escravidão na formação do preconceito dirigido à comunidade negra, ao mesmo tempo, em que explora as potencialidades intrínsecas do Afrofuturismo para reestruturar essas percepções estigmatizantes. O método adotado para a consecução desse propósito compreende uma abordagem crítica que se debruça sobre a trajetória histórica e cultural do Brasil, conferindo ênfase particular às manifestações contemporâneas do fenômeno racial. Os resultados dessa análise destacam de maneira irrefutável a perpetuação de desigualdades sociais e a consolidação de representações estereotipadas da população negra nos veículos midiáticos. Adicionalmente, ressaltam a urgência de fomentar uma narrativa que não apenas valorize, mas também desconstrua os estereótipos arraigados na estrutura social. Destaca-se, ainda, o Teatro Experimental do Negro como uma empreitada vanguardista, que não apenas incitou a criação de novas obras, mas também propiciou o surgimento de talentos emergentes, desempenhando um papel crucial na aceitação de movimentos contemporâneos, notadamente o Afrofuturismo. A conclusão que se impõe é que o Afrofuturismo, por meio de suas expressões artísticas e narrativas ficcionais, apresenta-se como um veículo apto a catalisar a imaginação coletiva, resgatar fragmentos históricos negligenciados e estabelecer novos paradigmas de expectativa para a comunidade negra. Nesse contexto, revela-se como um agente transformador, contribuindo de maneira efetiva para a desconstrução do racismo estrutural e para a promoção de uma aceitação mais abrangente da identidade negra na sociedade brasileira.

Palavras-chave: Afrofuturismo. Teatro Experimental do Negro. Racismo. Arte.

[1] Graduada em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). E-mail do autor: alvesdaniela984@gmail.com

ABSTRACT

This article systematically addresses the phenomenon of structural racism and the conception of Afrofuturism in the Brazilian context, with the aim of undertaking an insightful analysis of the historical influence of slavery in the formation of prejudice directed at the black community, at the same time that it explores the intrinsic potentialities of Afrofuturism to restructure these stigmatizing perceptions. The method adopted to achieve this purpose comprises a critical approach that focuses on the historical and cultural trajectory of Brazil, placing particular emphasis on contemporary manifestations of the racial phenomenon. The results of this analysis irrefutably highlight the perpetuation of social inequalities and the consolidation of stereotypical representations of the black population in the media. Additionally, they highlight the urgency of promoting a narrative that not only values, but also deconstructs stereotypes rooted in the social structure. The Teatro Experimental do Negro also stands out as an avant-garde endeavor, which not only encouraged the creation of new works, but also led to the emergence of emerging talents, playing a crucial role in the acceptance of contemporary movements, notably Afrofuturism. The conclusion that must be drawn is that Afrofuturism, through its artistic expressions and fictional narratives, presents itself as a vehicle capable of catalyzing the collective imagination, rescuing neglected historical fragments and establishing new paradigms of expectation for the black community. In this context, it reveals itself as a transformative agent, effectively contributing to the deconstruction of structural racism and the promotion of a more comprehensive acceptance of black identity in Brazilian society.

Keywords: Afrofuturism. Teatro Experimental do Negro. Racism. Art.

INTRODUÇÃO

Múltiplos indivíduos experimentaram desconforto ou apreensão ao transitar em determinados períodos noturnos pelas vias urbanas e se deparar com um indivíduo de ascendência africana que dirige seu olhar na sua direção. Esta sensação, embora sujeita à negação em esforços de conformidade ao politicamente correto, não deixa de constituir um indicador do racismo estrutural inerente à tessitura social vigente.

O Brasil ostenta um título que não reverbera orgulho em nossa narrativa histórica, sendo a última nação a abolir a instituição da escravidão. Este evento histórico, apesar de remoto em sua ocorrência em 13 de maio de 1888, deixou uma marca indelével na sociedade brasileira, permeando tanto o período antecedente como o posterior à abolição. Para uma compreensão integral deste marco histórico, é imperativo recordar os navios negreiros e os instrumentos de

tormento associados, considerar a abolição como um processo gradual e reconhecer o papel da ciência na consolidação do preconceito dirigido aos negros. Estes elementos constituem expressões manifestas do racismo estruturado nesta nação, não configurando um fenômeno de natureza recente, mas sim intrínseco à sua formação.

O desconforto gerado ao deparar-se com um indivíduo de ascendência africana nas ruas durante a noite suscita uma ponderação sobre as razões subjacentes a tal fenômeno, incitando uma reflexão acerca das possíveis abordagens para reconfigurar a percepção da figura negra. Neste contexto, o Afrofuturismo emerge como um movimento multifacetado que utiliza diversas formas de expressão artística para desmitificar a representação do negro como ser inferior e marginal, fomentando um diálogo aprofundado sobre esta temática contemporaneamente, à semelhança do surgimento do Teatro Experimental do Negro no século XX, instaurando um diálogo sobre o fenômeno do racismo brasileiro por intermédio de sua expressão artística. Em um artigo intitulado "A Máscara", a escritora e artista portuguesa Grada Kilomba articula:

> A boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo a boca torna-se o órgão da opressão por excelência, ela representa o órgão que os(as) brancos(as) querem – e precisam – controlar e, consequentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente repreendido (KILOMBA, 2016, p. 172).

Ou seja, para combater o fenômeno do racismo, é imperativo abordar a temática, visando assim a mitigação da hegemonia racial branca nos domínios do teatro, da dramaturgia, da literatura e da música. Este empreendimento manifesta-se por meio da articulação discursiva, da escrita, da encenação, da produção e da representação, contribuindo para a desconstrução da subalternização da população afrodescendente. A consideração e promoção da narrativa acerca do povo e da cultura negra emerge como um meio eficaz para fomentar a aceitação da identidade negra, não apenas no âmbito artístico, literário e produtivo, mas também na esfera populacional mais ampla.

1. A ESCRAVIDÃO NO BRASIL: DAS RAÍZES COLONIAIS À PERSISTÊNCIA DO RACISMO ESTRUTURAL

A instituição da escravidão no território brasileiro iniciou-se durante o período colonial sob a dominação portuguesa. Após a implementação do sistema de capitanias hereditárias, houve um estímulo à plantação de cana-de-açúcar e ao estabelecimento de engenhos para dar início à produção açucareira. No entanto, dada a complexidade dessas atividades e a demanda por mão de obra, os portugueses optaram pela introdução do trabalho escravo, uma vez que evitavam a realização de tarefas laboriosas, resultando na escravização inicial dos indígenas.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, a escravidão indígena foi progressivamente substituída pelo aprisionamento de africanos, que eram transportados para o Brasil por meio do tráfico negreiro. Diante dos desafios enfrentados pelo trabalho forçado dos indígenas, a escravização africana tornou-se mais vantajosa. Conforme a colonização brasileira se expandia, a demanda por trabalhadores crescia, impulsionando o comércio de escravizados em larga escala. O tráfico negreiro prosperou, revelando-se um empreendimento altamente lucrativo tanto para os traficantes quanto para a Coroa Portuguesa.

Durante os 300 anos de existência do tráfico negreiro, segundo Alencastro (2018) aproximadamente 4,8 milhões de africanos foram deslocados para o Brasil, consolidando o território como o principal destino de africanos destinados a trabalhos forçados em todo o continente americano. Nesse período, a percepção do escravizado era nitidamente desumanizadora, considerado meramente uma “peça” do seu proprietário, tratado como objeto passível de aluguel, venda e compra. Similarmente aos animais, como o gado, os escravizados figuravam nos inventários de posse de seus senhores.

Ao longo dos três séculos de escravidão, a representação do trabalhador cativo no território brasileiro tornou-se intrinsecamente ligada à pigmentação da pele dos africanos, manifestando-se como um sintoma manifesto do extenso tráfico negreiro e do racismo subjacente à instituição do trabalho forçado, o qual perdura como racismo estrutural até os dias atuais. Na abordagem holística da escravidão no Brasil, é possível observar a presença de um processo de violência cotidiana naturalizado e de natureza multifacetada.

Mesmo após mais de 130 anos da abolição, subsistem ambiguidades decorrentes da persistência da instituição escravista no contexto nacional. Embora a liberdade tenha sido conferida à pessoa negra, condições dignas de vida são sistematicamente negadas, reiterando, em muitas instâncias, lógicas análogas às da escravidão, as quais permeiam a contemporaneidade por meio de práticas racistas, explícitas ou veladas. A violência, a pobreza e a discriminação que acometem a população negra brasileira ilustra alguns exemplos dos reflexos diretos da normalização do preconceito, relegando-os à periferia social.

A consecução da cidadania pós-abolição revelou-se uma lacuna, pois a Lei Áurea não foi acompanhada por um plano abrangente de inclusão e cidadania para as pessoas negras, agora emancipadas. Tal lacuna persiste, resultando em profundas desigualdades sociais, decorrentes da ausência de um projeto efetivo de inclusão social. Ademais, diversas tentativas foram empreendidas para obliterar a memória dessa brutalidade contra os escravizados, mediante a eliminação de documentos e a disseminação do mito da democracia racial.

Após a promulgação da Lei Áurea, conforme documentado no acervo do Jornal Estadão durante o período republicano, Ruy Barbosa, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Fazenda, bem como Presidente do Tribunal do Tesouro Nacional, emitiu, em 14 de dezembro de 1890, deu uma ordem para a queima de documentos oficiais que evidenciavam a extensão da escravidão no Brasil, justificando tal ato como necessário para suprimir essa parte vergonhosa da história. Acerca desse episódio, o autor Costa afirmou:

> [...] o Estado apropria-se da História, controla e manipula o entendimento do processo histórico, confunde a noção de temporalidade e impinge o esquecimento. Garante, assim, a continuidade do mesmo sistema sob nova e atual roupagem: sem escravos e, logo depois, sem rei. Para dominar, há que se tornar senhor da memória e do esquecimento (COSTA, 1996, p. 84).

As aparências foram sujeitas a alterações, entretanto, as dinâmicas das relações sociais subsistiram inalteradas. O desígnio republicano demandava um planejamento nacional que reimaginasse a essência do indivíduo brasileiro, incumbindo os cientistas da época com a responsabilidade de contemplar essa

reflexão. Nesse contexto, o médico e antropólogo baiano, Raimundo Nina Rodrigues, adepto das doutrinas de Cesare Lombroso,[2] emergiu como um representante destacado das teorias raciais no Brasil. Sua concepção pressupunha que disparidades raciais conduziam a discrepâncias morais e comportamentais, invalidando a aplicação uniforme de direitos e deveres, considerando a igualdade meramente ilusória.

Nina Rodrigues instrumentalizou o darwinismo social[3] e o evolucionismo para influenciar a gestão das questões sociais e políticas durante o primórdio republicano. A partir desse momento, surgiram outras ideologias políticas nas ciências humanas e nos movimentos sociais, as quais, ao defenderem a cidadania, tendiam a refutar a existência do preconceito racial no Brasil e obras como “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre fortaleceram a mitologia da democracia racial brasileira.

A partir dessas atitudes houve uma estruturação do racismo na sociedade brasileira, fazendo manifestações de racismo serem observadas rotineiramente na sociedade brasileira, seja flagrantemente em massacres ou de maneira mais sútil, como evidenciado pelo olhar policial que constantemente suspeita dos negros, sujeitando-os a tratamentos mais severos desde a abordagem policial até o tribunal.

Apesar disso, a negação do caráter racista da sociedade persiste entre os brasileiros. Schwarcz (1996), por meio de uma pesquisa, demonstrou que 97% dos entrevistados afirmaram não possuir preconceitos, enquanto 98% admitiram conhecer pessoas preconceituosas, como amigos, parentes ou namorados. Dessa maneira, concluiu-se que “todo brasileiro se sente em uma Ilha de democracia racial, cercado de racistas por todos os lados” (SCHWARCZ,1996,

[2] Cesare Lombroso, um notável docente universitário e criminologista italiano, nascido em 6 de novembro de 1835, na cidade de Verona, alcançou renome internacional devido às suas investigações e proposições no âmbito da caracterologia, focalizando a inter-relação entre atributos físicos e mentais.

[3] O Darwinismo Social representa uma concepção teórica relativa à evolução societal, fundamentada na premissa da existência de estratos sociais considerados superiores em relação aos demais. Conforme essa perspectiva, as entidades sociais que se destacam em termos físicos e intelectuais são destinadas a assumir posições governamentais, enquanto aquelas menos aptas eventualmente sucumbem à extinção, em virtude de sua incapacidade de alinhar-se com a progressão evolutiva da sociedade. Este fenômeno se alinha com os princípios da seleção natural, tal como proposto pela Teoria da Evolução.

p.155), e essa negação ou minimização do racismo representa o cerne do desafio enfrentado para desconstrução da estigmatização racial no Brasil.

2. TECENDO IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: O LEGADO DO TEATRO EXPERIMENTAL DO NEGRO NO BRASIL DO SÉCULO XX

No fim do século XIX e nas primeiras décadas do século XX no Brasil, políticas públicas foram implementadas para fomentar e incentivar a mestiçagem, visando ao embranquecimento da população como meio de promover o avanço do país em direção ao histórico progresso social e econômico. Essas medidas tinham como objetivo evitar a temida degeneração dos brancos pela raça negra, preservando sua suposta superioridade, evidenciada tanto no fenótipo, especialmente na pigmentação da pele, quanto na posição social. Este contexto fortaleceu a ideologia do embranquecimento racial, que se consolidou no pensamento brasileiro, especialmente após o fim do sistema escravista e a necessidade de forjar uma identidade nacional.

A transformação dos negros e indígenas em raças constitutivas da nacionalidade brasileira tornou-se uma questão recorrente nas agendas governamentais voltadas para o futuro político, social e econômico de uma nação emergente da escravidão, que demandava mão de obra assalariada.

Durante os séculos XIX e XX, o Brasil implementou políticas de incentivo à imigração de alemães, italianos e espanhóis, visando promover o branqueamento da nação e alcançar uma purificação moral e cultural. Conforme Seyferth (2002), esses esforços incluíram iniciativas diplomáticas do governo imperial, como a missão do visconde de Abrantes em Berlim em 1846, além de contratos com intermediários e decretos para atrair imigrantes europeus. Paralelamente, os governos provinciais proibiram a escravidão em áreas coloniais, destacando a incompatibilidade do sistema escravista com os ideais de modernidade econômica e social.

Essa busca pelo branqueamento do país, conforme destacado por Guimarães (2001), implicou na institucionalização da desmemória das origens étnico-raciais, visando afastar as associações com Portugal e apagar a imagem servil da escravidão em favor de uma romantização dos povos indígenas. Nesse contexto, os afrobrasileiros e indígenas foram considerados símbolos da

brasilidade, ao invés de serem reconhecidos como indivíduos.

Além disso, as teorias eugênicas, que visavam combater a suposta degeneração racial, foram incorporadas à legislação brasileira, como evidenciado no decreto n.º 528 de 1890,[4] que regulamentava a entrada de imigrantes, excluindo os indígenas da Ásia e da África, salvo com autorização do Congresso Nacional.

Oliveira Viana, influente pensador da década de 1920, defendeu a miscigenação como um meio de embranquecer a população brasileira, destacando-a como positiva para a viabilidade política do país. Da mesma forma, na célebre intervenção durante o I Congresso Internacional das Raças em 1911, em Londres, João Baptista Lacerda, então diretor-geral do Museu Nacional, destacou-se como representante do Brasil, sob o governo de Hermes da Fonseca. Sua esperada contribuição refletia a visão de sucesso do país como modelo de embranquecimento populacional, sendo visto como exemplo a ser seguido pelos participantes. Prevendo um futuro em que a miscigenação entre brancos, afro-brasileiros e indígenas resultaria em uma nação completamente branca em cerca de cem anos, Lacerda enfatizou a necessidade de abandonar o preconceito racial e promover casamentos inter-raciais como uma via para o progresso nacional (LACERDA, 1911).

Contudo, diante deste contexto e dos registros históricos de iniciativas governamentais visando a marginalização do povo negro no Brasil, destaca-se a presença de Abdias Nascimento com a fundação do Teatro Experimental do Negro, lutando contra a discriminação racial no Brasil.

Estabelecido em 1940, esse teatro adentrou os palcos brasileiros como uma inusitada revelação. Após testemunhar uma apresentação no Peru, onde um ator de tez clara se enegrecia para encarnar o protagonista, Abdias Nascimento retornou ao Brasil decidido a transformar essa realidade que ecoava aqui também:

> Naquela noite em Lima, essa constatação melancólica exigiu de

[4] O decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, assinado por Marechal Deodoro da Fonseca, teve seu mecanismo de exclusão atualizado pelo decreto-lei nº 7967, de 1945, válido até 1957. Este último determinava que: “Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia” (Brasil, 1945).

> mim uma resolução no sentido de fazer alguma coisa para ajudar a erradicar o absurdo que isso significava para o negro e os prejuízos de ordem cultural para o meu país (NASCIMENTO, 2004, p. 2).

Portanto, desde sua origem, o Teatro Experimental do Negro empenhou-se na seleção de elenco e temática, utilizando intertextos que exploravam o histórico de silenciamento das vivências dos negros, suas crenças e, sobretudo, o impacto na interação entre o palco e a realidade. Ao estabelecer um espaço cênico protagonizado por negros, Nascimento rompeu com a prática tradicional em que o papel do negro nos jogos teatrais era desempenhado pelo branco "caiado" de preto.

> Até os anos 1950, no Brasil, o negro era quase sempre assim: olhos baixos, andar pesado, "curvado da melanina", como retratou um certo chiste racista; ou descarregando sua revolta em pedradas inconseqüentes. Até que veio Abdias, por trilhos tortuosos, conduzindo o comboio e o sonho do Teatro Experimental do Negro (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p.10).

Abdias Nascimento, através do Teatro Experimental do Negro (TEN), desafiou esses padrões, conduzindo o combate ao racismo e reivindicando o reconhecimento de uma identidade negra. O TEN, por meio de atividades teatrais, aulas de alfabetização e iniciativas culturais, tornou-se um dispositivo educativo central na construção identitária proposta por Nascimento, conforme afirmação do mesmo:

> Fundando o Teatro Experimental do Negro em 1944, pretendi organizar um tipo de ação que há um tempo tivesse significação cultural, valor artístico e função social. De início, havia a necessidade do resgate da cultura negra e seus valores, violentados, negados, oprimidos e desfigurados. O negro não deseja a ajuda isolada e paternalista, como um favor especial. Ele deseja e reclama um status elevado na sociedade, na forma de oportunidade coletiva, para todos, a um povo com irrevogáveis direitos históricos. A abertura de oportunidades reais de ascensão econômica, política, cultural, social, para o negro, respeitando-se sua origem africana (NASCIMENTO, 1981, p. 188).

Na perscrutação dessa restauração de consciência, além das representações teatrais, o Teatro Experimental do Negro (TEN) emergia com uma notável profusão de intervenções de natureza política, científica, educacional e cultural, advogando por iniciativas propícias ao fomento do

protagonismo social, cultural e político. No âmbito de suas diversas atividades sociais, o TEN empreendia a alfabetização dos seus primeiros membros oriundos da classe operária e do serviço doméstico, além de coordenar e produzir peças centradas na temática racial e concursos de beleza destinados às mulheres negras. A título ilustrativo, ressaltam-se os Cursos de Alfabetização e Iniciação Cultural (1944 e 1946), os concursos de beleza negra "Rainha das Mulatas" e "Boneca de Pixe" (1947 a 1950), o concurso de artes plásticas "Cristo Negro" (1955), entre outras iniciativas (MACEDO, 2005). Conforme destacado por Abdias Nascimento, esses projetos fundamentavam-se no fortalecimento da autoestima e da identidade cultural mediante a valorização da matriz cultural africana.

> No Brasil, enfrentando o tabu da "democracia racial", o Teatro Experimental do Negro era a única voz a encampar consistentemente a linguagem e a postura política da négritude, no sentido de priorizar a valorização da personalidade e cultura específicas ao negro como caminho de combate ao racismo. Por isso, o TEN ganhou dos portavozes da cultura convencional brasileira o rótulo de promotor de um suposto racismo às avessas, fenômeno que invariável e erroneamente associavam ao discurso da négritude (NASCIMENTO, 2004, p.218).

Contudo, o Teatro Experimental do Negro não logrou alcançar a significância social almejada durante seu período de existência. No entanto, em termos de panorama histórico teatral, consolidou-se como uma vanguardista iniciativa que estimulou a produção de novos textos e propiciou a emergência de novos talentos, exemplificados por figuras como Grande Otelo e Rute de Souza. Ademais, exerceu influência sobre novos coletivos, como O Bando de Teatro Olodum, e contribuiu para a aceitação de movimentos contemporâneos, como o Afrofuturismo. Além disso, semeou uma discussão de longa data acerca da ausência de representação negra na dramaturgia e nos palcos de uma nação miscigenada, predominantemente composta por indivíduos de ascendência africana. A atuação do Teatro Experimental do Negro foi fundamentada no desenvolvimento simultâneo de múltiplos níveis de atividades, transcendendo a mera encenação teatral, conforme afirmado por Abdias Nascimento: "quando fundamos o Teatro Experimental do Negro, ficou desde logo estabelecido que o espetáculo, a pura representação, seria coisa secundária" (SEMOG;

NASCIMENTO, 2006, p. 122).

3. AFROFUTURISMO NO BRASIL: DA RESISTÊNCIA ESTÉTICA À EMANCIPAÇÃO SOCIAL

No início da década de 1990, o crítico cultural estadunidense Mark Dery compilou entrevistas com Samuel R. Delany, Greg Tate e Tricia Rose em um texto intitulado “Black to the Future”, presente na obra “Flame Wars: The Discourse of Cyberculture” (1994). Na introdução dessas entrevistas, Dery (1994) indaga a razão pela qual há escassez de autores negros na ficção científica, considerando que o gênero frequentemente explora temáticas relacionadas à diferença, preconceito, interações com o outro e outras questões pertinentes à experiência das pessoas negras. E a partir dessa indagação o crítico cultural cunhou o termo “afrofuturismo” para descrever a produção desses autores, definindo-o como ficção especulativa que aborda temas relacionados aos afro-americanos e suas preocupações no contexto da tecnocultura do século XX. Entretanto, ao longo do tempo, o referido movimento evoluiu para uma diáspora global.

Consubstanciando-se como um pilar fundamental do Afrofuturismo, encontrou-se a ficção especulativa e a autoria negra com protagonismo étnico, conforme delineado por WOMACK (2013). Este conceito, caracterizado tanto por sua estética artística quanto por sua estrutura teórica crítica, amalgama elementos da ficção científica, ficção histórica, ficção especulativa, fantasia, afrocentricidade e realismo mágico, enraizando-se em perspectivas não ocidentais. Em certos casos, configura-se como uma completa reconfiguração do passado, associada a uma especulação sobre o futuro permeada por críticas culturais.

No âmbito narrativo, o Afrofuturismo transcende o passado, estimula a imaginação para além das convencionalidades da realidade, interpela os dilemas do presente e estabelece novos parâmetros de expectativa para a comunidade negra. A utilização da ficção como instrumento visa resgatar passados sistematicamente apagados, ao mesmo tempo, em que projeta futuros, mesmo que o pensamento prospectivo seja inibido pelas amarras do racismo. O protagonismo negro inerente a esse tipo de produção não se limita apenas às

personagens representadas, abarcando também a autoria da obra.

Neste contexto, ao transpor essa temática para o panorama contemporâneo brasileiro, constata-se que as produções veiculadas pelos meios de comunicação propendem a uma representação estereotipada do indivíduo negro, enquanto as mulheres são retratadas de maneira hiper sexualizada e os homens são caracterizados como malandros, também sofrendo sexualização. Este fenômeno alimenta e perpetua os preconceitos arraigados pela associação de imagens racistas dessas comunidades no inconsciente coletivo.

Valendo-se da perspectiva conceitual de Stuart Hall (2003), que concebe a cultura como um conjunto de valores e/ou significados compartilhados em um determinado grupo, o autor argumenta que as indústrias culturais detêm o poder de reconfigurar constantemente as representações culturais. Através da seleção e repetição, tais processos podem impor e disseminar definições tanto de nós mesmos quanto dos outros, as quais são forjadas pela cultura dominante (HALL, 2003). Nesse contexto, compreende-se que os meios midiáticos, como televisão, rádio, jornais, revistas e celulares, constituem veículos de transmissão pelas quais essas representações são inseridas e difundidas na esfera cotidiana.

Dessa forma, a abordagem afrofuturista, além de ser uma expressão de entretenimento, evidencia os processos de construção histórica do racismo e sua naturalização. Além disso, ela constitui estratégias que buscam destacar e desmantelar a inocência e a transparência inerentes aos processos históricos. Pode-se considerar essa abordagem como um conjunto de esforços direcionados as vias formais para a potencial desconstrução dos determinismos raciais que obstaculizam a efetiva integração desse grupo étnico na sociedade.

Com o advento do interesse da indústria cultural pelo continente africano, particularmente acentuado a partir de 2015, após o lançamento do filme “Panteras Negras”, observa-se uma disseminação do termo Afrofuturismo no âmbito de produções artísticas, ensaios de moda e eventos. O Brasil, por sua vez, não se abstém desse fenômeno. No contexto brasileiro, diversas produções artísticas podem ser alinhadas à estética afrofuturista, mesmo que alguns artistas renunciem à autodefinição como afrofuturistas. Uma convergência notável se evidencia nos discursos sonoros e musicais de artistas brasileiros, tangenciando as expressões pós-afrofuturistas norte-americanas,

exemplificados por Carlinhos Brown, Itamar Assumpção, Zezé Motta, Timbalada, Olodum, Gilberto Gil e Chico César, dentre outros (SILVA, 2012).

A partir da década de 2010, tornou-se perceptível um incremento de obras diretamente vinculadas à estética afrofuturista no panorama artístico brasileiro. Artistas como Karol Conka, Emicida, Baco Exu do Blues, Criolo, Linn da Quebrada, Xênia, entre outros, ilustram instâncias em que a referida estética foi apropriada em seus trabalhos. O videoclipe “Duas de Cinco + Cóccix-ência”, lançado por Criolo em 2014, por exemplo, ambienta-se em 2044 no Grajaú, apresentando a realidade periférica de adolescentes negros em um contexto violento e vulnerável. Em certo momento do clipe, destaca-se a produção de uma arma de fogo por meio de um computador e impressora 3D, empregada pelos personagens principais como instrumento de justiça social.

Este movimento encontra-se em contínua efervescência, sendo ainda pouco explorado no âmbito da produção acadêmica, encontrando sua principal disseminação nas artes. Em 2016, a cantora Ellen Oléria lançou o álbum Afrofuturista, amalgamando instrumentos eletrônicos à ancestralidade do samba, forró e atabaques, destacando-se como uma expressão significativa desse movimento. Na literatura, as obras do escritor Fábio Kabral, como “O Caçador Cibernético da Rua Treze” (2017) e “A Cientista Guerreira do Facão Furioso” (2019), emergiram como referências do Afrofuturismo brasileiro. A primeira narrativa delineia a trajetória de João Arolê, um ciborgue caçador de espíritos malignos em uma cidade repleta de carros voadores e elementos da mitologia Iorubá. Já a segunda obra descreve a história de Jamila Olabamiji, uma jovem cientista perseguida após descobrir superpoderes e desenvolver uma invenção revolucionária.

No âmbito cinematográfico, o filme “Branco Sai, Preto Fica” (2015), dirigido por Adirley Queirós, constitui outra referência afrofuturista no Brasil, ao mesclar viagem no tempo a temas recorrentes do movimento negro. A trama envolve dois homens feridos em um tiroteio durante um baile de black music em Brasília, sendo que um terceiro homem do futuro emerge para investigar o incidente.

O Afrofuturismo constitui um movimento sinérgico com a negritude, almejando esclarecer a significativa contribuição dos indivíduos negros enquanto

agentes produtores de conhecimento e promotores de sua própria emancipação. Este fenômeno é compreendido como um processo de empoderamento, transcendente do âmbito estético, caracterizando-se como uma construção de consciência social, uma luta coletiva e uma missão coletiva destinada à emancipação individual. O empoderamento, conforme preconizado por Santos e Mattos (2018, p. 268), engloba elementos como autorreconhecimento, fortalecimento de habilidades e promoção da autoestima.

Berth (2019) destaca a relevância estética como um elemento crucial na resistência negra, cujo potencial político reside na capacidade de reconstruir a representação do corpo negro em qualquer contexto temporal. Nesse contexto, articula-se a necessidade de empregar códigos que moldam as formas de representação da negritude, sendo a manifestação imagética a principal forma destacada pela autora, “pois essas imagens vão ressignificar o imaginário que será abalado e simultaneamente reconstruído” (BERTH, 2019, p.114).

Portanto, a interseção entre a cultura negra e a exploração da linguagem afrofuturista por meio de códigos identitários visa evidenciar como as técnicas derivadas da esfera da produção cultural e do design podem ser aplicadas em prol da emancipação social desse grupo historicamente subjugado e estigmatizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estigmas sociais, à semelhança do preconceito, manifestam-se como produtos inextricáveis das dinâmicas de poder subjacentes às relações sociais. Quando um determinado coletivo se consolida nos parâmetros normativos sociais, adquire a capacidade de categorizar a si próprio como detentor de um status superior, ao mesmo tempo que legitima a subalternização e exclusão daqueles que se situam como distintos desse padrão. Exemplificadamente, grupos marginalizados como os economicamente desfavorecidos, mulheres, imigrantes, afrodescendentes e indivíduos com orientações sexuais diversas constituem ilustrações paradigmáticas de entidades estigmatizadas.

O ato de estigmatizar, intrinsecamente relacionado ao preconceito, estereótipos e apreensão face à alteridade, configura um processo pernicioso,

dado que a atribuição de uma identidade pode interiorizar a categorização e normalização impostas, culminando na aceitação da inferiorização a eles atribuída. A grande parte das estigmatizações de grupos sociais propaga representações que os caracterizam como sujos, criminosos e indesejáveis, além de uma ameaça a ser controlada. Nesse sentido, a contraposição a tal fenômeno demanda o conhecimento e compreensão aprofundados dos grupos que enfrentam, tal subalternização, com a consciência de que essas atribuições constituem reflexos de processos históricos erigidos culturalmente através das dinâmicas de poder.

O ethos da sociedade brasileira, em termos de transformações significativas, permanece escassamente modificado. Anteriormente, a perspectiva do negro era caracterizada por concepções maléficas, imbuídas pelo ideal de branqueamento e pela pretensa democracia racial, persistindo, atualmente, em ser desvalorizado por almejar equidade de direitos, por expressar posicionamentos e questionamentos em relação ao racismo e ao contexto social ao qual estão submetidos. Nesse contexto, a investigação e análise das modalidades de coação histórica e continuamente impostas a esses grupos revelam-se de inestimável importância.

Ao revisitar a trajetória histórica do Teatro Experimental do Negro (TEN), delineia-se um panorama cultural e simbólico que se erige como uma alternativa à atual situação existencial, política e social dos afro-brasileiros. Nesse contexto, o TEN desempenhou um papel crucial na reconfiguração do significado cultural para os negros e afro-descendentes, cuja cultura foi subjugada pela influência de uma cultura branca resultante dos movimentos diaspóricos. É relevante salientar que “o conceito ocidental de cultura, tem um efeito de poder de ser a verdade universal” (SODRÉ, 2005, p. 9) que, de maneiras diversas, visou homogeneizar o homem negro como um ente universal, desprovido de mente, meramente existente e não vivente. As classes dirigentes têm uma propensão a criar terminologias nas quais acabam por acreditar, destacando assim a construção ideológica subjacente a tais “invenções”. Cada uma destas construções terminológicas abriga ideias estratégicas que desempenham um papel crucial na operacionalização das relações sociais em momentos históricos específicos, conforme expresso nas palavras de Sodré.

> É difícil encontrar uma palavra idéia moderna que não conte em sua história milhares de mortos, ou que não deixe transparecer em seus produtos traços de destruição de outras organizações étnicas ou simbólicas – o genocídio se faz alternar por "semiocídios" (SODRÉ, 2005, p.07).

As elites governantes, concomitantemente a algumas correntes científicas do início do século XX, difundiram um conjunto de postulados que contribuíram para incutir na sociedade a convicção de que a raça negra era intrinsecamente inferior. Consoante à perspectiva de Foucault (1999), isso caracteriza o racismo biológico, onde "a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura" (FOUCAULT, 1999 p. 305).

Nesse contexto, a primeira denúncia promovida pelo Teatro Experimental do Negro (TEN) visou a desmascarar a impostura subjacente aos denominados estudos sobre o negro. O TEN destacou a alienação da antropologia e da sociologia nacionais, que retratavam a comunidade de cor de forma pitoresca ou associada à "pureza" histórica, como se tratasse de um elemento estático ou mumificado. (RAMOS apud NASCIMENTO, 1979, p.29).

Desde sua criação em 1944, o TEN buscou restaurar e valorizar a contribuição dos africanos para a formação da identidade brasileira, desvelando a ideologia da branquitude que predominava na época (e, poder-se-ia argumentar, persiste até os dias atuais). Isso resultou na marginalização do negro tanto no campo da dramaturgia quanto na sociedade em geral. Essa concepção está alinhada com as análises foucaultianas sobre o racismo de Estado.

> [...] Racismo de Estado: um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social (FOUCAULT, 1999, p. 73).

O Teatro do Negro, idealizado por Abdias do Nascimento, representou um lócus para contemplar políticas públicas direcionadas às questões raciais em um período em que não existiam espaços para denúncias contra o racismo e reivindicações de políticas embasadas nas demandas raciais. Nesse contexto, Abdias do Nascimento foi um precursor ao estabelecer o TEN como um espaço

de reflexão e proposição de políticas raciais. Pois segundo ele:

> É claro que, para os beneficiários do racismo, é muito incômodo que nós mexamos nas estruturas racistas da sociedade brasileira, às quais não são de hoje, mas vêm desde 1500. Elas se transformam, se modificam, se enriquecem, muda de tática e estratégia, mas a estrutura do racismo permanece a mesma coisa, desde o tempo da escravidão até hoje. Ela tem feito concessões, como uma manobra para se recuperar depois, mas sempre é assim. Vêem todas aquelas leis que antecederam a abolição da escravatura? Foram grandes manobras, até a manobra da lei da Abolição. E essa grande manobra é simplesmente uma estratégia de genocídio (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 124).

Neste contexto, à semelhança do Teatro Experimental do Negro, o Afrofuturismo contemporâneo emerge como uma perspectiva para a narração de relatos que transcende a vitimização do africano e dos afrodescendentes, proporcionando diversas modalidades de apreensão do meio social. Este movimento viabiliza a visualização do futuro e das experiências subtraídas pela escravização, por intermédio de obras que amalgamam diversas expressões artísticas à ficção científica e especulativa. A exaltação da figura negra neste contexto constitui um manifesto engajado na luta contra o racismo, posicionando a cor como instrumento de resistência na exploração de narrativas alternativas.

Este movimento propicia a vivência da alteridade, facultando às pessoas a contemplação do outro como uma extensão de si, compartilhando características similares e necessidades de reconhecimento, propiciando uma percepção do espaço e protagonismo que foram historicamente negados à África e à sua diáspora forçada para o Novo Mundo. Nesse sentido, Ana Hupe destaca que:

> O recurso afrofuturístico facilita-me colocar no lugar do outro, operar invertendo papéis; é uma manobra que traz a possibilidade de quebrar a referência identitária que é escravizante, permite perceber a cultura africana, marcadamente negra, com emoções, tecnologia, política e, principalmente, enxerga os africanos antes do período das navegações europeias. Às vezes, esquecemos que houve um tempo anterior às colonizações (HUPE, 2016, p. 202).

Portanto, o Afrofuturismo estabelece críticas às vicissitudes cotidianas enfrentadas pela comunidade negra, abrangendo questões como a privação de

liberdade, a violência policial, o machismo, os estigmas, a escassez de inclusão e oportunidades, e a solidão experimentada pela mulher negra. Dessa maneira, esse movimento contribui significativamente para a revitalização histórica das raízes africanas, bem como para a construção de um futuro permeado por diversas possibilidades para as pessoas negras.

REFERÊNCIAS

ACERVO: a destruição dos documentos sobre a escravidão. **Estadão**, São Paulo, 2015. Disponível em: http://m.acervo.estadao.com.br/noticias/acervo,adestruicao-dos-documentos-sobre-a-escravidao-,11840,0.htm. Acesso em 12 de agosto de 2022.

ALENCASTRO, Felipe. África, números do tráfico atlântico. In.: SCHWARCZ, Lilia Moritz e GOMES, Flávio (orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Pólen, 2019.

BRASIL. **Decreto nº 528,** de 28 de junho de 1890. CN/PR, 1890.

COSTA, A. M. A violência como marca: a pesquisa em história. In L. M. Schwarcz & L. V. S. Reis (Orgs.), **Negras imagens**: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: Edusp, 1996.

DERY, Mark (1994). Black to the Future: interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose. In: DERY, Mark (ed.). **Flame Wars:** The Discourse of Cyberculture. Durham, NC: Duke University Press. p. 179-222.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade:** Curso no Collège de France (19751976), (trad. de Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. "Nacionalidade e novas identidades raciais no Brasil: uma hipótese de trabalho". In: SOUZA, Jessé de (Org.) **Democracia hoje:** novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora da UnB, 2001.

HALL, Stuart. **Da Diáspora:** Identidades e Mediações Culturais. Liv Sovik (org). Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HUPE, Ana Luiza Ferreira. **Ações artísticas contra formas de sujeição:** deslocamentos entre imagem, escrita e performance. Rio de Janeiro, 2016, p. 257, Tese (Doutorado em artes visuais), Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=4397043re >. Acesso em 14 de agosto de 2022.

KABRAL, Fábio. **A cientista guerreira do facão furioso.** Rio de Janeiro: Malê, 2019.

KABRAL, Fábio. **O caçador cibernético da rua treze.** Rio de Janeiro: Malê, 2017.

KILOMBA, Grada. A máscara. **Revistas USP**, Belo Horizonte, número 16, p. 23 – 40, 2016.

LACERDA, João Baptista. **Sur les métis au Brésil.** Congrès Universel des Races. Paris: Imprimerie Devouge, 1911.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. **Estudos Avançados,** São Paulo: IEA-USP, p. 209-224, 2004. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9982. Acesso em 07 de abril de 2022.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Pan-africanismo na América do Sul:** Emergência de uma rebelião negra. Petrópolis: Vozes; IPEAFRO, 1981.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A Redução Sociológica:** Introdução ao estudo da razão sociológica. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.1965.

SANTOS, Ana Paula Medeiros Teixeira dos; MATTOS, Ivanilde (Ivy) Guedes. Empoderamento feminino e revolução. **Roteiros temáticos da Diáspora**: caminhos para o enfretamento ao racismo no Brasil. Porto Alegre, RS. Editora Fi, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Teorias raciais, uma construção histórica de finais do século xix: o contexto brasileiro. **Raça e Diversidade.** São Paulo: Edusp/Estação Ciência, 1996, p. 147-185.

SEMOG, Éle, NASCIMENTO, Abdias. **Abdias do Nascimento:** o griot e as muralhas. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SEYFERTH, Giralda. "O Beneplácito da Desigualdade: breve digressão sobre o racismo". In: **Racismo no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis, 2002.

SILVA, Daniel Neves. Panteras Negras. **História do Mundo.** Disponível em: https://www.historiadomundo.com.br/idade-contemporanea/os-panteras-negras-e-o-movimento-racial-nos-eua.htm. Acesso em 08 de agosto de 2022.

SILVA, Rita de Cassia da Cruz. **Singular e plural:** os vários "eus" de Beleléu. Uma análise da performance como linguagem nos primeiros discos de Itamar

Assumpção. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida:** por um conceito de cultura no Brasil. São Paulo: DP&A, 2005.

WOMACK, Ytasha. Cadete espacial. 2013. In.: FREITAS, Kênia (Org.). **Afrofuturismo**: Cinema e Música em uma Diáspora Intergaláctica. Tradução de André Duchiade. São Paulo, 2015. Disponível em: < http://www.mostraAfrofuturismo.com.br/catalogo.html >. Acesso em 07 de abril de 2022.

Recebido em 24/01/2024

Aprovado para publicação em 31/07/2024

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

AXÉ, BABÁ! O CARNAVAL VOLTOU PARA A CASA!

AXÉ, BABÁ! THE CARNIVAL RETURNED TO HOME!

FERNANDA CRISTINA MIRANDA[1]

RESUMO

O presente artigo tem a proposta de mostrar que as escolas de samba do Carnaval da cidade do Rio de Janeiro retomaram as religiões afro-brasileiras como temática de seus desfiles nos anos de 2020, 2022 e 2023, depois de um período distante do assunto, apesar de os desfiles e as escolas de samba terem se originado nos terreiros cariocas, espaços esses que se configuraram como territórios da África no Brasil pós-escravidão e onde nasceu todo o capital cultural do povo negro, dentre os quais estão as religiões, a música, a estética. O artigo detalha os desfiles de 2017 a 2023 a partir da análise dos temas dos sambas-enredos, quantificando aqueles em que a umbanda, o candomblé, suas divindades e suas simbologias estão presentes, de forma direta – ou seja, é o tema principal ou parte substancial dele - ou indireta – em que o assunto é citado brevemente. O artigo destaca o resultado do desfile de 2022, em que a escola Acadêmicos do Grande Rio foi campeã com o samba "Fala, Majeté! Sete chaves de Exu", porque ele retrata Exu, a divindade do panteão africano mais polêmica por conta de todo o processo de demonização sofrido em outras religiões, em especial nas igrejas neopentecostais. O artigo recupera esse processo de demonização para mostrar quanto esse resultado é significativo.

Palavras-chave: Religião. Umbanda. Escolas de samba. Carnaval. Desfile.

ABSTRACT

This article aims to show that the samba schools of the Carnival of the city of Río de Janeiro returned to Afro-Brazilian religions as the theme of their parades in the years 2020, 2022 and 2023, after a period deprived of this theme, despite that the parades and samba schools had their origins in the terreiros of Rio, spaces that were configured as African territories in post-slavery Brazil and where all the cultural capital of black people was born, including religions, music, aesthetics . The article details the parades from 2017 to 2023 based on the analysis of the themes of the sambas-plots, quantifying those in which Umbanda, Candomblé, their deities and their symbols are present, in a direct way - that's it, that's it. main theme the substantial - part of the same - the indirect - where the theme is briefly mentioned. The article highlights the result

[1] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS-UFSCar). E-mail da autora: fernandamiranda.jor@hotmail.com

of the 2022 parade, where the Academicos do Grande Rio school won the championship with the samba “Fala, Majeté! Seven keys of Exu”, because it portrays Exu, the most controversial deity of the African pantheon due to the entire process of demonization suffered in other religions, especially in neopentecostal churches. The article recovers this process of demonization to show how significant this result is.

Keywords: Religion. Umbanda. Samba schools. Carnival. Carnival parade.

INTRODUÇÃO

Adakê Exu, Exu ê odará! Ê bara ô, elegbará!
Lá na encruza, onde a flor nasceu raiz
Eu levo fé nesse povo que diz
Boa noite, moça, boa noite, moço!
(“Fala, Majeté! Sete chaves de Exu!”)

O presente artigo tem a proposta de mostrar que as escolas de samba do Carnaval da cidade do Rio de Janeiro retomaram as religiões afro-brasileiras como temática de seus desfiles nos anos de 2020, 2022 e 2023, depois de um longo período sem abordar o assunto para além das saudações aos orixás protetores de cada agremiação antes das apresentações na Sapucaí. Isso aconteceu apesar de os desfiles e as escolas de samba terem sua origem ligada à existência dos terreiros de umbanda e candomblé cariocas e toda a sua musicalidade e estética estarem igualmente coligadas, como vai demonstrar o texto.

O artigo retoma as origens de cada uma destas manifestações culturais, o momento histórico em que elas se encontram e detalha os desfiles das escolas de samba do grupo especial do Rio de Janeiro no período de 2017 a 2023 (em 2021 não houve devido à pandemia da Covid-19) a partir dos temas de seus sambas-enredos. A proposta é quantificar aqueles em que a umbanda, o candomblé, suas divindades e suas simbologias estão presentes, seja de forma direta ou indireta. E, a partir disso, dimensionar a ausência da temática nos três primeiros anos e a retomada do assunto nos três últimos anos avaliados.

Este texto ainda destaca o resultado do desfile de 2022, em que a escola Acadêmicos do Grande Rio se sagrou campeã com o samba “Fala, Majeté! Sete chaves de Exu!”, que retrata Exu, a divindade do panteão africano mais polêmica por conta de todo o processo de demonização sofrido por outras religiões, em

especial nas igrejas neopentecostais. O desfile traz uma construção simbólica que subverte essa ordem e exalta as qualidades de Exu. O artigo mostra como se deu esse processo de demonização da entidade para apontar o quanto essa vitória é significativa para a temática e para as religiões afro-brasileiras.

O levantamento dos temas foi feito a partir dos sites oficiais das escolas de samba, do site da Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro (Liesa) e das coletâneas dos sambas-enredo de cada ano.

O texto analisa então o conjunto de desfiles, fazendo uma descrição breve destes sambas-enredos, apontando os elementos relacionados às religiões afro-brasileiras presentes na composição e citando trechos das músicas.

A intenção é comprovar que em 2017, 2018 e 2019 a temática das religiões afro-brasileiras estava escassa nos desfiles, mas que a partir de 2020 os ritos de umbanda, candomblé, ifá e outras manifestações de origem e influência africana voltam aos desfiles com força total.

O artigo não tem o propósito de entender as razões que levaram a esta guinada nos temas dos sambas-enredos, mas sim mostrar a consolidação desta volta do carnaval do Rio para a sua casa, os terreiros onde nasceram a religião, o samba e escolas de samba, e apresentar a forma como as religiões afro-brasileiras foram retratadas nas canções dos desfiles cariocas nestes seis anos.

É importante dizer que uma observação rápida dos desfiles do Carnaval da cidade de São Paulo nos mesmos períodos aponta para esta mesma direção, porém não haveria espaço suficiente neste artigo para também fazer a análise e descrição dos desfiles das escolas paulistanas.

1. MAIOR FESTA POPULAR

O Carnaval é a maior festa popular brasileira e sua maior referência tanto nacional quanto internacional é o Carnaval na cidade do Rio de Janeiro devido aos desfiles das escolas de samba. Todos os anos, a festa atrai milhares de turistas brasileiros e estrangeiros, cria empregos diretos e indiretos e movimenta milhões de reais na economia da Capital Fluminense. Neste período do ano, a cidade do Rio de Janeiro responde por um terço de toda a movimentação financeira do País.

De acordo com dados da segunda edição do estudo Carnaval de Dados

(Poder 360, 2023), publicado pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico, Inovação e Simplificação (SMDEIS), do Rio de Janeiro, em parceria com o Instituto Fundação João Goulart e com a Empresa de Turismo do Município do Rio de Janeiro (Riotur), a movimentação econômica do Carnaval da cidade do Rio de Janeiro em 2023 ficou em torno dos R$ 4,5 bilhões, um aumento de 12,5% em relação a 2020, a última festa antes da pandemia da Covid-19.

Em termos de geração de trabalho e renda, a festa movimenta 20 mil pessoas em um único dia de desfile no Sambódromo, mas, no total, 45 mil pessoas trabalham oficialmente no evento, segundo dados do mesmo estudo.

Festa do povo, o carnaval de rua do Rio de Janeiro reúne mais de 37 mil componentes nas 12 escolas de samba do Grupo Especial[2], e mais 28.900 nas 15 agremiações da Série Ouro, o grupo de acesso do carnaval carioca, todos moradores das comunidades, morros e favelas das Zonas Norte e Oeste da cidade. Ao todo, são 66.200 componentes das 27 escolas no desfile de rua do Rio de Janeiro, protagonizando a festa diante dos olhos curiosos de todo o mundo.

No setor de turismo, o Rio é o destino mais procurado nas rodoviárias do Brasil nesta data e, entre brasileiros e estrangeiros, soma em torno de 1,5 milhão de visitantes, de acordo com levantamento da Associação Brasileira de Agências de Viagens (O GLOBO, 2023).

Registros de sites especializados no assunto e depositórios da cultura afro-brasileira afirmam que a primeira escola de samba do Rio de Janeiro surgiu no início do século passado. Denominada Deixa Falar, a agremiação foi fundada em 12 de agosto de 1928 por um grupo de sambistas e praticantes dos ranchos carnavalescos, cortejos de carnaval surgidos no final o século XIX que tinham como características principais desfilar ao som das marchas-rancho, com a presença de Rei e Rainha.

Eram fortemente influenciados pela dança e divertimentos da cultura africana, como congos e cucumbis, e abordavam as temáticas sociais que mais afetavam a população carioca. Os rancheiros usavam roupas específicas e

[2] Nota da autora: O número de escolas no Grupo Especial varia a cada ano. Em 2018, 13 escolas desfilaram no Grupo Especial. Em 2019, foram 14 agremiações.

tocavam instrumentos variados, não apenas de percussão.

Antes dos ranchos, ainda no século XIX, havia uma prática popular chamada entrudo, influenciada por um festival português de mesmo nome, em que a população carioca saía às ruas para se molhar e se sujar. Em um processo higienista, as elites combateram o entrudo inclusive com a ajuda da polícia porque queriam brincar o carnaval sem contato com os pobres (GIRON, 2011). Daí surgiram os zé-pereira, em que os homens celebravam o carnaval nas ruas tocando instrumentos de percussão, em especial os bumbos. Em algumas décadas, este movimento evolui para os ranchos carnavalescos.

Por isso, aquele que se considera o primeiro baile de Carnaval do Rio, com blocos e ranchos, data de 1840, mas sem o samba, que só seria criado oficialmente algumas décadas mais tarde. Segundo o site oficial Rio Carnaval, a influência africana já naquela época estava presente na indumentária dos desfiles das pessoas escravizadas, ex-escravizados e seus descendentes, que "usavam máscaras e fantasias feitas de penas, ossos, grama e outros elementos, pois acreditavam em seu poder de invocar os deuses e afastar maus espíritos". E, deste antigo costume africano, nasceu o uso de enfeites nas fantasias do carnaval.

Já o nome "escola de samba" dado à agremiação Deixa Falar foi cunhado por dois de seus fundadores, os compositores Ismael Silva e Nilton Bastos[3], grandes referências da boemia carioca, influenciados por uma Escola Normal que ficava em frente ao botequim onde eles costumavam se reunir para fazer música, beber e conversar.

A pioneira escola de samba Deixa Falar desfilou pela primeira vez em 1929 e pela última vez em 1931, mas, apesar do pouco tempo de vida, deixou esta marca histórica, influenciando a formação de escolas hoje tradicionais como Portela, Unidos da Tijuca e Mangueira, de acordo com o acervo do Museu Afro Brasil.

O primeiro desfile oficial das escolas de samba se deu em 1932, organizado pelo periódico esportivo Mundo Sportivo, teve 19 participantes e foi vencido pela

[3] Ismael Silva e Nilton Bastos são os autores dos sambas do cantor Francisco Alves, com quem formavam o trio "Bambas do Estácio", uma referência à Rua Estácio de Sá, onde os malandros cariocas se reuniam e compunham nos anos 1930. Após a morte de Bastos, Silva firmou parceria com Noel Rosa.

Estação Primeira de Mangueira. Três anos depois, o desfile já recebia apoio financeiro do poder público, como ocorre até os dias atuais, vislumbrando o potencial econômico e turístico do evento, e ganhava formato mais profissional, com regras e critérios específicos para definir a escola campeã.

No Estado de São Paulo, os desfiles oficiais decorrem do sucesso do carnaval do Rio e foram oficializados e profissionalizados apenas na década de 1960.

No mesmo contexto de nascimento das escolas de samba acabara de nascer no Rio de Janeiro a umbanda, misturando elementos do catolicismo, do candomblé e kardecismo. Nas palavras de Pierucci (2004), "religião que se queria afro, porém para todos, (...) étnica e universal (...) para alguns a religião que melhor encarnava a tradição sincrética nacional".

E, em seus terreiros, despontava o samba, que seria, dentre estes elementos culturais, aquele escolhido como grande símbolo da identidade nacional, com apoio do Governo Getúlio Vargas e da indústria fonográfica, que desenhavam o ideal da democracia racial no Brasil e estimulavam a miscigenação para "branquear" a nação.

Oficialmente, o samba surge com a gravação da música Pelo Telefone, composição de Donga e Mauro de Oliveira, nos registros da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro. Mas, de fato, o samba vem de África com o povo escravizado[4] do Oeste do continente e de Angola.

Com a abolição, muitos desses ex-escravizados se estabeleceram em lugares como Cidade Nova e Praça Onze e nos terreiros onde a comunidade negra e periférica do Rio se reunia para festas e rituais religiosos de umbanda e candomblé. Com a popularidade do samba, compositores, músicos e passistas passaram a se reunir regularmente para exibir seus talentos, formando clubes e associações que competiam uns contra os outros: as escolas de samba.

Como registrou Roger Bastide (1989), ao falar sobre o mundo encontrado pelos ex-escravizados após a abolição, sem qualquer suporte de políticas públicas assistenciais que oferecessem aos homens e mulheres a possibilidade de reorganização social e de adaptação no meio urbano, a maioria deles deixou

[4] Site Rio Carnaval. Disponível em: https://www.riocarnaval.org/pt/carnaval-do-rio/historia.

as roças e migrou para as cidades. As dificuldades de integração social, moradia e emprego foram diversas, porém se deu em maior grau para os homens, uma vez que o trabalho que eles faziam nas fazendas não tinha serventia na cidade, enquanto as mulheres conseguiram emprego como faxineiras, passadeiras, lavadeiras, arrumadeiras.

> (...) a criança abandonada cresce sozinha nos canaviais; a família desorganizada se restringe ao concubinato; o homem sente-se sem apoio, completamente isolado, pronto a se lançar o abismo que o atrai, a sexualidade, a aguardente, movido pela vontade de autodestruição de sua própria personalidade que o meio social não quer mais reconhecer. (BASTIDE, 1989, p. 236)

É neste cenário que a religião, neste caso o candomblé, se fundamenta como único ponto de apoio e suporte social e emocional destas famílias, com as poucas referências que restaram de suas estruturas sociais em África:

> Nesta atomização e desumanização das relações humanas, o candomblé permaneceu o único centro de integração possível. Na medida em que houve uma reconstituição do povoado africano, com suas regras de confraternização religiosa e seus modelos de assistência mútua, como também esta afetividade que ligava seus membros, tornou-se (o candomblé), para esta população, subitamente abandonada a si mesma, o refúgio e o apoio. (BASTIDE, 1989, p. 236)

É, inclusive, com base neste argumento de Bastide que Prandi (2007) observa o candomblé como uma recriação do mundo em que escravizados e ex-escravizados podiam se retirar "da sociedade branca opressiva e dominadora" e na qual o terreiro ocupava o papel social de substitutivo da cidade africana de origem e do núcleo familiar que não pôde ser refeito no Brasil, como "África recuperada na vida religiosa dos terreiros".

> O candomblé punha à disposição do negro brasileiro um mundo também negro, comunitário-familiar (...) de modo que o fiel pudesse passar de um mundo para o outro como se fossem dimensões ortogonais de uma mesma realidade, em que o não-religioso significava a adversidade a que o negro estava sujeito pela realidade histórica da escravidão. (PRANDI, 2007, p. 06)

Pensando sob esta mesma perspectiva para as demais manifestações culturais do povo preto em diáspora no Brasil, podemos traçar este mesmo paralelo e dizer que o samba e o carnaval são também extensões desta África

em solo brasileiro; que um é fortemente influenciado pelo outro; e se trata de um conglomerado em que um não pode se dissociar dos demais.

> O candomblé assim é muito confundido com sua forma estética, a qual se reproduz no teatro, na escola de samba, na novela da televisão - os orixás ao alcance da mão como produto de consumo. Porque candomblé também é festa, como o estudou Rita de Cássia Amaral em 'Xirê! O modo de crer e de viver do povo-de-santo'. (PRANDI, 2007, p. 13)

Nos mesmos espaços brotam e se alimentam mutuamente o samba, as escolas de samba, os terreiros, os desfiles, a umbanda, o candomblé e outros derivados do encontro das diferentes etnias africanas no Brasil. Todos são símbolos importantes da cultura nacional.

> Apesar do pequeno número de adeptos, o candomblé e a umbanda têm grande visibilidade e muitos dos símbolos da identidade do Brasil, assim como práticas culturais importantes, são originários dessas religiões. Religião afro-brasileira, como diz Antônio Flávio Pierucci, virou cultura: é samba, carnaval, feijoada, acarajé, despacho, jogo de búzios. (...) religiões afro-brasileiras, que se deixaram misturar na cultura profana, fazendo parte hoje da alma brasileira. Um seguidor do candomblé poderia bater no peito e dizer: orixá também é cultura. (PRANDI, 2007, p. 02)

2. NO SAMBÓDROMO

Nascidos então nas rodas de terreiros, samba e escolas de samba passaram por transformações ao longo destes quase cem anos e, neste processo de massificação e profissionalização, fugiram da temática religiosa e dos temas sociais que fazem parte de sua origem para assuntos mais abrangentes, que possibilitassem essa exploração de forma estética, musical e visual e que ainda sensibilizassem público e jurados.

Uma prática que se tornou comum entre as agremiações foi a venda de temas dos sambas-enredos. Não foram poucas as empresas que patrocinaram desfiles exaltando as belezas e riquezas de suas cidades e Estados. Nas descrições do site Rio Carnaval, as escolas de samba são apontadas como "empresas", o que justificaria a busca por recursos privados deste tipo visando o financiamento dos desfiles e a lucratividade da agremiação.

Observando os dados do desfile de 2017, vemos que já naquele ano as escolas escolheram temas mais culturais e menos comerciais. Dentre as 12

agremiações, encontramos homenagens a pessoas e personagens literários – a Beija-Flor desfilou a obra “Iracema”, de José de Alencar, o Salgueiro buscou inspiração no clássico “Divina Comédia”, de Dante Alighieri, e a Grande Rio contou a trajetória da cantora Ivete Sangalo. A música também apareceu nos desfiles da Vila Isabel, que falou da influência negra na música latino-americana; a Unidos da Tijuca cantou a história da música americana; e a Paraíso do Tuiuti resgatou o Tropicalismo.

Povos e etnias também podem ser vistos como outra “categoria” do desfile de 2017, aparecendo em quatro dos 12 desfiles – a Imperatriz Leopoldinense falou sobre os povos indígenas do Xingu; a cultura francesa e a história da construção do palácio de Versailles foram o tema da São Clemente; a Mocidade Independente de Padre Miguel falou sobre as belezas e tradições do Marrocos; e a União da Ilha reverenciou Nzambi Mpungu, o criador do universo no candomblé bantu.

Este último é um dos cinco desfiles em que a religiosidade afro-brasileira aparece, sendo esta a referência mais direta. Diz a mitologia bantu que Nzambi vivia em um palácio com ampulhetas mágicas. Ele convoca Kitembo, rei de Angola, para dar sentido à vida e transformar o universo e a humanidade por meio de elementos da natureza. Kitembo se fixa na Terra, faz conexão com o mundo sobrenatural e se une a inquices[5] para mover o mar, abrir caminhos, forjar metal, fornecer alimentos, criar o fogo, enfim, prover a vida na Terra. Em um trecho do samba que cita Nzazi, inquice do fogo e do trovão e Deus da Justiça, a música diz: "A chama ardente é fogo / O fogo que queima é paixão / É Nzazi fazendo justiça / Na força de um trovão".

Outra escola a tratar da temática religiosa afro-brasileira de forma enfática foi a Mangueira, que abordou a religiosidade brasileira. A letra do samba cita amuletos religiosos e as rezas nos altares e congás[6]. Diz o samba: "No peito patuá, arruda e guiné / Para provar que o meu povo nunca perde a fé / A vela acesa pro caminho iluminar / Um desejo no altar ou no gongá". Ao longo da letra, são várias as referências aos santos católicos e às divindades da umbanda e a

[5] Divindades de origem angolana, cultuadas no Brasil pelos candomblés das nações angola e congo.
[6] Congá ou gongá é o altar onde ficam as imagens das divindades da umbanda, com outros elementos, como velas, folhas, espadas, pedras, machadinhas e flores.

essa multiplicidade de crenças do brasileiro, envolvendo especialmente o catolicismo e as religiões espirituais.

Campeã de 2017, a Mocidade Independente de Padre Miguel descreve uma viagem imaginária ao Marrocos, fazendo ligações entre o país africano e o Brasil. É neste momento que ocorre um encontro entre Alah, o Deus do Islamismo, religião oficial do Marrocos, e Xangô, orixá da justiça e da verdade nas religiões afro-brasileiras: "Fui ao deserto roncar meu tambor / Pra Alah conhecer meu Xangô". Mais adiante, o narrador desta história vê Iemanjá, orixá protetor dos mares e oceanos, no Estreito de Gibraltar.

Ao falar sobre a importância dos rios para a humanidade, a Portela não se esquece da divindade Oxum, conhecida como rainha das águas doces. Já o Salgueiro conseguiu unir a literatura italiana e a mitologia iorubá ao falar sobre o paraíso que, na visão do samba, são os ranchos carnavalescos, e denominar o céu como Orum. "Lá, onde ressoam tambores / Toca, batuqueiro, dobre o rum / Aos presentes de Orum...".

3. COM DINHEIRO OU SEM DINHEIRO

O carnaval de 2018 teve muita polêmica, ainda meses antes de os desfiles começarem. Em meados de 2017, o bispo Marcelo Crivella, então prefeito do Rio de Janeiro, anunciou corte de 50% no repasse de recursos para as escolas de samba (Exame, 2017). Ao invés de R$ 2 milhões, cada uma das 13 escolas que desfilaram em 2018 recebeu R$ 1 milhão. Prefeito e RioTur, órgão municipal responsável pela realização do evento, alegaram que o recurso retirado seria investido em creches porque “diante da crise deve-se priorizar o que é essencial”. Entre os carnavalescos, no entanto, a justificativa não colou. Para eles, a motivação era o fato de Crivella ser bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que repudia o carnaval.

Com recursos pela metade, as escolas buscaram temas políticos para os desfiles, com destaque para a *Beija-Flor*, que falou das desigualdades sociais; *Paraíso do Tuiuti*, que destacou a escravidão moderna; e *Mangueira*, que entrou na passarela do samba com o enredo de protesto “Com dinheiro ou sem dinheiro, eu brinco!”, uma crítica direta ao então prefeito.

A *União da Ilha* cantou o Descobrimento do Brasil e no refrão central do

samba fez referência à culinária dos escravizados, com destaque para a feijoada, prato utilizado em rituais africanos, e aos orixás femininos: "Fogo aceso no terreiro das Yabás ô ô / Na mistura a herança dos meus ancestrais / Bota água no feijão que o samba esquentou / Óôôô na batida do tambor". A ancestralidade das mulheres africanas volta a aparecer no desfile do *Salgueiro*, exaltação às matriarcas negras: "Na força do seu ritual sagrado / Riqueza ancestral / Deusa raiz africana / Bendita ela é / e traz no axé um canto de amor / Magia pra quem tem fé / Na gira que me criou".

A *Paraíso do Tuiuti* cita os pretos-velhos, uma das principais entidades da umbanda, que se manifestam como homens africanos escravizados, no refrão central: "Ê Calunga ê, ê Calunga! / Preto-velho me contou, Preto-velho me contou / Onde mora a senhora liberdade / Não tem ferro, nem feitor...".

Chega o ano de 2019 e as discussões sociais e existenciais seguem alimentando os sambistas cariocas. Ética, moralidade, mercantilização do samba, dinheiro e poder, alimento para o corpo e para a alma e instrumentalização da fé são temas do ano, quando desfilaram 14 escolas de samba no Grupo Especial.

O *Salgueiro* levou para a avenida seu padroeiro Xangô, deus dos raios, trovões e do fogo, orixá da Justiça, como tema. "Mora na pedreira, é a lei na terra / Vem de Aruanda pra vencer a guerra / Eis o justiceiro da Nação Nagô / Samba corre gira, gira pra Xangô". O samba exalta as virtudes do orixá, saúda suas três mulheres e ainda lembra o samba de 1969, "Bahia de Todos os Deuses", com o qual a escola foi campeã do carnaval. Lembra também o professor Júlio Machado, que desfilou vestido de Xangô por quase 40 anos e ficou conhecido como o Xangô do Salgueiro.

Ao cantar Clara Nunes, madrinha da Velha Guarda, a *Portela* exaltou as divindades que permearam repertório e fé da artista e a orixá Iansã, sua protetora. “Eparrei Oyá, Eparrei... / Sopra o vento, me faz sonhar / Deixa o povo se emocionar / Sua filha voltou, minha mãe”.

4. PRÉ-PANDEMIA

Em 2020, último desfile antes da pandemia da covid-19, o carnaval politizado deu mostras de que não estava para brincadeira e reafirmou na fé suas

origens culturais, especialmente a *Grande Rio*, vice-campeã com “Tata Londirá - O Canto do Caboclo no Quilombo de Caxias”, uma homenagem a Joãozinho da Goméia, pai de santo do candomblé que saiu da Rua da Goméia, em Salvador, para se estabelecer em Duque de Caxias, no Rio de Janeiro.

O desfile tem saudação aos caboclos, ancestrais indígenas que guiavam João da Goméia; abertura de trabalhos feita por Exu; alusão a Oxóssi, seu orixá protetor; referência a uma polêmica que envolvia sua carreira devido à mistura dos ritos do candomblé iorubá, de origem nigeriana, com o candomblé de Angola; sua ligação com o carnaval; intolerância religiosa; e discriminação racial. O refrão fez muito sucesso na avenida: “Pelo amor de Deus, pelo amor que há na fé / Eu respeito o seu amém, você respeita o meu axé".

A citação aos orixás aparece em mais seis desfiles daquele ano. A *Viradouro*, que homenageou as Ganhadeiras de Itapuã, expressa a religiosidade saudando Xangô, orixá padroeiro da escola, e Oxum, padroeira do grupo de mulheres. *Vila Isabel* fala do Brasil miscigenado e, ao se referir à luta e à religiosidade do povo preto, as simboliza na figura de um preto-velho.

A *Portela* fala dos indígenas tupinambás do Rio de Janeiro antes da chegada dos portugueses e o refrão começa com um brado indígena e uma saudação a Oxóssi, orixá caçador, dono das florestas e padroeiro da bateria da *Portela* e do Rio de Janeiro no sincretismo com o catolicismo em que reconhecemos São Sebastião.

Na exaltação a Elza Soares, a *Mocidade* começa seu refrão principal com saudação a Exu, comparado à homenageada na letra do samba por ser porta-voz dos oprimidos, dos moradores em situação de rua e de quem tem menos oportunidades. A *Paraíso do Tuiuti* falou da relação entre Dom Sebastião I, de Portugal, São Sebastião, padroeiro da escola, e o Rio de Janeiro. Sendo assim, também tem samba para Oxóssi, sincretizado na umbanda com São Sebastião.

E, por fim, a *Beija-Flor* reafirma sua fé e pede passagem a exus e pombas-gira ao falar das histórias das ruas. A comissão de frente simulava uma briga de gangues em uma encruzilhada com Tranca-Ruas, Pombas-Gira, Malandros e outras manifestações da umbanda vestidas com roupas modernas.

5. DIÁSPORA AFRICANA

Em 2022, o povo negro foi protagonista dos sambas-enredo deste evento que é propriamente a concretização deste legado cultural dos africanos em diáspora no Brasil. Personalidades, religião, música, lutas e resistência estão em nove dos 12 sambas-enredos deste ano. Números bem diferentes do que observamos antes da pausa de mais de dois anos nos desfiles[7].

Além da campeã *Grande Rio*, que levou todos os paradoxos envolvendo a figura de Exu para o Sambódromo, a *Mocidade* cantou "Batuque ao Caçador", samba para Oxóssi, o orixá das matas. Já a *Beija-Flor* falou do seu aquilombamento e da reverência constante à temática afro-brasileira, denunciou a morte e a perseguição de pessoas negras, exaltou seus expoentes e sua poesia, seu samba, teatro, literatura e evocou a religiosidade de descendência africana em:

Meu pai Ogum ao lado de Xangô
A espada e a lei por onde a fé luziu (...)
Cada corpo um orixá! Cada pele um atabaque
Arte negra em contra-ataque
Canta Beija-Flor! Meu lugar de fala
Chega de aceitar o argumento
Sem senhor e nem senzala vive um povo soberano
De sangue azul, nilopolitano

Em "Ka Ríba Tí Ye – Que Nossos Caminhos Se Abram", a *Tuiuti* cantou as histórias de luta, sabedoria e resistência negra, pelas quais perpassa a questão religiosa; neste caso, quem brilhou foi a mitologia iorubá, suas divindades Oxalá, Olodumarê e Orumilá e seus praticantes, como os alabês, tocadores de tambores nos rituais de religiões afro-brasileiras, e a ialorixá Mãe Stella de Oxóssi.

Ogunhiê! Okê arô!
Laroyê! Meu pai, kaô
Tem sangue nobre de Mandela e de Zumbi
Nas veias do povo preto do meu Tuiuti
Ogunhiê! Okê arô!
Laroyê! Meu pai, kaô
Tem sangue nobre de Mandela e de Zumbi
Nas veias do povo preto do meu Tuiuti

Em "Não Há Tristeza que Possa Suportar Tanta Alegria", a *Viradouro*

[7] No período de pandemia apenas o desfile de 2021 foi cancelado. Em 2020, o Carnaval ocorreu em fevereiro, poucas semanas antes do início da pandemia. Em 2022, os desfiles do Grupo Especial do Rio de Janeiro foram realizados nos dias 22 e 23 de abril, ou seja, mais de dois anos após o último evento.

canta os diferentes carnavais, de 1919 até a pandemia, e a citação religiosa se dá ao lembrar as tias curandeiras que recorriam aos orixás para curar pessoas com gripe espanhola. Além disso, nesta história, Pierrot vai ao terreiro clamar pelo amor de Colombina. "Não perdi a fé, preciso te rever / Fui ao terreiro, clamei: Obaluaê! / Se afastou o mal que nos separou / Já posso sonhar nas bênçãos do tambor". Ao fazer colocar figuras clássicas dos carnavais europeus dentro de um terreiro, a escola mostra como aqui no Brasil os desfiles não podem ser dissociados deste espaço religioso.

O *Salgueiro* se voltou mais uma vez à temática racial e à resistência do povo negro, com enfoque no Rio de Janeiro e tendo a própria escola como espaço de organização social dessa população. Traça um paralelo entre as senzalas e as favelas e reverencia o samba, a capoeira, o caxambu, o jongo e as religiões afro-brasileiras como elementos da força, da criatividade e da resistência cultural preta.

Em "Igi Osè Baobá", a *Portela* cita apaocá, árvore africana cultuada como entidade que não existia no Brasil, por isso, no tempo da escravidão, foi substituída por uma jaqueira nos cultos dos escravizados. Também fala das rodas de dança para a evocação dos orixás e se coloca como espaço de partilha dos mesmos preceitos e saberes cultuados na África.

Ao cantar a vida de Martinho da Vila, a *Vila Isabel* não poderia se esquivar da fé africana no Brasil, já que o cantor é praticante do candomblé e muitas de suas músicas aludem a este universo.

E, ao contar a lenda indígena sobre a origem do guaraná, a *Unidos da Tijuca* fala dos erês, espíritos que se manifestam como crianças nas religiões afro-brasileiras, espíritos mais velhos e sábios que escolhem se manifestar na forma de crianças devido a sua pureza e que nas festas dos terreiros bebem muito guaraná.

6. TEM AXÉ NA PASSARELA DO SAMBA

O axé continuou dominando o Sambódromo em 2023. A *Grande Rio* voltou para a avenida naquele ano homenageando Zeca Pagodinho e é praticamente impossível dissociar o cantor e compositor dos ritos e divindades da umbanda e do candomblé. O tema permeia toda a sua obra e sua vida. Para

abrir o desfile, o narrador oferta uma cerveja para as entidades exu e pomba-gira da encruzilhada.

A *Viradouro* contou a história de Rosa Maria Egipcíaca, mulher escravizada aos 6 anos e forçada a trabalhar nas minas de ouro de Minas Gerais. Nesta trajetória, aparece o acotundá, um culto de matriz africana no Brasil Colonial praticado pelos escravizados em cidades mineiras e muito semelhante à umbanda, do qual Rosa seria praticante e, por isso, foi acusada de feitiçaria. Ela fugiu para o Rio, onde se tornou cristã, mas, mesmo assim, em 1763, foi tida pela Igreja Católica como herege e falsa santa, o que a levou a ser presa nos Cárceres do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. O samba dizia: “É vento na saia da preta courá / Na ginga do Acotundá é ventania / Sete vozes guiaram minhas visões / Mistério, alucinações, feitiçaria”.

A *Vila Isabel* cantou a fé, de Baco, deus do vinho e dos prazeres na mitologia romana, a São Jorge Guerreiro, do festival indiano Holi à festa de Nosso Senhor do Bonfim na Bahia, das oferendas para Iemanjá ao Dia dos Mortos. O samba termina com uma mensagem de respeito entre as religiões: "Vou respeitando a diversidade / Seja qual for a religião" (...) Toda a luz do meu axé... Evoé... Evoé!".

A *Mangueira* falou sobre as Áfricas da Bahia e, sendo assim, as religiões afro-brasileiras não faltaram. Elas surgem com a adaptação de um ponto para Oyá, divindade iorubá também chamada de Matamba na mitologia bantu e saúda todas as divindades. Ao falar da chegada dos escravizados africanos em Salvador, o samba conta que eles recriaram suas Áfricas dando origem a uma série de manifestações culturais que preservavam suas crenças, costumes e musicalidade, como observou Bastide (1973), fazendo da arte uma forma de se rebelar contra a escravidão e todo tipo de opressão. “Eparrei, Oyá, Eparrei, mainha / Quando o verde encontra o rosa, toda preta é rainha”.

A *Unidos da Tijuca* também exaltou a Bahia por meio de seu ritmo e seus batuques e chegou às religiões afro-brasileiras ao falar do sincretismo religioso com a vinda dos africanos escravizados ao Brasil; exaltou os terreiros de candomblé e a procissão de Senhor Bom Jesus dos Navegantes; fez saudações a Iemanjá e Oxum, respectivamente as orixás dos mares e das águas doces; e reverenciou o ritual Águas de Oxalá, festa anual realizada no terreiro Ilê Axé Opô

Afonjá, em Salvador.

Oh, Mãe deste meu espelho d'água
O mar interior tupinambá
Kirimurê das ondas mansas
Onde aprendi a navegar
No primeiro de novembro
Da real capitania
No olhar dos invasores
A cobiça, a maresia
Nesse eterno dois de julho
Sou caboclo rebelado
Terra que banho de luta
Pau Brasil, barril dobrado

A *Paraíso do Tuiuti* falou sobre a chegada dos búfalos à Ilha de Marajó, no Pará, cantou ritmos regionais, as lendas em que animais conversam com humanos, o búfalo-bumbá, a cerâmica local e, ao tratar da reprodução dos peixes, saúda Oxóssi. Além disso, em dado trecho, a orixá Oyá – ou Iansã – se transforma em búfalo.

Por fim, a *Império Serrano* também homenageia um sambista carioca, Arlindo Cruz, e, da mesma forma que ocorre com Zeca Pagodinho e Martinho da Vila, a religiosidade afro-brasileira é parte de seu referencial musical. O samba, a todo momento, pede licença a Xangô, Ogum, Oxalá e Exu para desfilar: "Firma na palma da mão, tem alujá e agogô / Império de Jorge, oxê de Xangô / Laroyê! Epa Babá! / Há de roncar meu tambor / O verso de Arlindo, morada do amor".

7. DADOS

Para efeito deste artigo, classifico as citações à temática das religiões afro-brasileiras em dois tipos – direta e indireta – para quantificar as aparições.

Por citação direta entende-se aquela em que o assunto é parte integrante do tema principal do desfile ou é o próprio tema central. Um exemplo é o desenvolvimento do desfile sobre a figura de um orixá específico, sua forma de manifestação, suas características físicas, cores, elementos da natureza, seus poderes no universo mítico.

Outra forma direta de citação estabelecida por este levantamento é quando o samba-enredo da escola trata de uma figura pública – cantor, ator, político – que se declara umbandista ou candomblecista e os elementos religiosos aparecem no desfile.

Ou ainda quando a escola trata de temas como religiosidade de maneira generalista ou cultura e os elementos das religiões afro-brasileiras compõem a letra do samba.

Como citação indireta entende-se citações rápidas a esses elementos ou a saudação aos orixás que são os respectivos protetores das escolas; praticamente todas elas fazem essa reverência antes de qualquer desfile, na abertura do portão do Sambódromo para a entrada da escola na avenida, independente do tema do desfile. Entendo que, desta forma, as religiões e suas simbologias não compõem o desfile; apenas fazem parte da ritualística da escola ao saudar sua comunidade, seus integrantes e suas origens, mas se configura como importante marcador da presença da religião na apresentação.

Organizando estes dados em números, chegamos a um quadro que nos mostra que os desfiles de carnaval no Rio em 2020, 2022 e 2023 tiveram um aumento significativo da temática religiosa afro-brasileira no Sambódromo em comparação com 2017, 2018 e 2019, tanto em números gerais quanto nas citações diretas, mais robustas.

TABELA 1 – Citações da umbanda, candomblé e outros ritos afro-brasileiros nos desfiles de carnaval do Rio de Janeiro de 2017 a 2023

ANO/DESFILE (*)	NÚMERO DE ESCOLAS	CITAÇÃO DIRETA	CITAÇÃO INDIRETA	TOTAL
2017	12	2 (16%)	3 (25%)	5 (41,6%)
2018	13	0	3 (23%)	3 (23%)
2019	14	1 (7,14%)	1 (7,14%)	2 (14,3%)
2020	14	1 (7,14%)	6 (42,8%)	7 (50%)
2022	12	5 (41,6%)	4 (33,3%)	9 (75%)
2023	12	4 (33,3%)	3 (25%)	7 (58,53)

(*) Em 2021 não houve desfile em razão da pandemia da covid-19.

Nos três primeiros anos, as citações diretas foram poucas ou nenhuma, enquanto as citações indiretas, que não dão destaque ao tema no desfile de fato, eram mais frequentes. Observamos que, em 2017, houve um total de 5 citações, sendo 3 indiretas. Ou seja, o assunto surge em quase metade dos desfiles, mas

a maioria é apenas uma citação breve.

Em 2018, são 3 citações em 13 desfiles e todas indiretas. Já em 2019 são apenas duas citações em 14 desfiles, uma de cada categoria.

Já em 2020, são 7 citações, sendo 6 indiretas, em 14 desfiles. Exatamente metade das escolas se referiu em algum momento à religião e seus elementos.

Em 2022, 5 das 12 escolas abordaram o tema de forma detalhada e outras 4 fizeram referência a ele. Isso dá um total de 9 escolas, ou 75%. Em 2023, são 4 escolas falando de religião afro-brasileira com destaque e outras 3 fazendo breves saudações. Um total de 7 de 12, ou seja, quase 60%.

Isso significa que pelo menos metade das escolas de samba tratou do tema nestes três últimos anos de observação deste artigo, lembrando, desta forma, suas origens e a relação com os terreiros de umbanda e candomblé.

No entanto, o ano de 2022 se destaca por ter a maior quantidade de escolas nos apresentando o assunto, mas também porque a escola vencedora está neste grupo – a *Grande Rio* foi a grande campeã do carnaval daquele ano com o samba-enredo “Fala, Majeté! As sete chaves de Exu”, o que torna tudo ainda mais significativo, uma vez que Exu é uma divindade que passou pelo processo de demonização histórica por parte de outras religiões e é sempre tema sensível quando se trata de religiosidade afro-brasileira. É por este motivo que me detenho sobre este desfile com mais detalhes a seguir.

8. FALA, MAJETÉ! SETE CHAVES DE EXU

O desfile "Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu", da *Grande Rio*, teve como tema as diversas faces de Exu. Sua melodia foi criada a partir de pontos[8] de Exu e seu enredo começa com a saudação à chegada do orixá ao plano físico, o tratando com diferentes nomes, segundo a origem de cada culto.

O samba diz que Exu chegou ao Brasil com a fé dos africanos e sintetiza em sua figura toda a luta e resistência do povo quilombola.

Boa noite, moça, boa noite, moço
Aqui na terra é o nosso templo de fé
Fala, Majeté
Faísca da cabaça de Igbá
Na gira, Bombogira, Aluvaiá

[8] Músicas e cantos utilizados para conduzir os rituais da umbanda e do candomblé, fazer as aberturas e encerramento dos trabalhos, celebrar uma entidade específica, marcar o momento de limpeza espiritual, descarrego, dentre outros momentos importantes do ritual.

Num mar de dendê, caboclo, andarilho, mensageiro
Das mãos que riscam pemba no terreiro
Renasce palmares, Zumbi Agbá
Exu! O ifá nas entrelinhas dos odus
Preceitos, fundamentos, Olobé
Prepara o padê pro meu axé

No desfile, Exu é mostrado em suas mais variadas facetas – como o orixá da comunicação, que liga o mundo dos mortos ao mundo dos vivos; da transformação e da renovação das energias, situações e sentimentos ruins em novas oportunidades de vida; da festa, da boemia e da alegria; o guardião, sentinela dos mundos, das ruas, encruzilhadas, cemitérios e, por que não, das comunidades e favelas. Ele exalta as qualidades do orixá para contra-atacar os argumentos das igrejas pentecostais e neopentecostais de que Exu nada mais é que a representação do diabo.

A letra do samba diz:

Sou capa preta, tiriri, sou tranca rua
Amei o Sol, amei a Lua, marabô, alafiá!
Eu sou do carteado e da quebrada
Sou do fogo e gargalhada, ê, Mojubá!
Ô, luar, ô, luar, catiço reinando na segunda-feira
Ô, luar, dobra o surdo de terceira
Pra saudar os guardiões da favela
Eu sou da lira e meu bloco é sentinela
Laroyê, laroyê, laroyê!
É poesia na escola e no sertão
A voz do povo, profeta das ruas
Tantas estamiras desse chão
Laroyê, laroyê, laroyê!
As sete chaves vêm abrir meu caminhar
À meia-noite ou no Sol do alvorecer pra confirmar
Adakê Exu, Exu ê odará!
Ê bara ô, elegbará!
Lá na encruza, a esperança acendeu
Firmei o ponto, Grande Rio sou eu!

O trecho da letra que diz “Pra saudar os guardiões da favela / Eu sou da lira e meu bloco é sentinela”, que exalta Exu como o guardião da favela e associa a divindade e seu povo à festa, à magia o Carnaval, dialoga com Luz (1972) quando ele descreve a quimbanda. Para ele, o culto aos exus e pombas-gira nada mais é que um ritual libertário de sentimentos, desejos e aspirações da população pobre das favelas do Rio e de São Paulo.

No Sambódromo, a *Grande Rio* representou estes sentimentos de forma enfática, em fantasias e alegorias que mostravam a importância da figura de Exu

para os rituais de umbanda e candomblé.

Mas também falou sobre o processo de demonização pelo qual passa Exu, fruto da intolerância religiosa sofrida pelas religiões afro-brasileiras por parte das religiões cristãs, sejam elas católicas ou evangélicas, e de como esse fator é utilizado para tentar enfraquecer as religiões afro-brasileiras.

Birman (2009) chama este processo de "combate pentecostal ao mal diabólico":

> Tudo indica, ao menos no Rio de Janeiro, que acusações de feitiçaria têm circulado principalmente, e com especial intensidade, nos lugares onde se mostra acentuado o combate pentecostal ao mal diabólico: favelas e outras periferias, em geral designadas como comunidades. Os evangélicos, no cotidiano, através de menções à feitiçaria, cuja origem estaria nos cultos afro-brasileiros, denunciam crimes nefandos e atos de barbárie, provocando horror e estarrecimento nos seus ouvintes em igrejas, rádios e televisão. (BIRMAN, 2009, p. 321)

A origem deste ataque a Exu, segundo Prandi (2001), aparece nos relatos dos primeiros europeus a terem contato com seu culto iorubá, na África, que atribuíram a ele uma dupla identidade: a do deus fálico greco-romano Príapo e a do diabo dos judeus e cristãos, devido aos altares com representações materiais e símbolos fálicos do orixá-vodun e pelas qualificações morais narradas pela mitologia, que o mostram como um orixá que contraria as regras mais gerais de conduta aceitas socialmente. Ou seja, Exu se resumia aos olhos ocidentais como entidade sexualizada e demoníaca.

Como captou Pierre Verger em seus ricos registros das religiões afro-brasileiras no Brasil e na África, em uma proposta de catalogação dos elementos nos diferentes territórios para entender como as tradições advindas do outro continente se manifestaram em novas terras, em combinação com outras influências:

> Exu Elegbara dos yoruba, Legba dos fon, encerra aspectos múltiplos e contraditórios que dificultam uma apresentação e uma definição coerentes. (...) Exu é o mensageiro dos outros. Orixá e nada se pode fazer sem ele. É o guardião dos templos, das casas e das cidades. É a cólera dos orixás e das pessoas. Tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente. Os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus'

> (...) Exu revela-se talvez o mais humano dos Orixás, nem completamente bom, nem completamente mau (...) ele tem a qualidade dos seus defeitos. (VERGER, 2001, p. 119-122)

Outra contribuição histórica para deturpar a imagem de Exu está no livro *Fétichisme et Féticheurs*, do padre e missionário R. P. Baudin, publicado em 1884, que sistematizou a religião iorubá e é fonte de pesquisa de pesquisadores contemporâneos. Tais observações feitas "numa perspectiva cristã do século XIX são devastadoras", povoando o imaginário popular no Brasil, inclusive do povo-de-santo que cultua Exu (PRANDI, 2001).

> A legenda da figura diz: 'Elegbá, o malvado espírito ou o Demônio' (...) Já está lá, nesse texto católico de 1884, o binômio pecaminoso impingido a Exu no seu confronto com o Ocidente: sexo e pecado, luxúria e danação, fornicação e maldade. Nunca mais Exu se livraria da imputação dessa dupla pecha, condenado a ser o orixá mais incompreendido e caluniado do panteão afro-brasileiro. (PRANDI, 2001, p. 04)

Mais recentemente, as igrejas pentecostais e neopentecostais passaram a perseguir as religiões afro-brasileiras, as associando ao diabo, sendo este configurado na imagem de Exu. Souza (2019) lembra que este marco foi a publicação do livro "Mãe-de-santo", do pastor canadense Walter Robert McAlister, fundador da Igreja Pentecostal Nova Vida (1960), que relata detalhes da iniciação de uma sacerdotisa baiana do candomblé que "finalmente descobriu não mais pertencer sua alma ao diabo, pois o sangue de Jesus Cristo passou a ser em sua vida mais forte e poderoso que quaisquer oferendas".

Vinte anos depois, foi a vez de Edir Macedo publicar "Orixás, caboclos e guias: deuses ou Demônios", em que dá seu testemunho de ex-umbandista e aponta as entidades do candomblé, da umbanda e do espiritismo como "diabólicas". O livro é repleto de relatos e ilustrações de rituais das religiões afro-brasileiras, acompanhados de fotos com sangue sacrificial, tridentes, além de notícias de assassinato envolvendo os adeptos de tais cultos.

Macedo afirma que todo o mal do mundo advém do Diabo: doença, desemprego, baixa remuneração, vícios e desavenças familiares. E os associa ao que chama de "feições diabólicas": exus, caboclos, pretos velhos, orixás, guias e espíritos. Desta forma, consequentemente, ele acaba amaldiçoando o universo religioso rotulado de macumba, feitiçaria, magia negra e demonismo

(SOUZA, 2019).

Diante de todo este processo e deste cenário de tentativa de esvaziamento dos terreiros, apagamento cultural e evangelização dos povos de santo parece muito simbólico o fato de o desfile que exalta essa divindade tão desmerecida e diminuída fora dos terreiros tenha conquistado o título de campeão do carnaval 2022.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de representarem apenas 0,34% das crenças dos brasileiros, segundo o Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), as religiões afro-brasileiras não se constituem em uma minoria religiosa no sentido político do conceito, segundo Giumbelli (2006). Elas carregam um capital cultural inestimável e inegável, sendo o samba e o carnaval parte dele. Sendo assim, estas práticas religiosas, suas divindades e simbologias fazem parte da simbologia empregada nos desfiles de carnaval e na vida diária dos componentes das escolas de samba, especialmente no Rio de Janeiro, onde a umbanda nasceu.

Porém, o levantamento este artigo dos temas abordados nos desfiles aponta um certo distanciamento da temática nas composições dos sambas-enredos nos anos 2017, 2018 e 2019. O tema praticamente não é mote das apresentações nem suas divindades lembradas pelas agremiações ao entrar na Sapucaí, algo que é inclusive parte da ritualística dos desfiles.

A mesma análise mostra, no entanto, uma mudança de postura em 2020, 2022 e 2023, com referências fortes às religiões afro-brasileiras em mais da metade dos desfiles. Especialmente em 2022, os dados mostram que a umbanda, o candomblé, seus ritos, entidades e orixás permearam as apresentações de quase todas as escolas, justificando a ideia deste artigo de que o carnaval do Rio de Janeiro voltou para a sua casa, para as suas origens: os terreiros de umbanda e candomblé em que surgiram no início do século passado.

Ainda sobre o desfile de 2022, ficou marcada a vitória da Acadêmicos da Grande Rio – a primeira em 34 anos de existência da escola – com um samba-

enredo que celebra Exu, justamente a entidade mais atacada dentre as divindades do panteão africano. Na Sapucaí, se viu a exaltação da potência de Exu enquanto orixá, se viu a subversão de uma imagem então diabolizada pelo cristianismo e combatida pelas igrejas pentecostais e neopentecostais, especialmente.

É bastante simbólico que justamente este enredo tenha sido campeão, mas faz total sentido quando se sabe que Exu é tido como um orixá potente na sua capacidade de reverter situações negativas, segundo a crença candomblecista. E as religiões afro-brasileiras e seus praticantes puderam cantar livremente e em toda a sua plenitude suas raízes, suas origens e sua força, defendendo uma sociedade em que a liberdade religiosa precisa prevalecer.

Por fim, termino este artigo, pois não poderia ser de outra forma, citando parte do samba-enredo campeão da Grande Rio: “Lá na encruza, onde a flor nasceu raiz / Eu levo fé nesse povo que diz / Boa noite, moça, boa noite, moço”.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil.** Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 3ª ed. São Paulo, 1989.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. Editora Perspectiva, São Paulo, 1973.

BIRMAN, Patrícia. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. **Mana,** Rio de Janeiro, Volume 15, Número 2, Outubro de 2009.

GIRON, L. **O etnógrafo enfarinhado: Gonçalves Dias na guerra contra o entrudo**. Métis: história & cultura. América do Norte, 1, ago, 2011. P. 191-192.

GIUMBELLI, Emerson. Minorias religiosas. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis, Vozes, 2006. JUNIOR, Luiz Rufino Rodrigues. Pedagogias das Encruzilhadas. Revista Periferia, v.10, n.1, p. 71-88, Jan./Jun. 2018.

LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, George. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**. V. 18, nº 52, 2004, p. 17-29

PORTAL O GLOBO, 16 de fevereiro de 2023. Disponível em: https://oglobo.globo.com/rio/noticia/2023/02/capital-do-carnaval-rio-e-o-destino-mais-buscado-por-turistas-para-a-folia.ghtml. Acesso em: 10/09/2024.

PRANDI, Reginaldo. O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº 63, 1º semestre de 2007, págs. 7-30.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu**. Revista USP**. São Paulo, 46-63, 2001.

REVISTA EXAME, 17 de junho de 2017. Disponível em: https://exame.com/brasil/rio-estuda-financiamento-privado-para-escolas-de-samba/. Acesso em: 10/09/2024.

SITE MUSEU AFRO BRASIL, 30 de dezembro de 2014. Disponível em: http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/hist%C3%B3ria-e-mem%C3%B3ria/historia-e-memoria/2014/12/30/ismael-silva. Acesso em: 10/09/2024.

SITE PODER 360, 13 de fevereiro de 2023. Disponível em: https://www.poder360.com.br/brasil/carnaval-deve-movimentar-economia-do-rio-em-r-45-bilhoes/. Acesso em: 10/09/2024.

SITE RIO CARNAVAL. Disponível em: https://www.riocarnaval.org/pt/carnaval-do-rio/historia. Acesso em: 10/09/2024.

SOUZA, André Ricardo de; ABUMANSSUR, Edin Sued; LEITE JUNIOR, Jorge. **Percursos do Diabo e seus papéis nas igrejas neopentecostais.** Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, v. 25, n. 53. Abril, 2019, p. 385-410.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

Recebido em 06/09/2023.

Aprovado para publicação em 31/07/2024.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

DANÇANDO COM DEUSES
A RELIGIÃO NA TEORIA SOCIOLÓGICA

DANCING WITH GODS
THE RELIGION IN SOCIOLOGY THEORY

BRYAN HENRIQUE PINTO[1]

RESUMO

O artigo argumenta que a religião é um tema clássico da sociologia, presente nos três pais fundadores da disciplina, e em Simmel, embora este último esteja sendo revisitado como cânone da disciplina. Inicialmente, exploramos a religião no pensamento de Marx, para além da célebre frase “o ópio do povo”. Em seguida, abordamos em Durkheim e sua busca pelas estruturas da religião, mas ressaltamos o limite de sua compreensão do fenômeno religioso atrelado a uma instituição, algo que o conceito de religiosidade apresentado por Simmel pode ajudar na compreensão de fenômenos contemporâneos, como os Jovens sem Religião no Brasil. Em Weber, buscamos as definições de protagonistas do sagrado, bem como o problema da teodiceia. Ao final, abordamos a síntese bourdiesiana dos clássicos para desenvolver o conceito de campo religioso.

Palavras-chave: Sociologia. Teoria Sociológica. Religião. Campo Religioso.

ABSTRACT

The article argues that religion is a classic theme of sociology, present in the three founding fathers of the discipline, and in Simmel, although the latter is being revisited as a canon of the discipline. Initially, we explore religion in Marx's thought, beyond the famous phrase "the opium of the people". Then, we approach Durkheim and his search for the structures of religion, but we emphasize the limit of his understanding of the religious phenomenon linked to an institution, something that the concept of religiosity presented by Simmel can help in the understanding of contemporary phenomena, such as Young people without Religion in Brazil. In Weber, we look at definitions of protagonists of the sacred, as well as the problem of theodicy. At the end, we approach the Bourdiesian synthesis of the classics to develop the concept of religious field.

Keywords: Sociology. Sociology Theory. Religion. Religious Field

[1] Mestrando do Programa de Pós-Graudação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS/UFSCar) com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Bacharel em Ciências Sociais pela UFSCar. e-mail do autor: bryanhenrique1899@gmail.com

INTRODUÇÃO

A religião é um tema clássico da sociologia, estando presente no pensamento e obras de Marx, Weber, Durkheim e Simmel. Ela, enquanto fenômeno social, interessa à teoria social, tendo em vista o contexto histórico do século XIX em que importantes processos transformavam a sociedade europeia e do qual emergia uma profunda crise do cristianismo. “A sociologia já nasceu como sociologia das religiões” (MADURO, 1981, p. 41). O pensamento sociológico surge no momento histórico em que o próprio conhecimento se emancipava da religião. Desse modo, a sociologia (e os pais fundadores) se viu, não apenas desafiada a analisar as religiões como fatos sociais, mas também a compreender como os processos sociais condicionam o religioso ou podem ser influenciados por ele (COSTA, 2017).

Não pretendemos radicalizar como Costa (2009, p. 56), ao argumentar que “fazer sociologia de uma sociedade implica, mais tarde ou mais cedo, fazer sociologia da religião”, mas buscamos demonstrar como a religião está presente nos autores clássicos da sociologia, ora de forma direta como Durkheim, Simmel e Weber, ora de modo indireto no caso de Marx. Com isso, pretendemos apontar como as contribuições dos clássicos foram fundamentais para o desenvolvimento dos conceitos de campo religioso e mercado religioso, tão caros atualmente no campo de estudos da Sociologia da Religião no Brasil.

1. PARA ALÉM DO ÓPIO

Sem dúvidas, qualquer estudante no início de sua graduação em ciências sociais, sociologia, filosofia ou até mesmo economia apontaria Karl Marx (1818-1883) como um estudioso das relações de trabalho no sistema capitalista e, ao lado de Friedrich Engels (1820-1895), produzindo importantes críticas ao sistema capitalista. O trabalho aparece como um tema central nas obras de Marx, por isso, há perspectivas que não atribuem grandes contribuições suas para o estudo da religião. De fato, o autor alemão jamais fez um estudo sistemático sobre a religião. O assunto aparece em alguns trabalhos de forma

não tão profunda e a abordagem marxista não consiste concretamente em uma abordagem sociológica da religião (COSTA, 2009; HERVIEU-LÉGER, WILLAIME, 2009).

A célebre frase atribuída a Marx *"a religião é o ópio do povo"* é mobilizada tanto por adeptos quanto por inimigos do marxismo, pessoas que visam desqualificar a religião ou desqualificar o marxismo e, no âmbito do senso comum, desqualificar o socialismo/comunismo em última instância. É verdade que a experiência soviética após a Revolução Russa contribui para o imaginário do comunismo inimigo da religião e vice-versa, tendo em vista o Estado Ateu Soviético e a proibição dos cultos religiosos. Contudo, é importante lembrar dois pontos: primeiro que a célebre expressão pode ser encontrada antes de Marx em outros autores como Kant, Heine, Feuerbach, entre outros (LOWY, 1998). Segundo que a citação de Marx não se resume a uma oração de poucas palavras; ela é mais longa que seu trecho bastante conhecido.

> A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. (MARX, p. 145, 2010. Grifos nos original)

Portanto, a expressão "ópio do povo" não representa a reflexão de Marx sobre a religião. No limite, é um reducionismo marxista que precisa ser distinto do que, de fato, pensava Marx. A expressão foi utilizada na introdução de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*[2] e podemos notar que Marx faz considerações bastante diferentes, mas que, em suma, a religião funciona como uma espécie de acalento para a alma (LESBAUPIN, 2011).

O pensamento de Marx é caracterizado pelo materialismo. Assim como Durkheim, Marx não dá primazia aos indivíduos, mas sim à sociedade. Em outras palavras, é a consciência que determina a existência do indivíduo, e não o oposto. Desse modo, sua concepção é que "a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião" (MARX, p. 45, 2010). Sua obra é marcada, não apenas, por compreender a existência dos indivíduos, mas por buscar transformar a

[2] Marx (2010).

consciência e, consequentemente, a sociedade (GIDDENS, 2005; IANNI, 1988). Na perspectiva do materialismo histórico-dialético, a religião pode ser compreendida de duas formas: de um lado enquanto produto da alienação, ou seja, uma ideologia representando a burguesia, no sentido de verdade com pretensões absolutas; e do outro, vista como uma utopia. (MARTELLI, 1995). Portanto, a crítica à religião levaria à crítica da sociedade por ela legitimada em sua áurea de santidade.

Com exceção de Rosa Luxemburgo (1871-1919) e Antônio Gramsci (1891-1937), que se debruçaram sobre o papel das religiões na história, a tradição marxista não focou no estudo das religiões, ainda que o próprio Engels tenha realizado estudos sobre religiões mais atentos que Marx, relacionando a religião com classes sociais e seu estudo comparado sobre o cristianismo primitivo e socialismo (COSTA, 2009; LESBAUPIN, 2011).

Como visamos demonstrar, apesar de esparsa, a contribuição de Marx para o estudo da religião vai além da expressão "o ópio do povo". A religião faz parte da superestrutura que alimenta o sistema capitalista, como uma forma de ideologia. Apesar do pensamento marxista estar presente, ainda que de maneira indireta na Teologia da Libertação, decorrente da afinidade negativa do catolicismo com o capitalismo (LOWY, 2016), algo que trataremos mais adiante, é com Durkheim e Weber que se encontram maiores reflexões sobre o fenômeno religioso.

2. AS ESTRUTURAS ELEMENTARES DA RELIGIOSIDADE: ENTRE DURKHEIM E SIMMEL

O pensamento francês é marcado pela corrente positivista e a tentativa de equiparar a sociologia ou, como chamava Auguste Comte (1798-1857), a *física social*[3], com as ciências naturais. Não por acaso, a obra de Émile Durkheim (1858-1917) é fortemente influenciada por tais correntes. Reflexo do contexto histórico em que a sociologia ainda se consolidava enquanto campo de conhecimento científico e disciplina acadêmica, sua grande preocupação, além

[3] Comte (1983).

obviamente de legitimar a disciplina (vale lembrar que Durkheim foi o primeiro professor a ocupar uma cadeira de sociologia em uma universidade), era compreender como os indivíduos permanecem unidos e o que mantém a sociedade unida em um período de grandes transformações ocasionadas pela revolução industrial, diferente da abordagem de Marx que privilegiava o conflito. Ainda que ambos os autores dialoguem e se aproximem em determinados momentos, Durkheim está preocupado com a coesão e a reprodução da ordem social (LEVINE, 1997). Tendo como partida sua grande preocupação em separar a sociologia da psicologia, Durkheim defende que o indivíduo só pode ser entendido a partir do social e não o oposto; portanto, o social precede o indivíduo. Inclusive, a noção de indivíduo só existe a partir do social (GIDDENS, 2005).

Em sua tese de doutoramento, *Da Divisão do Trabalho Social*[4], o estudo das relações sociais e como os indivíduos estabelecem relações de dependência uns com os outros, ainda que indireta, é aprofundado. O autor identifica dois tipos de solidariedades decorrentes da divisão do trabalho social como elemento integrador e de coesão social: o primeiro, a solidariedade orgânica, em que quanto maior o grau de divisão do trabalho em uma sociedade, maior seria tal solidariedade; o segundo, a solidariedade mecânica, presente nas sociedades tradicionais onde há pouca divisão do trabalho. Desse modo, onde Marx e Engels (2008) enxergavam um dos elementos da exploração e alienação característicos do capitalismo, Durkheim (1999) enxergava a essência da coesão social.

A preocupação com a coesão social e a integração perpassa todo o pensamento do autor francês, partindo do princípio de que é a consciência que determina a existência e não o oposto, e aqui notamos sua aproximação com Marx. Os ideais sociais formam uma consciência coletiva independente da consciência dos indivíduos. As representações coletivas/consciência coletiva expressariam a vida mental do grupo social (DURKHEIM, 1970). Desse modo, o autor busca estudar a religião por considerá-la como a mais eminente das representações coletivas. A consciência coletiva tem um caráter fortemente religioso, produzindo os deuses que necessita. Portanto, são os ideais que compõem a sociedade e não apenas os indivíduos agrupados. Assim, “estudar

[4] Durkheim (1999).

a religião é estudar as condições de formação desse ideal moral" (HERVIEU-LÉGER, WILLAIME, 2009, p. 171, 2009).

Outro elemento primordial na obra de Durkheim é a busca pelas funções sociais que cada instituição, representação, ritual e estrutura executam na sociedade, imaginando o todo social quase como um organismo biológico onde cada elemento exerceria uma função para o funcionamento do todo. Nesse sentido, pensando a importância e as funções simbólicas que os ritos cumprem para a composição do social, Durkheim (1989) argumenta que eles são, antes de mais nada, uma representação social temporal, marcando um momento específico da vida dos indivíduos. Contudo, para compreendermos como a religião está presente no pensamento de Durkheim, é necessário, antes, compreendermos o conceito de fato social trabalhado pelo autor e como este seria o objeto de estudo por excelência da sociologia.

Durkheim, no prefácio da segunda edição de *As regras do Método Sociológico* (2007, p. XVII), argumenta que "os fatos sociais devem ser tratados como coisas", ou seja, algo que concretamente existe no mundo e, portanto, é passível de ser estudado como todas as outras coisas que existem. Composto por três características: *Exterioridade* - não emana dos indivíduos ou de suas vontades e desejos, pelo contrário, os fatos sociais existem para além dos indivíduos, sendo impostos e introjetados, justamente por tal característica que a segunda é amarrada. *Coercitividade* – se os fatos sociais são impostos aos indivíduos, aqueles que não assimilarem os valores do grupo sofrerão algum tipo de coerção, desde algo exterior como risos e olhares desconfiados ou até mesmo algo legitimado pela jurisprudência. *Generalidade* – os fatos sociais são coletivos; eles não regulam apenas um ou dois indivíduos, são gerais para todo o grupo social. Desse modo, a religião é o fato social por excelência; ela é eminentemente social, é a representação da consciência coletiva e primeira forma de conhecimento (DURKHEIM, 1989).

Em busca das funções e causas do fenômeno religioso, na obra *As formas elementares da vida religiosa*[5], Durkheim parte do elementar para o complexo e retoma o totemismo para compreender as religiões modernas, quais as

[5] Durkheim (1989).

estruturas presentes em todas as religiões e, em última instância, uma explicação universal da coesão social. Assim como em obras anteriores, ele refuta definições sobre o fenômeno em estudo, criando uma explicação que delimita os fatos com que ele pretende trabalhar: "religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem" (DURKHEIM, 1989, p. 32). Nesse sentido, a religião é tomada como um sistema em que se unem as ideias de igreja e religião, o que torna a religião eminentemente coletiva.

Há uma dicotomia entre sagrado/profano. O sagrado se define em relação ao profano, tendo origem na diferenciação das coisas ditas impuras e teria uma origem social. Outra dicotomia presente em Durkheim (1989) é em relação a magia e religião. Embora elas se misturem, até mesmo nas grandes religiões, a magia está mais próxima da ordem individual do que da coletiva e não exerce a mesma realidade social coletiva exercida pela religião (COSTA, 2017). Desse modo, a religião é definida a partir das crenças e dos ritos, enquanto elementos que organizam a vida religiosa da humanidade e presente em todas as religiões. É a partir do compartilhamento das crenças e dos ritos que se constitui uma comunidade. Assim, são inseparáveis, na concepção de Durkheim, religião e instituição religiosa.

Ao abordar o totemismo australiano como forma mais elementar, a posição de Durkheim pode ser vista como evolucionista. Contudo, comentadores argumentam que sua posição está mais próxima do funcionalismo, pois o autor não concebe e não analisa a forma mais elementar buscando uma suposta linha evolutiva universal que todas as religiões seguiriam, mas sim procurando algo comum entre elas (HERVIEU-LÉGER, WILLAIME, 2009).

Durkheim conclui que o totem é a objetificação da alma coletiva, o que a sociedade cultua, é ela própria em seu aspecto sacralizado. Há uma sinergia entre religião e sociedade, em que a religião opera uma sacralização das normas de comportamento. Sua função social é ajudar a viver, concedendo mais forças para os indivíduos suportarem as dificuldades da vida (COSTA, 2017).

Contudo, o fenômeno da religião não está necessariamente atrelado a uma instituição ou à constituição de um grupo que compartilha as mesmas

crenças, como imaginava Durkheim. Os indivíduos podem ter uma crença religiosa sem ter uma vinculação institucional; podem ter uma *religiosidade* (SIMMEL, 2011), uma fé sem ligação com uma religião institucionalizada. É o caso dos jovens sem religião no Brasil.

Nos últimos anos, o recenseamento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) demonstrou um aumento significativo entre os que se declaram "sem religião", chegando a 8% no Censo 2010. Examinando mais de perto os dados, notamos que o número de ateus corresponde a apenas 4% da totalidade dos sem religião e os agnósticos não chegam nem a 1% (IBGE, 2012). Dentro dos 95% restantes, podemos encontrar religiosos e indivíduos que buscam uma relação desinstitucionalizada com a religião, com o propósito de encontrar uma forma de religiosidade mais livre ou pessoas que acreditam em Deus, mas não frequentam nenhuma instituição (LUIZ, 2013). Pesquisas realizadas por Novaes (2006) apontam para isso, analisando os jovens que se declaram "sem religião" no Rio de Janeiro. A autora nota a predominância da religiosidade sem vínculo institucional/religioso, duplo pertencimento e até mesmo crenças em orixás e elementos do esoterismo.

Desse modo, notamos a potencialidade do conceito de *religiosidade*[6] trabalhado por Georg Simmel (1858-1918) para compreendermos tal fenômeno contemporâneo, o que nos demonstra a importância e a vivacidade dos conceitos sociológicos trabalhados por autores clássicos, e, ao mesmo tempo, o limite de compreender o fenômeno religioso atrelado a instituições ou até mesmo igrejas.

3. MAX WEBER: O RACIONAL SOCIÓLOGO DA RELIGIÃO

A sociologia weberiana privilegia a agência dos indivíduos. Diferentemente de Durkheim, Max Weber (1864-1920) não está interessado em compreender as estruturas básicas de todas as religiões, tampouco qual função a religião cumpre no grupo social. Ainda que o autor alemão não negue a existência das estruturas sociais, ele busca pelas especificidades dos

[6] Simmel (2011).

fenômenos.

Desse modo, ao refletir sobre quais circunstâncias levaram, no Ocidente e não no Oriente, ao desenvolvimento do capitalismo, por mais que Weber não desconsidere a totalidade marxista, tampouco a influência do econômico (LOWY, 2014), em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*[7], nos é apontada uma multiplicidade causal que ocasionou tal racionalidade econômica no Ocidente, demonstrando como os condicionamentos religiosos influenciam o comportamento econômico e o desenvolvimento do capitalismo.

As transformações na concepção de mundo das religiões cristãs ocasionadas pela reforma protestante foram fundamentais para o desenvolvimento de uma afinidade entre o condicionamento religioso e o comportamento capitalista. Nesse sentido, a reforma protestante rompeu com uma lógica que remonta à Antiguidade e ao Feudalismo, onde o trabalho era visto como algo feito apenas por escravos e servos, negativado na totalidade para a sociedade da época. No entanto, com a ideia de vocação de Martinho Lutero (1483-1546) o trabalho é positivo. Deus faz um chamado para todos, mas não basta trabalhar, é preciso poupar o excedente da riqueza, ter uma vida ascética e não luxuosa. O Calvinismo e a ideia de predestinação, na qual alguns indivíduos estão predestinados à salvação, outros não, contribuem do mesmo modo, na orientação da conduta dos indivíduos condicionando-os para o ascetismo intramundano. Se a salvação não é para todos e os indivíduos não sabem quem será salvo, eles se comportam como predestinados a ela. O êxito no trabalho e o sucesso na acumulação de riqueza seriam um sinal da salvação (WEBER, 2013).

Enquanto o capitalismo tem uma afinidade eletiva com as religiões protestantes, o catolicismo tem uma afinidade negativa com o capitalismo. A concepção de mundo católica está ligada à rejeição da riqueza, à prática de caridade e à esmola, coisas rejeitadas nas doutrinas protestantes. Essa afinidade negativa resultou na Teologia da Libertação, com forte influência das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e da participação de leigos comunistas e socialistas, rejeitando o capitalismo e pensando outra forma de organização

[7] Weber (2013).

social (BOFF, 1998). Capitaneadas na figura de Dom Helder Câmara, as CEB's e a Teologia da Libertação foram fundamentais para a luta contra a Ditadura Militar no Brasil (LOWY, 2016).

Sem dúvidas, dos clássicos abordados, é Weber o que mais contribuiu e influenciou na sociologia da religião (MARIZ, 2011). O conceito de racionalização, presente em sua obra como característica do mundo moderno, transforma a religião e é central para outros dois conceitos: o *desencantamento do mundo*, em que as explicações mágicas e a própria magia perdem espaço no mundo moderno. Suas raízes estão ainda na Antiguidade, tendo sido iniciado na Grécia Antiga com o surgimento da filosofia e com o monoteísmo dos povos hebreus/judeus, na crença em um Deus único (WEBER, 1991). O outro processo, consequência tanto da racionalização quanto do desencantamento do mundo, é a *secularização*, caracterizada pela separação entre Igreja e Estado (PIERUCCI, 1998).

Contudo, secularização é um termo presente na literatura escrita em inglês e alemão que denota múltiplos processos sociais, instituições jurídicas e políticas, nos quais a influência de instituições, crenças e práticas religiosas é reduzida. Laicidade, do francês, espanhol e português que recorre à regulação institucional, política e jurídica das relações entre Igreja e Estado/religião e política em diversos contextos, refere-se à neutralidade confessional das instituições políticas, à neutralidade do Estado e do ensino público, à tolerância religiosa. Tais processos foram embaraçosos no Brasil, onde a Igreja Católica exerceu e segue exercendo grande influência mesmo após a separação Estado-Igreja na República (MARIANO, 2011). O processo de secularização no Brasil só ocorre no ano de 1890, quando Marechal Deodoro da Fonseca, chefe do governo provisório, decreta a separação do Estado e Igreja[8], fato consolidado na primeira Constituição Republicana (BUSIN, 2011; SOUZA, 2012).

A sociologia weberiana é caracterizada por um individualismo metodológico, tendo o indivíduo como ponto de partida, mas não como autônomo. Ele tem autonomia dentro daquilo que a sociedade permite. Dessa forma, Weber não nega as estruturas sociais, tampouco a influência delas nos

[8] Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=178691_02&pagfis=42 Acesso em 29 de jul. de 2023.

indivíduos, mas descarta a ideia de determinação. Ele procura compreender o sentido atribuído pelos indivíduos às suas ações, concentrando-se nas condições subjetivas. O conceito de *tipo ideal* também é central no pensamento de Weber e em suas construções teóricas, se caracteriza como uma abstração que não existe na realidade, acentuando determinados traços para criar ferramentas capazes de tornar as ações compreensíveis (WEBER, 1991).

Nesse sentido, pensando a agência dos indivíduos na religião, podemos elencar três tipos ideais de protagonistas do sagrado. De um lado, a figura do *mago*, um indivíduo cuja ação está orientada na venda de serviços mágico-religiosos, estabelecendo apenas uma relação de clientelismo com seus interlocutores e não constituindo uma comunidade, um prestador de serviços. Do outro lado, o *sacerdote*, um líder religioso cujo carisma foi incorporado na instituição e no cargo que ocupa; ligado a algo milenar ou a um grupo pequeno; alguém cuja ação se baseia na tradição. E, por fim, a figura do *profeta*, um indivíduo portador de carisma, alguém excepcional, que surge em momentos de crises das sociedades, caracterizado por romper com uma tradição criando outra ou renovando uma tradição já existente (WEBER, 1991).

Outro ponto abordado pelo sociólogo alemão é o *problema da teodiceia*: [...] “quanto mais próxima a concepção de um deus único, universal e supramundano, tanto mais facilmente surge o problema de como o poder aumentado ao infinito de semelhante deus pode ser compatível com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa” (WEBER, 1991, p. 351). Em outras palavras, menos sofisticadas, se Deus é todo-poderoso, por que há sofrimento no mundo? Como conciliar um deus bom e benevolente com um mundo imperfeito e perverso?

O autor alemão destaca algumas formas mais racionais pelas quais as religiões buscam responder à teodiceia, como a *compensação futura,* em que um herói viria, mais cedo ou mais tarde, e restauraria a glória de seus adeptos, os salvando de suas vidas miseráveis. Outra resolução é a concepção de algumas religiões de um Deus que não é todo-poderoso, de um mundo que não é sua criação do zero, em que haveria forças do bem e do mal surgidas a partir de um pecado original dos homens ou anjos, agindo e disputando no mundo. Mas, para Weber (1991, p. 354), “a solução formalmente mais perfeita do

problema da teodiceia é a obra específica da doutrina indiana do 'carma'".

Contudo, há autores contemporâneos demonstrando os limites da interpretação de Weber para o problema da teodiceia, e trataremos disso a seguir com a síntese de Bourdieu para elaborar o conceito de campo religioso, bem como sua complementação mais sofisticada ao problema da teodiceia. Tentamos abordar, nesse tópico, algumas das contribuições de Weber para a sociologia da religião, mas sem entrar em controversos debates contemporâneos em torno da secularização e da dessecularização do mundo[9].

4. A SÍNTESE BOURDIESIANA

Vimos como a religião aparece nos autores clássicos da sociologia e é justamente a partir da retomada desses autores e da análise das suas contribuições que Pierre Bourdieu (1930-2002) apresenta uma síntese original para analisar o campo religioso. Em *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*[10], o autor francês segue a ideia de Durkheim de que a religião é fonte de consenso e do sistema simbólico, mas acrescenta a ideia de linguagem, que considera a religião como um sistema de comunicação e pensamento; de Marx, a religião como legitimadora da ordem social; e com maior influência e contribuição de Weber, para pensar os protagonistas do sagrado, os produtores de bens simbólicos de salvação (OLIVEIRA, 2011).

O *mago*, o *profeta* e o *sacerdote* deixam de ser chamados de protagonistas do sagrado e passam a ser compreendidos como especialistas do sagrado, caracterizados pelo trabalho religioso. Para isso, é necessário compreendermos o desenvolvimento de um grupo específico para a realização do trabalho espiritual. Nas sociedades simples, com pouca divisão do trabalho social, havia um autoconsumo religioso, ou seja, o indivíduo era simultaneamente produtor e consumidor dos bens de salvação. Porém, com o desenvolvimento das sociedades e o aumento da produção de bens materiais, há a possibilidade de um grupo determinado de indivíduos tornarem-se especialistas do sagrado, sendo mantidos materialmente (BOURDIEU, 1974).

[9] Ver Berger (2000), Mariz (2000) e Pierucci (1998).
[10] Bourdieu (1974).

Vale destacar que esse processo é uma abstração e não uma realidade histórica concreta, servindo apenas para auxiliar na compreensão do autoconsumo, em que todos os indivíduos dominam o conjunto de esquemas de pensamento e ações referentes ao sagrado, característico das sociedades simples, e a produção de bens simbólicos de salvação para o consumo de leigos (OLIVEIRA, 2011).

Desse modo, a produção de excedentes econômicos que permite dispensar os produtores de bens simbólicos do trabalho material é uma condição indispensável para a constituição do *campo religioso*, em que os agentes especializados buscariam o domínio do trabalho religioso, ainda que esse objetivo nunca seja concretamente alcançado. Os especialistas combateriam toda a autoprodução e autoconsumo dos leigos, e, por outro lado, os especialistas do sagrado competiriam entre si para atender às demandas dos leigos (OLIVEIRA, 2011; BOURDIEU, 1974). Aqui, é possível notar a influência dos aspectos materialistas de Marx com a agência dos indivíduos na religião de Weber, e Bourdieu busca dialogar e complementar os autores.

Bourdieu (1974) ainda nos demonstra que o *profeta,* como acreditava Weber, não é apenas um indivíduo dotado de carisma, mas sim um indivíduo fruto dos momentos de crises da sociedade nos quais surgem alguns “messias”. Outro elemento que Bourdieu toma de Weber é a teodiceia, mas argumentando que ela é uma sociodicéia, criada pelos seres humanos e não pelos deuses ou religiões, mantida para legitimar a própria sociedade e não o sagrado. Nesse sentido, Bourdieu dialoga com Marx (2010, p. 45): “a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião”. Logo, os humanos são os criadores da teodiceia e não o contrário. Sua serventia é legitimar as desigualdades da sociedade e não justificar as supostas contradições entre um deus todo-poderoso e um mundo imperfeito.

No mundo moderno, a secularização é uma consequência da separação entre Estado e Igreja, o que resultou na extinção do monopólio religioso. Antes, o leigo era obrigado a seguir a religião estabelecida pelo Estado, mas, com a secularização, surge um cenário de oligopólio religioso, com uma multiplicidade de opções e possibilidades. Os especialistas do sagrado que compõem o *campo religioso* e as instituições religiosas passam a competir por fiéis. É nesse

processo que surge o *mercado religioso* (BERGER, 1985).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos demonstrar como a religião é uma parte relevante do pensamento e da obra de autores clássicos, ainda que de forma mais direta em alguns e indiretas em outros. Ela constitui um tema clássico do estudo sociológico e esteve presente no nascimento da disciplina enquanto campo do conhecimento científico. Apesar da perda de influência no mundo contemporâneo decorrente do processo de racionalização e desencantamento, a religião ainda está presente no mundo moderno com reflexos culturais e políticos relevantes e circunscritos em debates contemporâneos polêmicos (SOUZA, 2015).

O mercado religioso brasileiro é majoritariamente cristão, especificamente de maioria católica, característica que decorre, em partes, do processo de colonização portuguesa. O catolicismo era a religião oficial da primeira Constituição Brasileira, que vigorou de 1824 até 1890, e, mesmo após um século, ainda é a religião mais aceita socialmente. Sua herança para o imaginário nacional é evidenciada pelos diversos feriados católicos (BUSIN, 2011; SOUZA, 2012).

No entanto, dados do Censo realizado pelo IBGE têm apontado para uma transformação no mercado religioso brasileiro que se iniciou nos anos 1990, quando houve declínio da população católica, simultaneamente a um aumento significativo do percentual de evangélicos, fenômeno que vem sendo caracterizado como declínio do catolicismo (PIERUCCI, 2004). Em paralelo, o número dos que se declaram “sem religião” também aumentou significativamente, atingindo 8% no Censo 2010 (IBGE, 2012).

Portanto, revisitar os autores clássicos e seus conceitos, como o conceito de *religiosidade* de Simmel (2011), nos ajuda a compreender fenômenos recentes do mercado religioso brasileiro, como o caso dos jovens que não têm uma religião, mas acreditam em Deus, energias, orixás e outros elementos que podemos chamar de espirituais. Eis o motivo de sempre precisarmos ler os clássicos, eles continuam atuais.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião & Sociedade.** Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 25-40, 2000.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. [1967] São Paulo: Paulus, 1985.

BOFF, Leonardo. **O caminhar da Igreja com os oprimidos:** Do Vale de lágrimas rumo à terra prometida. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Editora Perspectiva, [1972] 1974. p. 27-98.

BUSIN, Valéria Melki. Religião, sexualidades e gênero. **Rever**, São Paulo, ano 11, n. 1, p. 105-124, 2011.

COMTE, Auguste. Curso da filosofia positiva. In: COMTE, Auguste. **Os Pensadores.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, [1830/42] 1983. p. 3-39.

COSTA, Joaquim. **Sociologia da religião: uma breve introdução.** Aparecida: Editora Santuário, 2009.

COSTA, Waldney. Religião na perspectiva sociológica clássica: considerações sobre Durkheim, Marx e Weber. **Sacrilegens,** Juiz de Fora, v. 14, n. 2, p. 03-35, 2017.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulinas, [1912] 1989.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, [1895] 2007.

DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, [1893] 1999.

DURKHEIM, Émile. **Sociologia e Filosofia.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1924] 1970.

GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e moderna teoria social.** 6. ed. Lisboa: Editora Presença, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas.** Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

IANNI, Octávio. **Dialética e Capitalismo.** 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 23 ago. 2021.

LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 13-35.

LEVINE, Donald. **Visões da tradição sociológica.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LOWY, Michel. **A jaula de aço**: Max Weber e o marxismo weberiano. São Paulo: Editora Boitempo, 2014.

LOWY, Michel. Marx e Engels como sociólogos da religião. **Lua Nova**, São Paulo, v. 43, 1998.

LOWY, Michel. **O que é cristianismo da libertação?** Religião e Política na América Latina. 2. ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2016.

LUIZ, Ronaldo Robson. A religiosidade dos sem religião. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 15, n. 15, p. 73-88, 2013.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes:** quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas,** Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 67-93.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião & Sociedade.** Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 25-40, 2000.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna:** entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** 2. ed. São Paulo: Editora Boitempo. [1843] 2010.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Contribuição à crítica da economia política.** 2. ed. São Paulo: Expresso Popular, [1859] 2008.

NOVAES, Regina. Os jovens sem religião: ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil:** continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 135-160.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do trabalho religioso em Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 177-197.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** São Paulo, v. 13, n. 37, 1998.

SIMMEL, Georg. Contribuição para sociologia da religião. [1898]. In: SIMMEL, Georg. **Religião: ensaio**s, v. 2, São Paulo: Olho d'água, 2011. p. 1-18.

SOUZA, André Ricardo de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. **Contemporânea**: Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 289-325, 2015.

SOUZA, André Ricardo de. O Pluralismo cristão brasileiro. **Caminhos**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 129-141, 2012.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** São Paulo: Martin Claret, [1904] 2013.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora da UnB, [1921] 1991.

Recebido em 29/07/2023.

Aprovado para publicação em 26/05/2024

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

O HORIZONTE EPISTEMOLÓGICO DECOLONIAL

Reparação histórica através do desfile de 2019 da Estação Primeira de Mangueira

THE DECOLONIAL EPISTEMOLOGICAL HORIZON

Historical repair through the 2019 parade of Estação Primeira de Mangueira

ISABELLA NUNES MELLO[1]

RESUMO

O objetivo do artigo se torna evidenciar uma nova epistemologia de conhecimento como fio condutor do processo criativo do desfile de escola de samba no ano de 2019 da Estação Primeira de Mangueira. Historicamente, o conhecimento estruturado a partir de um viés de pensamento ocidentalizado, era entrelaçado nas manifestações culturais brasileiras como o fenômeno carnavalesco. A narrativa que os desfiles das escolas de samba retratavam em sua apresentação, reforçava os mitos e equívocos que a historiografia eurocêntrica sistematizou por longos anos, relativizando e amenizando episódios históricos problemáticos, como a invasão e consequentemente a colonização, a escravidão e os genocídios dos verdadeiros proprietários dessas terras, os povos originários. A fim de repensar e reescrever a historiografia tradicional brasileira, o movimento decolonial surge como ruptura epistemologia com o intuito de evidenciar a existência e resistência de negros e indígenas no passado e no presente. No desfile "Historias para ninar gente grande" da Estação Primeira de Mangueira, a episteme decolonial é incorporada no desfile realizando uma reparação histórica frente aos povos indígenas, negros e demais grupos sociais que foram vitimas da colonização e da colonialidade, se tornando nesse desfile os verdadeiros heróis e protagonistas da história do Brasil.

Palavras-chave: Eurocentrismo; Decolonialidade; Escolas de Samba; Narrativa; Desfile; Mangueira.

ABSTRACT

[1] Graduada em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), e-mail da autora: nunesisabella75@gmail.com

The objective of the article becomes to highlight a new epistemology of knowledge as the guiding thread of the creative process of the samba school parade in 2019 at Estação Primeira de Mangueira. Historically, knowledge stru ctured from a bias of westernized thinking was intertwined in Brazilian cultural manifestations such as the carnival phenomenon. The narrative that the samba school parades portrayed in their presentation, reinforced the myths and misconceptions that the Eurocentric historiography systematized for many years, relativizing and softening problematic historical episodes, such as the invasion and consequently the colonization, slavery and genocide of the real owners of these lands, the original peoples. In order to rethink and rewrite traditional Brazilian historiography, the decolonial movement emerges as an epistemological rupture in order to highlight the existence and resistance of blacks and indigenous peoples in the past and present. In the parade "Historias para ninar gente grande" at Estaçao Primeira de Mangueira, the decolonial episteme is incorporated into the parade, carrying out a historical reparation towards indigenous peoples, blacks and other social groups who were victims of colonization and coloniality, becoming in this parade the true heroes and protagonists of the history of Brazil.

Keywords: Eurocentrism; Decoloniality; Samba schools; Narrative; Parade; Hose.

INTRODUÇÃO

O tempo presente está sendo marcado por uma ruptura epistemológica, onde o campo do conhecimento que algum tempo atrás era inquestionável: o eurocentrismo está sendo refutado em seus mais variáveis níveis. Essa perceptiva é fruto do conhecimento ocidental que reproduzem equívocos e silenciamentos sobre a História do Brasil, pautadas por teorias naturalistas, modernistas e progressistas. Tal sistema de pensamento acaba silenciando e inviabilizando os sujeitos vítimas das agressões da colonização e do imperialismo: povos originários e afrodescendentes, violando assim, o corpo, o conhecimento e a subjetividade desses indivíduos.

Interpretada como hegemônica e universal essa perceptiva ocidentalizada acaba direcionando manifestações artísticas e culturais, como o fenômeno carnavalesco. Onde por longos anos os enredos das escolas de samba reproduziam silenciamentos, segregações, estereótipos sobre a história dos povos originários e afrodescendentes.

Nesse contexto o processo da colonização portuguesa em terras ameríndias deve ser compreendido para além da conquista de territórios e de corpos. Tal sistema de invasão acabou provocando opressões no campo do conhecimento, da linguagem e da subjetividade. Uma vez que os povos colonizados, corpos negros e indígenas eram considerados povos sem lei, sem fé e sem história (SHWARCZ, 2009). Logo, eram classificados como sujeitos não dotados de conhecimento e pertencimento identitário, cultural e subjetivo.

A colonialidade do ser, do saber e do poder (QUIJANO, 2005), ilustra bem esse amplo sistema de violência que povos originários e afrodescendentes sofreram e ainda sofrem nos dias de hoje. Onde, na medida em que é negado o lugar de falar (RIBEIRO, 2017), desses sujeitos de narrarem sua própria história, acabam sendo vítimas da colonialidade do ser e do saber, que se traduz como a inviabilidade da prova de identidade e conhecimento. Esse sistema de silenciamento também pode ser referenciado como epistemicídio (CARNEIRO, 2005), em que a ampla rede de conhecimento com seus códigos culturais, linguísticos, étnicos e epistêmicos são lidos como inexistentes. O epistemicídio dessa forma acaba justificando o amplo sistema de violência que esses povos sofreram no passado colonial (FANON, 1968).

As opressões no campo do conhecimento se transformam em espaços de negação, em que a pluralidade desses povos se torna invisibilizadas. Esses espaços podem ser traduzidos como no campo do ensino de história, através dos livros didáticos, onde, a narrativa apresentada reproduz equívocos históricos, silenciamentos identitários e mitos fundadores da história do Brasil. Outro espaço de negação pode ser identificado nas manifestações culturais e artísticas de representatividade nacional e mundial, como os desfiles das escolas de samba. Nesse campo, na medida em que as narrativas que direcionam os desfiles reproduzem os mitos da história nacional, ancoradas pela historiografia tradicional, acabam negando e inviabilizando a existência e a resistência dos povos originários e afrodescendentes, pois sua rede de memórias, ancestralidades, historicidades e subjetividades acabam sendo negadas e inviabilizadas.

A relação do pensamento eurocêntrico com o fenômeno carnavalesco estabelece suas raízes e germina sementes epistêmicas no campo do conhecimento que direciona a criação da temática dos desfiles das escolas de samba. O enredo sendo a musicalidade que ganha vida a partir de um campo de estudo, tem uma orientação étnica, histórica e epistêmica. Ele é o ponto de partida do processo criativo, sendo a base textual que fornece o norteamento para a mensagem que a escola de samba deseja transmitir para os espectadores do desfile.

1. PERCEPTIVA EUROCÊNTRICA NO CAMPO CARNAVALESCO

A narrativa tradicional pode ser identificada como pano de fundo do cenário dos primeiros cortejos de carnaval, onde tal discurso justificativa o afastamento da comunidade negra das festas carnavalescas, como os bailes de máscaras e a própria ocupação das ruas nos dias festivos do carnaval. As intensas perseguições que os povos de cor sofriam do Estado conservadorista e da outra margem da sociedade, aquela classe branca e elitizada que não queria se misturar com a população negra e pobre dos subúrbios, marcaram os primeiros anos do carnaval carioca.

Ancorado pelo discurso positivista de modernidade e progresso, a desafricanização do Brasil, era um projeto que estava sendo colocado em prática nos centros urbanos (NETO, 2017, p.34). Os bailes de carnaval que ocorriam na região mais embranquecida e enriquecida na cidade do Rio de Janeiro, foram cada vez mais estruturadas para sobrepor as festas de rua que era majoritariamente ocupada por negros e grupos populares (CASTRO, 2003, p.110).

Conforme defendido por uma ampla rede de intelectuais (CASTRO; MUSSA; SIMAS; FABATO; NETO; MOURA; VIANNA), uma resistência no campo das escolas de samba protagonizado pela população negra e pobre, utilizam dessa manifestação cultural para demarcarem seu lugar de fala e sua existência no contexto sociopolítico e cultural do Brasil. A expressão da negritude, da espontaneidade e da cultura popular se manifesta no âmbito

rítmico, com a utilização dos instrumentos e batuques de candomblé nas baterias, atrelados a arranjos criativos e particulares a cada escola (DE ALMEIDA JESUS, 2020, p. 164).

A partir de 1950 se consolida no interior do universo carnavalesco o samba-enredo, como estilo musical que marca e consolida as grandes obras do gênero no cenário nacional. Coincidentemente, é nessa década que surge os enredos que incorporam em suas narrativas a história dos negros e da massa popular brasileira. Os principais enredos que consagram a década de 1950 e 1960 e nos anos posteriores, sendo lembrada e referenciada ainda nos dias de hoje, são: a tríade consagrada da Acadêmicos do Salgueiro "Navio Negreiro"1957, "Quilombo de Palmares 1960", "Chica da Silva" 1963, "Ganga Zumba, raiz da liberdade" do Engenho da Rainha em 1986, "100 anos de liberdade" da Mangueira em 1988, entre alguns outros.

Todavia, por mais que esses enredos invocassem a presença de personagens negros, fazendo referência a sua rede memórias, historicidades, ancestralidades e manifestações religiosas, tais enredos, continuavam a reproduzir estereótipos, segregações, e epistemicídios sobre a história desses povos. Como produções artísticas fruto de seu tempo, as representações do período apresentavam uma perceptiva gráfica do continente africano. Uma visão totalmente estereotipada em associar os negros puramente a personagens tribais era alimentada no cinema, nas revistas, ainda na cultura pop, onde o imaginário de uma África tribal e ritualística era recorrente (DOS SANTOS ANTAN, 2020, p.213).

Historicamente como majoritária parte da narrativa dos sambas enredos são estruturadas por essa perceptiva eurocentrada exemplos não faltam para exibir os mitos e equívocos históricos dessas narrativas. O samba enredo da Imperatriz Leopoldinense no ano 2000 intitulado "Quem descobriu o Brasil foi seu Cabral no dia 22 de abril dois meses depois do carnaval", evoca o primeiro mito da nação, em que O Brasil foi um território "descoberto" pelo navegante Pedro Álvares Cabral. Essa história enaltece e legitima a narrativa da invasão, da extorsão da terra e suas riquezas. O mito da origem da nação também é

alimentado no enredo, do encontro entre o índio, o negro e o branco com o pano de fundo de uma relação plenamente amistosa e amigável.

2. DECOLONIALIDADE COMO CAMINHO EPISTEMOLÓGICO

Um novo horizonte epistemológico surge para além das bandas do Ocidente, para inaugurar uma premissa de pensamento que oferece vozes para sujeitos inviabilizados e silenciados pelos livros didáticos de história e pelos espaços de representação cultural e artística. O movimento decolonial se torna a resposta frente aos equívocos, epistemicídios e silenciamentos da narrativa tradicional. Essa perceptiva engrandece a voz dos sujeitos subalternizados: povos originários e afrodescendentes.

O conceito da decolonialidade surgiu no referido terceiro mundo, no contexto do fim da velha história e início de uma nova ordem mundial (MIGNOLO, 2017). O movimento decolonial atua no processo de desprendimento das macros narrativas ocidentais, inaugurando um novo modo de pensar que se desvincula da cronologia histórica construída pela episteme ocidental. A opção decolonial nos insere em um horizonte epistemológico colorido, repleto de caminhos e opções, por isso ela modifica fundamentalmente o ser (FANON, 1968, p.34).

A decolonialidade pode ser associada a outros conceitos, como Ecologia de Saberes (SANTOS, 2004), Reviravolta do Saber (FOUCAULT, 1999), Pensamento de Fronteira (MIGNOLO, 2009) ou Estudos Subalternos (Grosfoguel 2006).

> O pensamento decolonial é, ao mesmo tempo, uma proposta de vida e de ciência. Articula-se, por exemplo, com as sociologias das ausências e das emergências, do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2010), no sentido de garantir visibilidade a modos de existência e experiências invisibilizados, ao mesmo tempo em que propõe resistência a um sistema político, econômico e social montado sobre o tripé colonialismo, capitalismo, patriarcado (DE FRANÇA, 2020, p.81).

Os movimentos decolonias vêm sendo incorporados em diferentes lugares do mundo, a fim de resgatarem e incorporarem no seio das sociedades

as historicidades, as epistemologias, as cosmovisões[2] e cosmo-percepções[3] dos povos originários e afrodescendentes, que foram por tanto tempo silenciados e retirados do debate nacional e mundial. Esses grupos vêm se articulando dentro das diferentes instancias do saber, seja na política, na ciência, na educação, na mídia ou na escrita da história, a fim de demarcarem seu espaço com sua existência e resistência.

A decolonialidade também se traduz como um movimento epistemológico e político dentro das produções historiográficas, literárias e poéticas. Optar pelo caminho decolonial se torna uma opção epistêmica. Considerando a vasta pluralidade que tece a rede decolonial seria mais propicio pensarmos opções decoloniais no plural. Uma vez que no próprio movimento decolonial se encontram uma gama de especificidades étnicas, epistemológicas e subjetivas.

O movimento decolonial como opção epistêmica de conhecimento, começou a ser incorporada no processo criativo e na temática dos desfiles de escolas de samba. Nesse contexto, o campo da particularidade étnica e histórica de negros e indígenas são incorporados na história que o enredo dos desfiles conta. Esse tipo de narrativa que guia o desfile e o samba enredo, evidencia as feridas não cicatrizadas da colonização, da colonialidade, do imperialismo, e dos tantos outros sistemas de opressões contemporâneas que esses povos sofrem.

A temática dos desfiles pautadas nos princípios decoloniais, vem chamando atenção nos últimos anos não somente do público e da comissão técnica ao avaliar e julgar tais apresentações na avenida. Essas

[2]Se pensarmos o Brasil a partir das cosmologias e histórias indígenas, veremos que esta nação é múltipla e nela coexistem maneiras distintas de pensar e de viver. E mesmo que a vivência em um território comum nos coloque o desafio de construir um campo de ação política que nos unifiquem como cidadãos, as cosmologias indígenas não podem ser reduzidas às formas ocidentais de pensar e de ordenar o mundo. As experiências e os saberes indígenas consideram o universo em sua totalidade e inserem o ser humano em uma complexa rede de relações que envolvem os seres, naturais e sobrenaturais, integrando a vida como um todo. Essas cosmologias não se confundem e nem podem ser contidas dentro da lógica materialista e mercadológica, com a qual estamos habituados.

[3]A ancestralidade é a magia do retorno do encontro, o encontro com nós mesmos, orientado por um conjunto de cosmo-percepções. O retorno do encontro que temos com a natureza, com nosso próprio corpo.

representações da história de negros e indígenas vêm se destacando nas diferentes instancias da mídia, nas esferas de poder, nos polos de representação, assim como dentro dos movimentos sociais e políticos. Uma vez que esses desfiles são apresentados em tom provocativo, transmitindo uma mensagem de denúncia sobre a história do passado e do presente dos povos subalternos, acabam provocando toda a sociedade no geral.

Dito isso, se torna emergente e circunstancial que as narrativas decoloniais estejam cada vez mais incorporadas no processo criativo e artístico das escolas de samba. Na medida em que essa perceptiva se torna o fio condutor da temática do desfile, ela auxilia no processo de reparação histórica frente povos originários e afrodescendentes. O desfile que se estrutura através da pauta decolonial, contribui para o movimento étnico, epistemológico e democrático ocorrer, diante dos povos que por muitos anos foram silenciados e invisibilizados.

3. HISTÓRIAS PARA NINAR GENTE GRANDE

Um dos últimos desfiles pautados em princípios decoloniais que mais se destacou como um todo, foi o samba enredo de 2019 do GRES Estação Primeira de Mangueira. Intitulado “Histórias para ninar gente grande”, o desfile e o enredo se tornam um exemplo enriquecedor de cultura, representação, e reparação histórica, que convida os espectadores a conhecer uma história que a história não conta.

O carnavalesco Leandro Vieira responsável pela criação e realização do desfile, parte do pressuposto de evocar as ausências presentes na história do Brasil, exaltando os verdadeiros heróis do passado e do presente da história nacional. “Se a história oficial é uma sucessão de versões dos fatos, o enredo proposto é uma ‘outra versão’” (LIESA, 2019, p. 34), comenta o carnavalesco.

O desfile e o samba enredo reproduzem uma mensagem de denúncia sobre a história do Brasil. Toda a apresentação é estruturada a partir de uma crítica social e racial, defendendo no decorrer das alas dos desfiles quatro argumentos.

Primeiramente, exalta a existência e resistência de povos originários, afrodescendentes e demais populares como agentes diretos da história do Brasil. Segundamente, evidencia que os grupos citados anteriormente podem ser traduzidos como os verdadeiros heróis da história nacional. Terceiramente desconstrói as figuras que são associadas a heróis da pátria de acordo com a história tradicional, como Pedro Álvares Cabral, D. Pedro I, princesa Isabel entre outros. E por fim evidencia as mazelas que os governos autoritários do país alimentaram com sua necropolítica (MBEMBE, 2018), política de morte, onde, a população que mais morre no Brasil com números significativos, são sujeitos negros, trazendo a figura de Marielle Franco vereadora do Rio de Janeiro, que foi assassinada em 2018 pelo "estado".

A mensagem que a escola verde e rosa desejam transmitir com seu desfile é que a história do Brasil é uma história de existência e resistência. Onde mesmo com a tentativa rotineira de extermínio que negros e indígenas sofrem ainda nos dias de hoje, esses grupos gritam sua voz, persistindo e resistindo. Todo esse movimento contribui para o pertencimento identitário nacional acontecer, em que, cientes de que nossa história é de luta, teremos orgulho do Brasil (VIEIRA, 2019, p.316).

O mito fundador da nação que aponta que o Brasil foi um país descoberto pelos portugueses, é criticado logo no início do desfile. Apresentando os povos originários como os verdadeiros proprietários dessa terra ancestral, colocando em xeque a narrativa que antes dos europeus chegarem não havia nenhuma civilização presente. Por isso seria mais propicio apontar que somos brasileiros a mais de 12.000 anos e não há 500 anos (VIEIRA, 2019, p.313).

> Não à toa o termo "DESCOBRIMENTO" ainda é recorrente quando, na verdade, a chegada de Cabral às terras brasileiras representou o início de uma "CONQUISTA". E, ao ser ensinado que foi "descoberto" e não conquistado, o senso coletivo da nação jamais foi capaz de se interessar ou dar o devido valor à cultura indígena, associando-a "a programas de gosto duvidosos" ou comportamentos inadequados vistos como "vergonhosos" (VIEIRA, 2019, p.313).

O desfile engrandece as civilizações originarias, exibindo em uma ala a cerâmica que esses povos desenvolveram, fazendo analogia que são sociedades organizadas e bem estruturadas. Esse tipo de apresentação contraria a lógica tradicional eurocêntrica que tende a produzir estereótipos, segregações, além de romantizar e infantilizar esses povos.

Os aclamados heróis nacionais pela historiografia tradicional reproduzida nos livros didáticos de história são contrapostos durante o desfile. A imagem de Pedro Álvares Cabral que é interpretado como descobridor, é colocado na posição de saqueador e invasor. A figura dos bandeirantes que são considerados desbravadores que expandiram as fronteiras do território, são colocados no lugar de assassinos de negros e indígenas e usurpadores de terras e riquezas originarias.

Contrariando a representação dos negros pela perceptiva da escravidão, associando a esses personagens dor, sofrimento, assim como representações estereotipadas sobre suas particularidades étnicas, o desfile apresenta esses povos pela ótica da realeza. Engrandece e enaltece personagens como Dandara, Zumbi e Luiza Mahin, atribuindo a esses sujeitos o verdadeiro status de heróis, e agentes fundamentais na luta da abolição, e nos demais processos políticos sociais que o Brasil passou ao longo dos anos. Contradizendo dessa forma, os créditos as figuras monárquicas e aristocráticas coloniais, como princesa Isabel, D. Pedro I, Deodoro da Fonseca, que na narrativa tradicional são os únicos considerados responsáveis pelas mudanças políticas e sociais que ocorreram no Brasil.

O desfile realiza um verdadeiro resgate identitário, evidenciando o que o Brasil e os brasileiros têm de melhor. Invocam nomes que caíram na invisibilidade dentro da história nacional, personagens que foram os responsáveis pela luta abolicionista e sujeitos que resistiram na ditadura militar. Incorporando tais personagens no desfile, emite a mensagem que é a partir dessas figuras que se constrói a história do Brasil, se esses nomes não serviram para eles, para nós eles servem (VIEIRA, 2019, p.314), como defende o carnavalesco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção histórica da América Latina começa com a destruição de todo um mundo histórico, provavelmente a maior destruição sociocultural e demográfica da história que chegou a nosso conhecimento (QUIJANO, 2015, p.16). Assim, uma rede de identidades, epistemologias, ancestralidades, memórias e historicidades foram brutalmente segregadas, estereotipadas e silenciadas, por um projeto que ultrapassa o sentido geográfico. O eurocentrismo deve ser compreendido na mesma medida em termos epistêmicos e históricos: de controle do conhecimento e da subjetividade (MIGNOLO, 2008, p. 242).

A herança do projeto ocidental em colonizar mentes, corpos e sonhos presentes ainda nos dias de hoje nas diferentes instancias de produção e reprodução de conhecimento, são orientadas pelas perspectivas eurocentradas, apesar de vivermos em um mundo “em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo”, para usar as palavras de Achille Mbembe (2018).

Por isso o campo da historiografia política, social e cultural necessita de leituras e releituras a fim de construir uma narrativa que não silencie e invisibilize os povos originários e afrodescendentes, e suas histórias de existências e resistências no passado e no presente. Esta desconstrução da narrativa esta intimamente entrelaçada com as manifestações culturais e artísticas brasileiras, tal como o fenômeno carnavalesco, onde acabou sendo estruturado a partir de uma perceptiva de conhecimento, em que historicamente, foi ancorada pela episteme hegemônica ocidental.

O enredo e desfile da Estação Primeiro de Mangueira se pautaram em uma crítica social e racial frente à história do Brasil, incorporando nessa narrativa aqueles sujeitos que foram retirados e silenciados da historiografia tradicional, negros e indígenas, sendo apresentados pelo desfile, como os verdadeiros protagonistas da história do Brasil.

A partir dos princípios de resgate e de denúncia, o desfile realiza uma reparação histórica, frente à existência de negros e indígenas no passado e no presente. Sob o horizonte epistemológico decolonial, o enredo contribui para

um movimento de caráter étnico, político e democrático ocorrer, realizando uma desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2010), pois o desfile coloca em xeque a narrativa eurocêntrica, com seus mitos, silenciamentos, estereótipos, genocídios e epistemicídio.

Dessa forma, na medida em que os enredos são pensados a partir da episteme decolonial, ele acaba questionando a filosofia e historiografia eurocêntrica, colocando em xeque, o racismo, o machismo, o epistemicídio, o segragadorismo, o conservadorismo, e tantos outros sistemas de repressões contemporâneas. Assim como, trás para debate as feridas não cicatrizadas da colonização (CESAIRE, 1978) e da colonialidade que não podem ser esquecidas.

Optar por outro caminho teórico epistemológico ajuda a evitarmos os perigos da história única (ADICHIE, 2009), aquela única chave de leitura e interpretação sobre fenômenos e sujeitos históricos que devem ser compreendidos como parte de um todo. A dança cosmológica do saber decolonial nos oferece o pensamento e posicionamento para refletirmos ainda sobre nossas relações políticas, econômicas e afetuosas, assim descolonizamos nosso ser, sentir e pertencer.

REFERÊNCIAS:

ADICHIE, Chimamanda. **The danger of a single story**. New York, NY: TEDGlobal, 2009.

AZEVEDO DE PAULO, Helena Almeida, MELLO, Isabella Nunes. **Sobre a Dança da Educação**: Um ensaio sobre contribuições indígenas para uma educação não-indígena. ABATIRÁ - REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E

LINGUAGENS Universidade do Estado da Bahia – UNEB.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. Editora Companhia das Letras, 2005.

DOS SANTOS ANTAN, Leonardo. **"Exaltando o negro pro mundo inteiro cantar":** inovações e influências da "Revolução Salgueirense" nos desfiles das escolas de samba entre 1959 e 1963. Policromias-Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, v. 5, n. 4, p. 197-233.

FANON, Frantz. ***Os condenados da terra***. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira. 1968.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: 1999, p.3-75.

KAYAPO, Edson. BRITO, Tamires. **A pluralidade étnico cultural indígena no Brasil:** o que a escola tem a ver com isso? Caiacó, v.15, n.35, p.38-68, jul.| dez. 2014. Dossiê Histórias Indígenas.

MELLO, Isabella Nunes e REIS, Mateus Fávaro. **Tecendo um colar de horizontes epistemológicos:** O protagonismo de Ailton Krenak e Davi Kopenawa para a escrita de histórias plurais. ABATIRÁ - REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E LINGUAGENS Universidade do Estado da Bahia - UNEB

MELLO, Isabella Nunes. **Cosmo-percepção**. HH Magazine, 2020. Disponível em: https://hhmagazine.com.br/cosmo-percepcao/. Acesso em: 6\02\2023.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência Epistêmica**: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF, 2008.

MUSSA, Alberto; SIMAS, Luiz Antônio. **Samba de enredo:** história e arte. Rio de Janeiro, 2010.

NETO, Lira. **Uma história do samba**. v.1 (As origens). São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, E. (Org.). Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 117-142.

SCHWARCZ, Lilia. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário.** Companhia das Letras, 2009.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1995

VIEIRA, Leandro. **História para ninar gente grande**. In: LIESA. Livro Abre-alas 2019: segunda-feira. Rio de Janeiro: 2019. p. 307-389. Disponível em: Acesso em: 20 fev. 2023.

Recebido em 11/07/2023.

Aprovado para publicação em 31/07/2024.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

"*POR SEREM IGNORANTES E NÃO SABEREM O QUE FAZEM*"
A escola ibérica da paz e o debate sobre a ignorância (in)vencível nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)[1]

"*FOR BEING IGNORANTS AND WON'T KNOW WHAT THEY DOING*"
The Iberian Peace School and the debate on (in)vencible ignorance at the universities of Coimbra and Évora (16th and 17th century)

MATHEUS ANTÔNIO DA SILVA SOUSA[2]

RESUMO

O artigo analisa o debate sobre o conceito tomista de ignorância (in)vencível entre os autores da Escola Ibérica da Paz, com ênfase nos catedráticos que atuaram nas Universidades de Coimbra e Évora ao longo da segunda metade do século XVI e primeiros anos do século XVII. Tema há muito debatido no âmbito do pensamento teológico cristão, a possibilidade de a ignorância acerca do pecado ilibar de culpa o pecador voltou à tona no contexto do contado entre o ocidente europeu e os povos do Novo Mundo, quando tornou-se indispensável examinar o grau de responsabilidade ou não do indígena perante o seu total desconhecimento da fé cristã, bem como aferir se a inocência presumida dos índios, oriunda de uma "ignorância invencível" de Deus, seria capaz de escusá-los dos "pecados" cometidos. Desse modo, serão analisados os tratados de autores que, embora não estivessem lidando diretamente com o tema, contribuíram para a afirmação do princípio de que, por um lado, a ignorância, quando invencível, escusa totalmente o pecado, mas, por outro, quando intencional ou facilmente refutável, não isenta de culpa o sujeito.

Palavras-chave: Escola Ibérica da Paz. São Tomás de Aquino. Ignorância invencível. Novo Mundo.

[1] Este trabalho é fruto do projeto de iniciação científica intitulado "Da ignorância (in)vencível dos índios: entre a Escola Ibérica da Paz e o Tribunal da Inquisição", financiado pela FAPEMIG e desenvolvido sob orientação da Prof. Maria Leônia Chaves de Resende.

[2] Graduando em História pela Universidade Federal de São João del-Rel. E-mail do autor: matheusantoniodasilvasousa@outlook.com

ABSTRACT

The article analyzes the debate on the Thomist concept of (in)vincible ignorance among the authors of the Iberian Peace School, with emphasis on professors who worked at the Universities of Coimbra and Évora throughout the second half of the 16th century and the first years of the 17th century. A topic that has long been debated within the scope of Christian theological thought, the possibility of ignorance about sin exempting the sinner from guilt resurfaced in the context of the relationship between Western Europe and the people of the New World, when it became essential to examine the degree of responsibility or not of the indigenous person given their total lack of knowledge of the Christian faith, as well as assessing whether the presumed innocence of the indigenous people, arising from an "invincible ignorance" of God, would be capable of excusing them from the "sins" committed. In this way, treatises by authors who, although not dealing directly with the topic, contributed to the affirmation of the principle that, on the one hand, ignorance, when invincible, totally excuses sin, will be analyzed, but, on the other, when intentional or easily refutable, does not exempt the subject from guilt.

Palavras clave: Iberian Peace School. Saint Thomas Aquinas. Invencible ignorance. New World.

INTRODUÇÃO

Nos séculos XVI e XVII, um pensamento solidário e comum articulou as Universidades de Salamanca, Alcalá de Henares, Valladolid, Coimbra e Évora em torno de uma reflexão crítica, autônoma e sofisticada acerca do processo de conquista e colonização do Novo Mundo. Conforme salienta Pedro Calafate (2014, p.95-96), os mestres peninsulares – que, em geral, ocupavam as cadeiras de Teologia e Filosofia dessas universidades – colocaram em questão a legitimidade ética, jurídica e moral das conquistas espanholas e portuguesas da América, reflexionando, ainda, a respeito das experiências advindas do Oriente e da África, sobretudo no que concernia ao tráfico de escravos. Nessa orientação, os autores da Escola Ibérica da Paz – expressão cunhada por Calafate para designar esse movimento intelectual – eram todos homens de igreja, "crentes sinceros a quem repugnava a ideia de que o Deus da paz deliberasse que os cristãos levassem a guerra àqueles que O não adoravam [...]."(CALAFATE, 2014, p.98). Assim, no bojo de suas reflexões, os professores

do Renascimento ibérico lançaram os fundamentos do conceito de comunidade internacional, sobrepondo a uma razão de Estado centrada em interesses particulares uma razão da humanidade vincada no princípio de que todos os homens foram criados por Deus (CALAFATE, 2014, p.96). Por esse ângulo, partindo do pressuposto de que a razão prática se situava acima das autoridades humanas, os catedráticos das universidades peninsulares se dedicaram a temas diversos, tais como a infidelidade dos gentios, a origem do poder civil, o direito de resistência ativa, as condições que tornavam uma guerra justa, a escravização dos negros africanos e vários outros impasses de caráter filosófico e jurídico-normativo, entre os quais convém focalizar, na presente exposição, o problema da ignorância diante do pecado.

Com efeito, a tópica da ignorância do agente diante do resultado imediato de sua conduta pecaminosa se converteu em um centro acalorado de debates ao longo da tradição teológica cristã. Desde o pensamento patrístico, os letrados da cristandade colocaram-se em face do imbróglio teológico referente ao fato de que, por vezes, aqueles que pecam, seja contra o direito divino positivo ou contra os preceitos do direito natural, o fazem em condição de ignorância da malícia de suas ações, não incorrendo, portanto, em uma ofensa intencional a Deus. Nessa acepção, questionava-se se a ignorância poderia, em alguns casos, desculpar o pecado, visto que anulava a voluntariedade do delito. Importava aferir, desse modo, se o desconhecimento da doutrina cristã poderia ilibar de culpa determinadas transgressões da lei divina, ao mesmo tempo em que era preciso demarcar com clareza as circunstâncias em que tal ignorância era fruto da negligência do fiel em instruir-se nos mistérios da fé ou mesmo consequência de seu desejo de manter-se livre das obrigações prescritas pela Igreja. Como decorrência lógica, impunha-se, assim, um conjunto complexo de questões acerca da relação entre a ignorância, a intencionalidade das ações humanas e o pecado. Para além do ponto fulcral do debate, onde se discutia a possibilidade de a ignorância ilibar de culpa o pecador, inquiria-se também sobre os diferentes tipos de ignorância (voluntária ou involuntária), se a ignorância poderia ser causa do pecado, se seria possível ignorar os princípios do direito natural e se tal ignorância absolveria os que agiam em contradição com esse direito, se a ignorância, não desculpando totalmente o pecador, poderia ao menos diminuir

sua culpa; entre outras questões. À vista disso, autores como Santo Agostinho, Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval, Alberto Magno, Alexandre de Hales, São Boaventura, João Duns Escoto e, notoriamente, São Tomás de Aquino se dedicaram ao tema, esboçando conclusões distintas[3]. Decisivo, nesse contexto, foi o conceito de ignorância (in)vencível, proposto pelo doutor angélico para definir a ignorância que, não podendo ser superada por força exclusiva daquele que ignora, produz atos totalmente involuntários e, por essa razão, desculpa os erros cometidos contra a lei divina (AQUINO, 2005, p.375). No seio da filosofia escolástica, estabeleceu-se, desse modo, um espaço de reflexão em torno da tópica da ignorância, consolidando-se um arcabouço de referências intelectuais que, nos séculos XVI e XVII, foi discutido, transformado e adaptado pela Escola Ibérica da Paz em resposta aos dilemas do Novo Mundo.

Há de se destacar, nesse sentido, que, se por um lado, o problema da ignorância figurou como uma questão teológica relevante para o pensamento cristão medieval, por outro, no amanhecer da modernidade, o encontro entre o ocidente europeu e os mundos nativos concedeu ao tema novos contornos. Em meio às discussões referentes à natureza dos habitantes das terras recém descobertas, tornava-se indispensável examinar o grau de responsabilidade ou não do indígena perante o seu total desconhecimento da fé cristã, bem como aferir se a inocência presumida dos índios, oriunda de uma "ignorância invencível" de Deus, seria capaz de escusá-los dos graves pecados cometidos cotidianamente (RESENDE, 2019, p.103). Nessa perspectiva, desde as primeiras décadas do século XVI, os professores de Salamanca e, posteriormente, os catedráticos das demais universidades ibéricas se empenharam em argumentar que ao contrário dos sarracenos, dos judeus e dos hereges – que cultivavam o pecado da infidelidade de forma positiva –, os gentios do novo mundo encontravam-se em uma situação de infidelidade involuntária, resultado de uma "ignorância invencível" das verdades cristãs, e estavam, portanto, desculpados do pecado. Como ressalta José Luís Egío, os

[3] Para a recomposição histórica deste debate teológico, foi utilizado o tratado *Theses theologicae de peccatis ignorantiae et potissimum ignorantiae juris naturae* (Teses teológicas sobre os pecados da ignorância e sobretudo da ignorância do direito natural), defendido como tese por João Pedro Fourneau no Colégio do Papa Alexandre VI, em Lovaina, em 18 de março de 1683. A localização do tratado e o empenho para sua tradução devem-se a Maria Leônia Chaves de Resende.

tratados e pareceres dos teólogos que ensinaram nas universidades ibéricas, e também dos que atuaram em terras americanas, propiciaram a consolidação do estatuto teológico-jurídico do pagão ameríndio como um infiel involuntariamente ignorante do Evangelho, o que, por seu turno, deveria engendrar uma postura mais benevolente da Igreja e das autoridades coloniais, com base na evangelização pacífica e no preceito da correção fraterna (EGÍO, 2015, p.57; RESENDE, 2019, p.103).

Essa foi, com efeito, a linha argumentativa traçada por Francisco de Vitória, professor em Salamanca e um dos mais notáveis teólogos do século XVI, na *Relectio de Indis* de 1538. Ao apresentar os títulos legítimos e ilegítimos de submissão dos índios do Novo Mundo por parte dos espanhóis, o catedrático salmantino foi enfático em afirmar que "os bárbaros, antes de ter ouvido algo sobre a fé em Cristo, não cometiam pecado de infidelidade pelo fato de não acreditar em Cristo", uma vez que "entre os que nunca ouviram falar em Cristo, a infidelidade não constitui razão de pecado, mas, antes, de pena [...]." (VITÓRIA, 2016, p.131). Em igual sentido, antes mesmo da *Relectio* de Francisco de Vitória, Matias de Paz, catedrático de Prima da Universidade de Valladolid, havia argumentado, no contexto da Junta de Burgos (1512), que seria ilícito conquistar os povos da América simplesmente por serem incrédulos, pois tal incredulidade, longe de ser voluntária, derivava de um estado de ignorância invencível da fé cristã, que os eximia de culpa (TOSTE, 2018, p.288; EGÍO, 2015, p.15-16). A noção tomista de ignorância invencível assumiu, assim, um papel decisivo no âmbito dos debates jurídico-políticos voltados para o modo como se deveria conduzir as ações de colonização e cristianização daqueles que nunca tiveram notícia do Evangelho e, dessa forma, pecavam sem o conhecimento da doutrina cristã.

No âmbito da tratadística da Escola Ibérica da Paz, contudo, as considerações acerca da ignorância não se restringiram às controvérsias em torno da condição do ameríndio, espraiando-se também por uma série de outras discussões. À vista disso, o presente trabalho objetiva analisar como o problema justeológico em questão se apresentou nos tratados dos mestres das Universidades de Coimbra e Évora que, embora não estivessem lidando diretamente com o tema, contribuíram para a afirmação do princípio de que, por

um lado, a ignorância, quando invencível, escusa totalmente o pecado, mas, por outro, quando intencional ou facilmente refutável, não isenta de culpa o sujeito. Sendo assim, observaremos, em primeiro plano, a forma como São Tomás de Aquino lidou com a temática, visto que os catedráticos peninsulares partiram, em grande medida, de seus apontamentos, especialmente no que concerne ao próprio conceito de ignorância invencível. Posteriormente, nos atentaremos aos tratados[4] de Luís de Molina, Pedro Simões, Antônio de São Domingos, Fernando Pérez e Fernão Rebelo, autores que, versando fundamentalmente sobre o conceito de guerra justa e, no caso de Rebelo, sobre o tráfico de escravos em África e no oriente, reafirmaram as premissas tomistas e as traduziram para as mais diversas situações concretas. Importa salientar, nesse sentido, que apesar de tratar-se de uma questão eminentemente teológica e, por essa razão, estranha aos ouvidos de um observador contemporâneo, a reflexão da Escola Ibérica da Paz em torno da problemática da ignorância inseriu-se no âmbito dos debates suscitados pela experiência do convívio com os povos nativos e sua análise permite perceber a assimilação, adaptação e transformação das referências culturais europeias em face dos desafios impostos pelo Novo Mundo.

1. PRESSUPOSTOS TOMISTAS.

São Tomás de Aquino abordou o problema da ignorância na *Prima Secundae* de sua Suma Teológica, especialmente na questão 8, em que o mestre discorreu sobre a voluntariedade dos atos humanos, e na questão 76, na qual São Tomás inquiriu a respeito das causas do pecado em particular, questionando se a ignorância poderia, em alguns casos, desculpar o pecador. O eixo central da abordagem tomista consiste, com efeito, no esforço de compreender as relações existentes entre a condição de ignorância e a vontade humana, uma vez que, sendo o pecado uma ofensa intencional a Deus, a ignorância apenas poderia desculpá-lo se removesse a voluntariedade da ação praticada. Nessa lógica, o doutor angélico procurou delimitar três modos distintos

[4] Esses tratados foram localizados, traduzidos e publicados por Pedro Calafate no âmbito do projeto *Corpus Lusitanorum de Pace: o Contributo das Universidades de Coimbra e Évora para a Escola Ibérica da Paz*, desenvolvido no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

pelos quais a ignorância poderia se relacionar com a vontade: por concomitância, por consequência ou por antecedência. Apenas nesse último caso seria ela capaz de escusar totalmente o pecado.

Para São Tomás, a ignorância concomitante é aquela que se encontra no mesmo nível que a vontade, e, portanto, mesmo que fosse rompida, não impediria a concretização de um determinado efeito. Por permanecer ao lado da vontade, a ignorância concomitante não é capaz de escusar o agente de sua conduta pecaminosa, uma vez que, conforme destaca o mestre, não produz nada de involuntário. A ignorância consequente, por outro lado, é a que procede da própria vontade, quando, por exemplo, o sujeito deseja manter-se na ignorância a fim de que possa agir com maior liberdade. Igualmente, São Tomás salienta que, nessa condição, a ignorância de forma alguma desculpa o pecado, tendo em vista que não produz o involuntário absoluto (AQUINO, 2001, p.132-133).

Todavia, no caso da ignorância antecedente à vontade, a situação é totalmente diversa. Isso porque, para São Tomás, a ignorância, quando precede o ato da vontade, torna-se a causa de se querer o que de outra maneira não seria desejado, engendrando, assim, o absolutamente involuntário. O doutor angélico discorreu com maior cuidado sobre esse ponto no primeiro artigo da questão 76 da *Prima Secundae*, ao questionar se a ignorância poderia ser pensada como uma possível causa do pecado. Nessa lógica, contra o argumento de que, sendo um não-ente, a ignorância jamais seria capaz de causar um ato pecaminoso, ressalta São Tomás que existem dois tipos de causas motoras, sendo uma própria e outra acidental. A causa motora própria é a que, por si mesma, produz um determinado efeito, enquanto que a causa motora acidental age afastando o impedimento para a efetivação desse efeito, ou sendo o próprio afastamento do impedimento. À vista disso, pontua São Tomás que a ignorância, na qualidade de um não-ente, não pode ser, de fato, causa própria de nenhum resultado. Pode, contudo, ser a causa acidental do pecado, removendo a ciência que aperfeiçoa a razão e que atua como um impedimento do ato pecaminoso (AQUINO, 2005, p.371). Nessas circunstâncias, ao colocar-se em uma relação de antecedência à vontade, a ignorância suprime a ciência impeditiva da conduta pecaminosa e, por conseguinte, torna involuntário o efeito que provoca. Como o

pecado é, necessariamente, uma ofensa intencional a Deus, a ignorância, inibindo a vontade, elimina-o por completo. Na visão de São Tomás, no entanto, a única ignorância que, efetivamente, antecede qualquer vontade é a chamada "ignorância invencível", por ele definida como aquela que não pode ser rechaçada por força própria (AQUINO, 2005, p.375). Em outras palavras, trata-se da ignorância que não pode ser superada pelo próprio sujeito que ignora. No caso em questão, conclui São Tomás que a ignorância invencível, ao tolher a voluntariedade do ato, apaga por inteiro o pecado (AQUINO, 2005, p.378).

Ademais, o doutor angélico sublinha que, em determinadas situações, a ignorância, apesar de não escusar o pecado, pode diminuí-lo. Segundo o mestre, isso ocorre quando a ignorância reduz a voluntariedade implicada na conduta pecaminosa sem a extinguir completamente. Para tanto, a ignorância precisa ser, por um lado, causa do pecado, mas, por outro, fruto de um ato voluntário que poderia ter sido evitado. Como exemplo, São Tomás cita o caso daquele que ignora por não ter desejado trabalhar durante seus estudos ou por ter se embriagado demasiadamente. Nas palavras de Aquino, "essa ignorância diminui o voluntário, e por consequência, o pecado." (AQUINO, 2005, p.378). Entretanto, quando voluntária, isto é, quando almejada diretamente, a ignorância não apenas não elimina o pecado como também a ele se soma. Isso porque, segundo o doutor angélico, a ignorância voluntária, ao contrário da nesciência, é em si mesma um pecado, haja vista que

> A ignorância difere da nesciência em que significa a simples negação da ciência. Por isso, pode-se dizer daquele a quem falta a ciência de alguma coisa, que não a conhece. Desse modo Dionísio afirma haver nesciência nos anjos. A ignorância implica uma privação de ciência, a saber, quando a alguém falta a ciência daquelas coisas que naturalmente deveria saber. Entre essas coisas há as que se é obrigado a saber, isto é, aquelas sem o conhecimento das quais não se pode fazer corretamente o que é devido. Assim, todos são obrigados a saber, em geral, as verdades da fé e os preceitos universais da lei (AQUINO, 2005, p.373).

Em outros termos, para São Tomás, a ignorância distingue-se do mero desconhecimento por incidir sobre matérias que, obrigatoriamente, devem ser conhecidas por todos os homens. Nessa circunstância, enquanto transgressão

de um princípio obrigatório, a ignorância voluntária apresenta-se também como um pecado. No caso da ignorância invencível, todavia, São Tomás pontua que "não se pode imputar a alguém como negligência o não saber o que não se pode saber", de modo que, sendo totalmente involuntária, "a ignorância invencível nunca é um pecado" (AQUINO, 2005, p.374).

Observa-se, assim, que os pressupostos tomistas foram muito além da simples presunção de que a condição de ignorância escusaria automaticamente o sujeito de sua conduta pecaminosa. Ao contrário, o que encontramos em São Tomás é uma análise cuidadosa das distintas nuances que perpassam a referida condição, haja vista que, na argumentação do mestre, apenas quando invencível a ignorância desculpa completamente o pecado. No que lhes concerne, as distinções oferecidas por São Tomás, bem como suas conclusões mais gerais, foram evocadas pelos autores da Escola Ibérica da Paz, que, ao lidarem com as mais distintas situações concretas, concederam ao problema novas dimensões, atendendo às demandas intelectuais geradas pela expansão do ocidente. Vejamos, portanto, como a tópica da ignorância e, em especial, o conceito de ignorância invencível atravessou os tratados dos mestres do Renascimento ibérico, em particular das Universidades de Coimbra e Évora.

2. A CONTRIBUIÇÃO DOS CATEDRÁTICOS DE COIMBRA E ÉVORA

2.1. LUÍS DE MOLINA E A TÓPICA DA IGNORÂNCIA

Atentemo-nos, em primeiro lugar, ao tratado *De Fide – Utrum Infidelis sint compellendi ad fidem* (Da fé – se os infiéis devem ser forçados a abraçar a fé), de Luís de Molina. Com efeito, no contexto do encontro com o Novo Mundo, o tema da infidelidade e da conversão tornou-se objeto de interpretações e disputas acaloradas entre teólogos e juristas. De acordo com José Luís Egío (2015, p.4), desde finais do século XV, em face da chegada de diversas informações acerca dos habitantes do Novo Mundo, o paganismo clássico emergiu na obra de cronistas e demais autores europeus como um marco sistematizador na interpretação do gentio americano. Nessa lógica, os indígenas da América foram, em alguma medida, equiparados ao pagão grego e/ou romano, ainda que deles diferenciados por sua barbárie. Todavia, conforme

aponta Egío (2015, p.5), o recurso relativamente fácil à categoria "pagão" logo se converteu em uma faca de dois gumes, haja vista que se, por um lado, tal associação poderia ensejar uma postura enérgica de combate às idolatrias e repressão do paganismo por intermédio da força; por outro, se levada até suas últimas consequências, a identificação dos povos nativos como pagãos clássicos deveria produzir nos cristãos uma postura mais benevolente, calcada no princípio da pregação pacífica do evangelho. Assim, no âmbito das produções intelectuais que, no século XVI, se voltaram ao tema da infidelidade, duas posturas significativamente claras e opostas se delinearam. Numa direção, cronistas e juristas, ao lidarem com a infidelidade dos povos do Novo Mundo, assumiram um discurso profundamente intolerante, defendendo a guerra e a escravatura como ações legítimas diante das idolatrias ameríndias. Trilhando o caminho oposto, os autores da Escola Ibérica da Paz chamaram para si a defesa dos pilares mais essenciais do cristianismo, alegando que a infidelidade não constituía título legítimo de guerra e tampouco de escravatura, de modo que a pregação do evangelho, atentando-se aos preceitos do amor ao próximo e da correção fraterna, deveria desenvolver-se nos quadros de uma relação pacífica e respeitosa.

O debate acerca da infidelidade envolvia, assim, questões absolutamente centrais e tocava em outros eixos estruturantes do pensamento peninsular ibérico, como o domínio, a guerra justa, a escravatura e a legitimidade das soberanias indígenas. Nessa orientação, os autores da Escola Ibérica da Paz argumentaram, de forma incisiva, que a infidelidade não conduzia a uma anulação do domínio dos povos nativos sobre seus bens, uma vez que, conforme demonstrado, pelo direito natural e pelo direito das gentes, eram eles verdadeiros soberanos e senhores em suas terras. De igual maneira, os mestres peninsulares, no bojo do combate às teses teocráticas, foram enfáticos em determinar que os infiéis encontravam-se fora da jurisdição papal, pois o poder da Igreja contemplava apenas os que a ela estivessem ligados pelo batismo. Assim, os gentios do novo mundo não poderiam ser, sob hipótese alguma, forçados a abraçar a fé cristã.

Nesse contexto, Luís de Molina, teólogo da Universidade de Évora, foi o responsável por uma das mais brilhantes lições acerca da problemática da

infidelidade e da conversão. Nascido na pequena cidade de Cuenca, Molina já havia ministrado o curso completo de filosofia em Coimbra quando, em 1572, passou a ocupar a Cadeira de Prima da Universidade de Évora. Muito provavelmente, seu tratado a respeito da conversão dos infiéis foi escrito após o ano letivo de 1573-74, quando lecionou as questões 1 a 16 da *Secunda Secundae* da Suma Teológica de São Tomás (CALAFATE, 2015). No texto, dotado de grande sofisticação argumentativa e retórica, o mestre rechaçou por completo a tese de que os infiéis deveriam ser forçados a abraçar a fé cristã, alegando, entre vários outros argumentos, que a Igreja não detinha o direito de julgar, castigar ou obrigar quem quer que fosse que a ela não estivesse ligado pelo batismo. Salientou, ainda, que Cristo não escolheu para anunciar o Evangelho homens poderosos que obrigassem, senão pobres que, sendo recusados, não deveriam pegar em armas, mas tão somente sacudir o pó de seus pés e bater em retirada (MOLINA, 2015, p.81 e 83).

Nessa orientação, Molina, como um exímio escolástico, não se esquivou dos argumentos levantados pela opinião divergente. Ao contrário, respondeu a cada um separadamente, e na resposta a um desses argumentos vemos emergir a questão da ignorância diante do pecado. Assim, segundo o mestre de Évora, os que defendem a posição de que é lícito forçar os infiéis a receber o batismo e a fé cristã apoiam-se, por vezes, nas palavras emitidas pelo IV Concílio de Toledo a respeito do rei Sisebuto, que, tendo coagido muitos infiéis a aderir ao Evangelho, foi considerado pelo Concílio um príncipe muito religioso. De fato, Sisebuto (565 – 621), vigésimo terceiro rei dos Visigodos, além de ter adotado uma série de medidas antijudaicas, forçou multidões de judeus a receber o batismo no decorrer de seu reinado, sendo posteriormente louvado pelo referido Concílio (FELDMAN, 2013, p.101). Molina (2015, p.85) ressalta, todavia, que o decreto produzido em Toledo não oferece margem para que se chegue à conclusão de que é lícito obrigar os infiéis a abraçar a fé, visto que condena o uso da violência no processo de conversão. Nesse sentido, destaca o mestre que, por certo, é de se espantar que Sisebuto, agindo da forma como agiu, fosse chamado de príncipe muito religioso por um Concílio que condenou como ilícita a conversão forçada dos infiéis. Não obstante, nas palavras de Molina, Sisebuto foi assim considerado “por o ter feito como defensor da fé e por zelo da fé, e não

de acordo com a ciência, embora o fizesse a conselho dos seus e, certamente, sem pecar nesta matéria, desculpado por ignorância" (MOLINA, 2015, p.87).

Como se verifica, Molina evocou a ignorância como elemento de escusação da conduta pecaminosa a fim de sustentar que as palavras do IV Concílio de Toledo não eram contraditórias, haja vista que Sisebuto, apesar de ter agido de modo condenável, assim o fez em condição de ignorância, não incorrendo, portanto, em nenhum pecado. Notoriamente, não há, em Molina, uma preocupação em postular a condição dessa ignorância. Entretanto, ao referir-se à evangelização pacífica dos infiéis do Novo Mundo, Molina, ainda que sem nenhuma menção direta ao tema, deixa transparecer o princípio fundamental afirmado por São Tomás na questão 76 da Suma Teológica, a saber, que a ignorância nem sempre escusa do pecado, uma vez que somente o faz se for antecedente à vontade. Assim, o mestre enfatiza que, a despeito de não poder forçar os infiéis a abraçar a fé cristã, a Igreja detém o direito de pregar o Evangelho em todo o orbe, de modo que se os infiéis oferecerem algum tipo de obstáculo ao anúncio do cristianismo, impedindo que outros o recebam e sejam batizados, poder-se-á, então, "fazer-lhes guerra e submetê-los para afastar a ofensa ou para a vingar, se já tiver sido praticada, mas na proporção da ofensa e em conformidade com o direito da guerra [...]" (MOLINA, 2015, p.93). Não obstante, Molina pontua que, muita das vezes, os infiéis impedem a pregação do Evangelho por temerem as armas e a astúcia dos pregadores, acreditando que tais homens desejam tirar-lhes o reino ou infligir-lhes outras ofensas. Nessa circunstância, não é lícito aos cristãos declarar, de imediato, guerra aos infiéis, pois devem, de antemão, convencê-los racionalmente de que vieram em paz. Para Molina, a guerra deve ser usada apenas como último recurso para reparar uma injúria sofrida (MOLINA, 2015, p.95).

Prosseguindo na argumentação, Molina esclarece que se os infiéis, tendo a oportunidade, não quiserem ouvir a mensagem que lhes é oferecida, já não poderão ser escusados de pecado mortal, assim como não o serão quando, ouvindo, rejeitarem o Evangelho (MOLINA, 2015, p.95). Percebe-se que, nesse caso, recusando-se a ouvir a mensagem cristã, os infiéis permaneceriam em uma situação de ignorância do Evangelho. Não, porém, uma ignorância invencível – visto que tiveram a oportunidade de se converter –, mas voluntária

e, portanto, incapaz de desculpar o pecado. Trata-se, por certo, de uma atenuante ao princípio anteriormente afirmado de que a ignorância iliba de culpa o pecador, uma vez que estabelece uma distinção entre a ignorância de tipo invencível, que não pode ser superada pelo poder daquele que ignora, e a ignorância de caráter voluntário, fruto da negligência de se instruir nos preceitos da fé cristã ou, na situação tratada por Molina, da recusa em ouvir o Evangelho. Em suma, percebemos, no tratado do catedrático de Évora, a repercussão das premissas basilares lançadas por São Tomás de Aquino, que, não obstante, foram repensadas em face de um contexto marcadamente distinto.

2.2. O PROBLEMA DA IGNORÂNCIA EM MEIO ÀS CONSIDERAÇÕES SOBRE A "GUERRA JUSTA"

Para além da questão da infidelidade, outro tópico candente entre os autores da Escola Ibérica da Paz foi o conceito de guerra justa e suas distintas aplicações. Com efeito, pautados nas ações que se desdobravam no Novo Mundo com o processo de conquista – onde diversas guerras foram travadas contra as populações nativas tendo como justificativa o desrespeito à bula de Alexandre VI e ao Requerimento de 1513 – os mestres do Renascimento ibérico apresentaram, nos quadros de um pensamento universalista, contribuições significativas à delimitação do conceito desenvolvido ao longo da tradição cristã, discorrendo sobre a legitimidade e os excessos cometidos pelos europeus contra os povos nativos (CALAFATE, 2014, p.94; LOUREIRO, 2015, p.197; SIMONI, 2021, p.19-20). Uma vez mais, no bojo de suas reflexões, vemos erguer-se o problema da ignorância em face do pecado, apresentando-se, agora, em diversas situações referentes à guerra.

Assim, entre os grandes autores que contribuíram para a teorização do conceito de guerra justa no alvorecer dos tempos modernos encontramos o português Pedro Simões, catedrático de Filosofia na Universidade de Évora desde 1569. Simões lidou com a matéria da guerra no ano letivo de 1575, o que resultou no manuscrito *Annotationes in materiam de bello a Reuerendo Patre Petro Simões traditae: anno 1575* (Notas sobre a matéria acerca da guerra, lecionadas pelo Reverendo Padre Pedro Simões no ano de 1575) (CALAFATE,

2015). A princípio, Simões evoca as três condições apresentadas por São Tomás para que uma guerra ofensiva seja justa, a saber: a autoridade de declarar a guerra; uma causa justa de combate; e, por fim, uma reta intenção (SIMÕES, 2015, p.111). Em relação à segunda condição, o mestre entende que existe apenas uma única causa justa de guerra, sendo ela o recebimento de alguma injúria. No entanto, segundo Simões, uma injúria qualquer não é motivo suficiente para se declarar uma guerra, antes, é preciso que a injúria tenha sido gravíssima, uma vez que da guerra resultam elevados prejuízos e muitas mortes. Desse modo, havendo uma injúria gravíssima, a parte injuriada pode mover guerra ofensiva contra a parte que a injuriou, vingando-se da injustiça e satisfazendo-se dos prejuízos causados (SIMÕES, 2015, p.121).

Todavia, Simões argumenta que, em alguns casos, uma guerra pode ser justa para ambas as partes. Com efeito, isso ocorre quando a parte efetivamente injusta ignora de forma invencível sua injustiça, guerreando de boa fé. Nessas circunstâncias, Simões considera que a guerra torna-se justa para uma e outra parte, haja vista que, em suas palavras, "segundo uma das partes, a guerra é justa por causa da justiça que está verdadeiramente do seu lado; mas, segundo a outra parte, a guerra é justa por acidente, isto é, ela está eximida de pecado pela sua boa-fé [...]" (SIMÕES, 2015, p.121). Como exemplo, o mestre elenca o cenário em que não há uma injúria direta e intencional por parte de um dos envolvidos, entretanto, ambos os inimigos, defendendo suas coisas de boa-fé e sem pecado, creem, por motivos patentes e de maneira invencível, que estão sendo, de algum modo, injuriados (SIMÕES, 2015, p.121). Simões aponta, ademais, que se aquele que move uma guerra justa tiver conhecimento da ignorância da outra parte, poderá apenas recuperar com a guerra os bens que lhes são devidos, não podendo, contudo, causar maiores danos àquele inimigo, nem mesmo exigir que ele pague as despesas feitas em tal guerra, uma vez que "lutou justamente e defendeu as suas coisas por causa de ignorância irrefutável e privada de culpa" (SIMÕES, 2015, p.123). Para Simões, contudo, raramente ocorre uma guerra justa nessas condições, uma vez que, excluída a ignorância, ambas as partes não podem lutar justamente. Como se observa, é notória, em Simões, a afirmação do princípio de que não peca aquele que age sob condição

de ignorância invencível, e, por conseguinte, não merece castigo aquele que se encontra eximido de culpa.

Importa postular, no entanto, um fator condicionante presente na análise do catedrático de Évora. Em sua visão, não basta ao príncipe crer que possui uma causa justa para que a guerra se torne, de fato, justa. Se assim o fosse, os Sarracenos e os Turcos moveriam guerra justa contra os cristãos. Nessa lógica, Simões entende que o príncipe deve analisar com diligência as causas da guerra, consultando seus doutores e procurando, se possível, dialogar com a outra parte, tendo em vista que a guerra é um assunto gravíssimo e que coloca em risco a vida de muitos seguidores de Cristo (SIMÕES, 2015, p.123).

Por outro lado, as ponderações de Simões em relação ao problema da ignorância diante do pecado não se restringiram ao tópico da guerra justa para ambas as partes. Ao contrário, manifestaram-se também nas alegações do mestre em torno da participação dos soldados na guerra. Em linhas gerais, Simões considera que, sendo a guerra claramente justa, todos, tanto súditos quanto não súditos, podem combater, haja vista não ser pecado cooperar com o bem. Todavia, sendo a guerra manifestamente injusta, isto é, quando os argumentos e indícios da injustiça são latentes, aqueles que lutam pecam mortalmente e, ainda que aleguem ignorância, não serão escusados, tendo em vista que "tais e tão manifestos poderão ser os argumentos e indícios da injustiça da guerra que, se forem ignorados, não escusarão os súditos" (SIMÕES, 2015, p.151). Isso porque, para o mestre de Évora, dispensar-se de examinar os claros sinais da injustiça de uma guerra implica uma condição de "ignorância afetada", ou seja, uma ignorância que poderia ter sido facilmente vencida, mas não foi. Conforme assinala Simões, essa ignorância é incapaz de escusar o súdito do pecado de lutar em um combate claramente injusto, uma vez que, se assim o fizesse

> [...] também seriam escusados os soldados que crucificaram Cristo por ignorarem seguir o mandato de Pilatos. Também seria escusado o povo judaico que, persuadido pelos Fariseus e pelos escribas, pediu que Cristo Jesus fosse crucificado. Mas não se disse isso, porque existiam provas muito claras da inocência de Cristo (SIMÕES, 2015, p.151).

Por certo, eis-nos diante de uma clara reafirmação do pressuposto de que a ignorância nem sempre escusa o pecado. Nas circunstâncias alegadas por Simões, a ignorância dos indícios manifestos e latentes da injustiça de uma guerra se apresenta como um ato de negligência, e, enquanto tal, incapaz de apagar o pecado, visto que não produz nada de involuntário.

As contribuições de Pedro Simões na teorização da guerra justa repercutiram, em grande medida, no manuscrito *De Bello* (Acerca da Guerra), produzido a partir das lições do mestre conimbricense Antônio de São Domingos. Com efeito, Antônio de São Domingos, que tomou posse da cadeira de Prima na Universidade de Coimbra em 1574, finalizou suas lições dedicadas à guerra em janeiro de 1580 (CALAFATE, 2015). Apesar de manter-se conservador quanto ao formato das aulas, São Domingos apresentou algumas conclusões divergentes das dos demais mestres peninsulares, defendendo, por exemplo, que o impedimento ao direito de pregar o evangelho por parte dos infiéis não constituía um legítimo título de guerra, tampouco os pecados contra a natureza (SIMONI, 2021, p.36). No primeiro caso, São Domingos argumenta que o Evangelho, segundo os mandamentos de Cristo, deveria ser sempre pregado com mansidão, e não pela força das armas. Em igual sentido, o mestre de Coimbra sublinha que, em caso de guerra declarada em função do impedimento à pregação do evangelho, os infiéis "teriam em relação a nós um justo motivo de escândalo, porquanto não podemos provar-lhes que Cristo pôde conceder este direito" (SÃO DOMINGOS, 2015, p.259). Em relação aos sacrifícios humanos, São Domingos considera que não é causa justa de guerra "o facto de os infiéis terem cometido alguns pecados contra a natureza: a saber, o comerem carne humana ou praticarem crimes nefandos", argumentando que "para punir não só se requer culpa, mas também jurisdição", e uma vez que "nem o papa nem príncipe cristão algum têm jurisdição sobre os infiéis; logo, não é lícito a estes punirem aqueles e nem fazer-lhes guerra" (SÃO DOMINGOS, 2015, p.249).

No que diz respeito ao problema da ignorância propriamente dito, São Domingos também esboçou algumas contribuições relevantes. No texto referente às suas lições, encontramos, a princípio, uma "pegada digital" [5] de

[5] Conceito proposto pelo historiador alemão Thomas Duve. Por "pegadas digitais" deve-se entender, fundamentalmente, marcas discursivas que, elaboradas por um autor, aparecem,

Pedro Simões, uma vez que, tal como o mestre de Évora, o catedrático de Coimbra argumenta que, devido à ignorância invencível, uma guerra pode tornar-se justa para ambas as partes. São Domingos oferece um exemplo concreto: quando dois príncipes combatem por uma cidade, é impossível que, por si mesma, a guerra seja justa para ambas as partes, pois, de direito, é inconcebível que a cidade pertença aos dois príncipes ao mesmo tempo. Todavia, salienta São Domingos que

> [...] se ambas as partes consultaram varões doutos e desapaixonados e, de ambas as partes, eles responderam que havia direito, então a guerra é justa em relação a ambas as partes, porque aquele que de facto possui a cidade tem uma guerra justa, ao passo que aquele que a não possui não tem uma guerra justa em si mesma, mas a guerra torna-se justa por ignorância insuperável (SÃO DOMINGOS, 2015, p.237).

Ao contrário de Simões, que considera ser essa uma situação rara, São Domingos entende que, entre os cristãos, as guerras são, em geral, justas para ambas as partes, uma vez que não há nenhum príncipe cristão que não consulte seus doutos varões antes de mover um combate, e, portanto, "ainda que o direito milite a favor de uma das partes, todavia, a ignorância insuperável milita a favor da outra" (SÃO DOMINGOS, 2015, p.291). Por outro lado, assim como Simões, o mestre de Coimbra enfatiza que os soldados que lutam em uma guerra manifestamente injusta não podem ser escusados por ignorância, uma vez que, sendo notórios os indícios da injustiça, a ignorância na qual lavram os combatentes de tal guerra não é invencível, mas "crassa", e, desse modo, a ninguém desobriga do pecado (SÃO DOMINGOS, 2015, p.263).

Com efeito, ao princípio da ignorância invencível, São Domingos opõe a noção de "ignorância crassa", qualificando, por meio dessa categoria, a condição dos soldados que combatem em um conflito claramente injusto. No tratado, o catedrático de Coimbra não esclarece com precisão o conceito utilizado. Entretanto, conforme demonstram alguns autores, em obras de teologia moral e

todavia, na produção intelectual de outros autores, por vezes em situações distintas. A partir do rastreamento dessas "pegadas digitais", é possível perceber as apropriações e transformações a que são submetidos conceitos e ideias dentro de determinado espectro discursivo, o que, em última instância, torna possível a compreensão de processos de coevolução do conhecimento e de tradução cultural de informações normativas (DUVE, 2018, p.20).

de direito canônico, a noção de ignorância crassa ou grosseira era empregada com o objetivo de designar aquela ignorância que, longe de ser invencível, resulta da negligência do sujeito de se instruir nas matérias que, obrigatoriamente, devem ser conhecidas. Em igual sentido, estabelecia-se uma distinção ente a ignorância crassa e a chamada "ignorância afetada", entendida como aquela decorrente da própria intenção do sujeito de manter-se ignorante a fim de poder pecar com maior liberdade. Ambas eram tidas como variações da ignorância voluntária e, nessa condição, incapazes de desculpar totalmente o pecado. Tais definições foram trabalhadas por vários teólogos e canonistas, como Gabriel Biel e John Major, nos séculos XV e XVI; Jayme Corella, no século XVII; e, notoriamente, Francero Abbe do Próspero ab Aquila, no século XVIII (LAEMERS, 2011, p.164 e 175; CISNEROS, 2014, p.86-87; RESENDE, 2019, p.109). Assim sendo, São Domingos, ao lidar com a guerra justa, recorre ao conceito de ignorância crassa com o propósito de demarcar a distinção fundamental existente entre a condição daqueles que lutam uma guerra injusta e não podem, por conta própria, chegar ao conhecimento dessa injustiça, e a condição daqueles que, em um combate manifestamente injusto, furtam-se à obrigação de apurar os indícios da ilicitude do conflito. No primeiro caso, os combatentes são desculpados por ignorância invencível. No segundo, a ignorância a ninguém exime de culpa.

Ademais, São Domingos avança com os seus apontamentos acerca do problema da ignorância em direção a duas situações distintas. Em primeiro lugar, o mestre sublinha que o rei que se encontra em posse de alguma coisa, por mais que seja pacífica, logo que começar a ter dúvidas sobre a legitimidade dessa posse, é obrigado a inquirir a verdade, mesmo que ninguém o exija. Isso porque, para São Domingos, se antes o dito rei agia por sua boa-fé, logo que começa a duvidar de seu direito já não dispõe dessa boa fé, visto que "a boa fé dura senão durante o tempo em que dura a ignorância insuperável, ora, ignorância insuperável tem o seu termo com a dúvida; logo, já deixou de ter boa fé" (SÃO DOMINGOS, 2015, p.269). Por certo, trata-se de uma observação de suma relevância para o problema da ignorância, à medida que demarca que a ignorância invencível pode transformar-se em ato de negligência, minando, portanto, qualquer possibilidade de anulação do pecado. No caso concreto

elencado por São Domingos, a emergência da dúvida significa o aparecimento de indícios que colocam em causa o direito do possuidor, de maneira que, furtando-se este a um exame da legitimidade de sua posse, a boa fé é eliminada e a ignorância não mais desculpa seu pecado. Finalmente, São Domingos pontua que, em uma guerra injusta não manifesta, alguns soldados lutam em condição de ignorância invencível da injustiça, confiando na consciência de seu rei. Assim, o rei que move uma guerra injusta é obrigado a restituir os prejuízos que causou não só aos inimigos, mas também a esses combatentes. Entretanto, não é obrigado a restituir àqueles que lutaram de má fé (SÃO DOMINGOS, 2015, p.333).

Sem embargo, em meio aos tratados analisados sobre a guerra justa, foi Fernando Pérez o autor que mais explorou a tópica da ignorância. Nascido em Córdoba por volta de 1530, Pérez foi catedrático de Prima na Universidade de Évora entre 1567 e 1572, quando passou a lecionar Teologia no colégio da Companhia de Jesus de Coimbra (CALAFATE, 2015). No que lhe concerne, seu tratado *In Materiam de Bello* (Sobre a Matéria da Guerra), redigido durante o ano de 1588, segue os quatro artigos propostos por São Tomás na Suma Teológica. Contudo, Pérez demonstra uma maior preocupação em se aprofundar em questões mais específicas e pragmáticas, como as circunstâncias que definem uma guerra e a diferença entre guerra injusta e guerra ilícita.

Em relação ao problema que aqui nos interessa, observa-se, no texto de Pérez, a reverberação da premissa fundamental de que nem mesmo a ignorância escusa o combatente de uma guerra manifestamente injusta, uma vez que, sendo claros os indícios da injustiça, a referida ignorância se mostra “grosseira” ou “afetada”, mas não invencível (PÉREZ, 2015, p. 387). Ademais, tal como Simões e São Domingos, Pérez também considera que, devido a uma ignorância provável e à boa fé, uma guerra pode tornar-se justa para ambas as partes. Nesse sentido, o mestre se empenha em argumentar que, posta de lado a ignorância, é impossível que uma guerra seja justa para ambos os envolvidos, pois, se assim o fosse, a virtude da justiça estaria em contradição consigo mesma (PÉREZ, 2015, p.437). Com efeito, essa premissa encontra-se claramente estabelecida no tratado de Simões (2015, p.123). Pérez, entretanto, a reafirma categoricamente ao combater o argumento de que seria lícito ao

soldado arrependido da parte injusta defender-se e matar seus adversários. Assim, argumenta Pérez que a este não é lícito combater, uma vez que, por estar do lado injusto, permanece sem o direito de defesa. Dessa forma, o mestre enfatiza que, posta à parte a ignorância, não se pode verificar guerra justa para ambos os lados (PÉREZ, 2015, p.437, 439 e 441). Percebe-se, em última instância, que, para Pérez, a guerra, enquanto uma ação gravíssima, deve ser alvo de reflexões cuidadosas e diligentes, visto que combater injustamente implica incorrer em um pecado mortal que, excluindo-se a condição de ignorância invencível, não pode ser escudado de nenhum outro modo.

As considerações de Pérez concernentes ao problema da ignorância não se reduziram, contudo, a esses postulados. Pelo contrário, ao abordar os sete títulos legítimos de guerra lançados por Francisco de Vitória[6] e, posteriormente, as causas justas de submissão dos "bárbaros", o mestre atuou no sentido de demarcar a ignorância como dimensão constitutiva da "rudeza" de alguns infiéis, particularmente dos habitantes do Novo Mundo. Nesse sentido, Pérez salienta que entre os justos títulos pelos quais as Índias Orientais e Ocidentais podem passar para a soberania dos hispânicos, encontram-se as injúrias feitas pelos "bárbaros" contra o direito das gentes. Por esse ângulo, quando os infiéis impedem a participação e a comunhão dos cristãos naquelas coisas que a todos foram concedidas – tais como o direito de viajar, de exercer o comércio ou de usufruir dos bens naturais – podem ser coagidos com a guerra. Pérez, todavia, recomenda um grande cuidado nessa situação, haja vista que, em algumas ocasiões, os infiéis, por serem tolos ou desconfiados, impedem tais direitos por não entenderem os motivos dos cristãos (PÉREZ, 2015, p.371). Prosseguindo com a discussão, Pérez ressalta que, se depois de feitas todas as tentativas, os cristãos não tiverem convencido os infiéis, é lícito, então, mover-lhes guerra ofensiva, retendo cidades ou fortificações para a necessária segurança. Ainda assim, o mestre chama a atenção para um fator atenuante. Em suas palavras,

[6] Francisco de Vitória, na *Relectio de Indis* de 1538, apresentou sete condições mediante os quais os espanhóis poderiam, de forma justa, mover guerra contra os gentios do Novo Mundo, sendo elas, respectivamente: 1) o desrespeito ao princípio da sociabilidade e comunicação natural dos homens; 2) o impedimento da pregação do evangelho; 3) a necessidade de proteger os convertidos; 4) a necessidade de dar um príncipe cristão aos convertidos; 5) os sacrifícios humanos e a antropofagia; 6) a eleição verdadeira e voluntária, por parte dos gentios, de um príncipe cristão; 7) os tratados de aliança (SANTOS, 2016, p.12).

> E até poderiam os infiéis perpetrar tantas e tais injustiças que não cumpra considerá-los como tão obtusos que não se dessem conta de que procediam injustamente contra os cristãos, e por isso não seria ilícito aos cristãos reivindicarem contra eles os direitos de guerra, e com esta opinião está assaz de acordo Vitoria (...). Mas convém advertir que esses bárbaros mais podem ser desculpados por ignorância do direito das gentes ou do direito do Evangelho do que do direito natural, urna vez que o direito, até das gentes, é menos evidente para todos, e sobretudo para os bárbaros, do que o direito natural (PÉREZ, 2015, p.373).

Como se observa, trata-se de uma declaração pontual e pouco precisa. No entanto, é perceptível que a condição de ignorância, quando aplicada aos "bárbaros" – categoria que diz respeito, sobretudo, aos gentios do Novo Mundo –, deixa de ser uma simples circunstância condicionante de uma dada situação, como no caso daquele que combate em estado de ignorância invencível, e passa a ser associada à própria natureza do outro, em especial, do ameríndio. No caso elencado por Pérez, mesmo que não conviesse considerar tais infiéis como tão obtusos ao ponto de não entenderem que agiam com injustiça, não se deveria esquecer, por outro lado, que os "bárbaros" podem ser escusados dessa injustiça por ignorância do direito das gentes, uma vez que este é menos evidente que os princípios do direito natural, ainda mais para os povos "bárbaros". Essa associação entre a ignorância e a barbárie de alguns infiéis torna-se mais clara quando Pérez, ao deter-se sobre as justas causas de dominação dos povos do Novo Mundo, argumenta, com base em Vitória, que não é legítimo submetê-los simplesmente por, persuadidos pelos espanhóis, alegarem que desejam ser súditos do rei da Espanha. Isso porque, nas palavras de Pérez, "parece que respondem assim por medo, por a medrosa multidão ver à sua volta homens armados, por serem ignorantes e não saberem o que fazem e talvez nem o que os espanhóis querem deles" (PÉREZ, 2015, p.383 e 384).

Em suma, no tratado de Pérez, verifica-se a reverberação das ideias de Simões e São Domingos, principalmente no que diz respeito ao tópico da ignorância como garantia de guerra justa para ambas as partes e da participação do soldado em um conflito manifestamente injusto. Contudo, o mestre extrapolou as considerações em torno da temática para a realidade concreta do Novo

Mundo, apontando que, por ignorância, os "bárbaros" poderiam ser escusados tanto das injustiças cometidas contra o direito das gentes quanto da obrigação de vassalagem. E, assim, percebe-se que, quando traduzido para o além-mar, o problema justeológico da ignorância adquire novas proporções.

2.3. FERNÃO REBELO E O PROBLEMA DA IGNORÂNCIA EM MEIO AOS DEBATES SOBRE A LEGITIMIDADE DO TRÁFICO DE ESCRAVOS

Outro tema fortemente debatido entre os autores da Escola Ibérica da Paz foi a problemática da escravatura. Com efeito, no contexto da expansão ultramarina europeia, conformou-se, a partir de meados do século XV, um tráfico transatlântico de escravos vindos, em geral, da África e, de forma mais pontual, das terras do Oriente, cenário que transformou a tópica da escravatura em objeto de reflexão na pena dos autores da Escola Ibérica da Paz. De antemão, é preciso compreender que nenhum desses autores rejeitou a realidade da escravidão considerada em si mesmo. Ao contrário, era consensual entre eles que, embora não estivesse prescrita no direito natural, a escravidão foi introduzida nas relações humanas através do direito das gentes, sendo, por essa razão, legítima em determinas condições (LOUREIRO, 2015, p.276). O fundamental, assim, era demarcar com clareza as circunstâncias por meio das quais um homem poderia ser reduzido à escravidão, bem como denunciar os casos em que tais circunstâncias não eram respeitadas.

Por esse ângulo, os mestres peninsulares, refutando a tese de que inferioridade civilizacional justificava a escravatura, se empenharam em definir os quatro títulos legítimos pelos quais alguém poderia ter sua liberdade revogada, a saber: por nascimento, por guerra, por punição de crime ou por compra e venda. À vista disso, os catedráticos refletiram sobre a participação dos ibéricos no comércio de escravos na costa da África e no Oriente, argumentando que, quando não verificada a legitimidade desses títulos, o tráfico se tornava injusto e os cativos deveriam ser restituídos à liberdade. Com efeito, entre os autores que mais contribuíram para o debate em questão, encontra-se o português Fernão Rebelo. Oriundo do pequeno município de Moimenta da

Beira, Rebelo lecionou filosofia na Universidade de Évora entre os anos de 1568 e 1572, substituindo Luis de Molina como catedrático de Prima em 1589. O mestre se dedicou à temática da escravatura no tratado *Opus De Obligationibus, Justitiae, Religionis Et Caritatis* (Obra sobre as obrigações da Justiça, da Religião e da Caridade), publicado na cidade de Lyon em 1608 (CALAFATE, 2015).

De início, nos excertos referentes à escravatura, Rebelo toca no problema da ignorância ao retomar a temática da guerra. Assim, seguindo as pegadas dos autores que teorizaram sobre o conceito de guerra justa, o catedrático argumenta que, por ignorância, um combate pode fazer-se justo para ambos os envolvidos, uma vez que, apesar de ser materialmente justo apenas para um dos combatentes, torna-se formalmente justo para aquele que ignora sua injustiça. Todavia, tal como Fernando Pérez, Rebelo salienta que, suprimida a ignorância, não se deve conceber que a guerra seja justa para ambas as partes (REBELO, 2015, p.224 e p.233). Assim como Antônio de São Domingos, o mestre de Évora, ao tratar da posse de escravos, aponta que a dúvida põe termo à boa fé. Nesse sentido, Rebelo sublinha que, não obstante a boa fé com a qual o possuidor começou a deter o escravo, se surgirem indícios de que aquela escravidão é injusta, é ele obrigado a apurar a verdade com toda diligência. Se desse modo não proceder, torna-se um possuidor de má fé e entra em estado de pecado mortal (REBELO, 2015, p.214).

Em último plano, para além da guerra e da posse injusta, Rebelo faz uma referência pontual ao conceito de ignorância invencível ao abordar os modos pelos quais os escravos podem alcançar a liberdade. Por esse ângulo, após listar uma série de situações específicas – que vão da concessão de alforria por parte do senhor à instituição do escravo como legítimo herdeiro dos bens senhorias – o mestre ressalta que deixa de ser escrava a mulher que se casa com um homem livre se o senhor, ao ver que ela é dada em casamento, não oferece nenhum tipo de impedimento. No entanto, Rebelo destaca que o senhor não será obrigado a conceder-lhe a liberdade se, sem a intenção de libertar sua cativa, envolveu-se na situação em condição de ignorância invencível. Assim, para o mestre, no foro da consciência, a ignorância invencível escusa o senhor da obrigação de libertar sua escrava em função do casamento com um homem. Contudo, por razão do direito costumeiro lusitano, é ela libertada pelo próprio fato em si (REBELO,

2015, p.240). Trata-se, como se observa, da reiteração da premissa fundamental de que, quando invencível, a ignorância escusa o agente dos efeitos imediatos de sua conduta. Premissa esta que, no entanto, é adequada por Rebelo a um caso expressamente particular.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seguindo as ponderações de Thomas Duve (2018, p.7), podemos afirmar que, imbuídos da necessidade de garantir a salvação das almas, os autores da Escola Ibérica da Paz se propuseram a enfrentar os mais espinhos dilemas de sua época. Imersos num contexto de amplas transformações políticas, econômicas, culturais e religiosas, os catedráticos das universidades peninsulares ofereceram respostas concretas aos desafios que lhes foram impostos, denunciando os abusos da dominação colonial e afirmando princípios válidos para o conjunto da humanidade. Assim, mediante a mobilização dos preceitos cristãos, os mestres peninsulares colocaram em causa a legitimidade ética, jurídica e moral dos processos de conquista e colonização da América, discorrendo sobre os mais diversos temas. No que diz respeito ao objeto desta exposição, observa-se que, ao longo da segunda metade do século XVI e primeira metade do século XVII, o problema da ignorância diante do pecado se apresentou de diferentes formas nos tratados e lições dos mestres das Universidades de Coimbra e Évora. Nesse sentido, o que encontramos em autores como Luis de Molina, Pedro Simões, Antônio de São Domingos, Fernando Pérez e Fernão Rebelo é a confirmação do pressuposto de que, por um lado, a ignorância, quando invencível, escusa totalmente o pecado, mas, por outro, quando intencional ou facilmente refutável, não isenta de culpa o sujeito, uma vez que não produz nada de involuntário. Não obstante, os professores do Renascimento ibérico, orientados por um pensamento pragmático, traduziram esse princípio geral para as mais variadas situações concretas, concedendo-lhe novos contornos.

Nesse espectro temático, cabe ressaltar que o conceito de ignorância invencível, pensado por São Tomás de Aquino e retomado pela Escola Ibérica da Paz, apresentou um significativo potencial de irradiação para outras esferas

da vida intelectual ibérica, como no caso da jurisprudência do Tribunal do Santo Ofício. Com efeito, a Inquisição portuguesa, enquanto uma instituição responsável por perseguir, julgar e punir delitos de fé, dispôs de uma série de instrumentos jurídicos extraordinários, como a premissa do segredo processual, que não eram usuais nas demais justiças do Reino. Ao mesmo tempo, o Santo Ofício esteve imerso em uma vasta e complexa cultura justeológica, dela mobilizando referências e conceitos fundamentais na construção dos julgamentos, como ocorreu em relação à tópica da ignorância invencível (RESENDE, 2019). Assim, há de se destacar que, tendo como foco o conceito em questão, a análise do pensamento peninsular ibérico contribui também para o entendimento dos princípios da cultura justeológica que informaram a ação dos inquisidores no tratamento de diversos casos especiais, principalmente dos indígenas da América, nos quais importava inferir, entre outros aspectos, se a ignorância do réu poderia isentá-lo de culpa.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica.** São Paulo: Edições Loyola, 2001, v. 3.

_____. **Suma teológica.** São Paulo: Edições Loyola, 2005, v. 4.

CALAFATE, Pedro. **Escola Ibérica da Paz**. A consciência crítica da conquista e colonização da América. Santander: Ed. Universidad de Cantabria, 2014.

_____. **A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI e XVII)**. Lisboa: Almedina, 2015, v. 1 e 2.

CISNEROS, Gerardo Lara. **¿Ignorancia invencible?**: superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.

DOMINGOS, Antônio de S. Acerca da Guerra - Questão 40. In CALAFATE, Pedro (org.). **A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)**. Lisboa: Almedina, 2015, v. 1.

DUVE, Thomas. La Escuela de Salamanca: ¿un caso de producción global de conocimiento? Consideraciones introductorias desde una perspective historico jurídica y de la historia del conocimiento. **Max Planck Institute for European Legal History**. Working Paper Series No. 2018- 02, p.1-32.

EGÍO, José Luis. La consolidación del estatuto teológico-político del pagano amerindio en los maestros' salmantinos'y sus discípulos novohispanos (1512-1593). **Max Planck Institute for European Legal History**. The School of Salamanca Working Paper Series 2015-01, p.3-68.

FELDMAN, Sergio Alberto. Isidoro de Sevilha e o rei Sisebuto: a conversão dos judeus no reino Visigótico. **Brathair** – Revista de estudos celtas e germânicos, v. 13, n. 2, 2013.

FOURNEAU, João Pedro. **Theses theologicae de peccatis ignorantiae et potissimum ignorantiae juris naturae** - Teses teológicas sobre os pecados da ignorância e sobretudo da ignorância do direito natural. Tratado defendido como tese por João Pedro Fourneau no Colégio do Papa Alexandre VI. Lovaina, 1683.

LAEMERS, Joroen Joseph. **Invincible ignorance and the discovery of the Americas**: the history of an idea from Scotus to Suárez. PhD (Doctor of Philosophy) Thesis, University of Iowa, 2011.

LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. **A Reconstrução da Subjetividade Coletiva dos Povos Indígenas no Direito Internacional dos Direitos Humanos**: O Resgate do Pensamento da Escola Ibérica da Paz (Séculos XVI e XVII) em Prol de um novo Jus Gentium para o século XXI. Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

MOLINA, Luís. Da Fé: Se os infiéis devem ser forçados a abraçar a fé. In CALAFATE, Pedro (org.). **A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI).** Lisboa: Almedina, 2015, v. 1.

PÉREZ, Fernando. Sobre a Matéria da Guerra (1588). In CALAFATE, Pedro (org.). **A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)**. Lisboa: Almedina, 2015, v. 1.

REBELO, Fernão. Sobre as Obrigações da Justiça, Religião e Caridade (1608). In CALAFATE, Pedro (org.). **A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI e XVII)**. Lisboa: Almedina, 2015, v. 2.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Da ignorância e da rusticidade”: os indígenas e a Inquisição na América portuguesa (séculos XVI-XIX) In: DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria Leônia Chaves de.; CARDIM, Pedro. **Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa CHAM - Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAc), UFSJ, 2019.

SANTOS, Pedro Ricardo da Silva. **Sobre o direito de guerra**. Estudo introdutório e tradução comentada da *Relectio de iure belli* de Francisco de Vitória. Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos. Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2016.

SIMÕES, Pedro. Notas sobre a matéria da guerra (1575). In CALAFATE, Pedro (org.). **A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)**. Lisboa: Almedina, 2015, v. 1.

SIMONI, Carolina Bassi. **A Escola Ibérica da Paz e o conceito de "Guerra Justa"**. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação em História), Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São João del-Rei. São João del-Rei, 2021.

TOSTE, Marco. Invincible Ignorance and the Americas: Why and How the Salamancan Theologians Made Use of a Medieval Notion. **Rechtsgeschichte-Legal History**, n. 26, p. 284-297, 2018.

VITÓRIA, Francisco de. **Relectiones:** sobre os índios e sobre o poder civil. Organização e apresentação de José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2016.

Recebido em 04/03/2024.

Aprovado para publicação em 12/07/2024.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

ÚTERO ERRANTE, DESEQUILIBRADO E CONTROLADO: Reflexões contemporâneas e perspectivas historiográficas acerca da patologização do corpo feminino

WANDERING, UNBALANCED AND CONTROLLED UTERUS: Contemporary reflections and historiographical perspectives on the pathologization of the female body

JEFERSON LUIS LIMA DA SILVA[1]

RESUMO

Este estudo analisa a evolução histórica da patologização dos corpos femininos, destacando como teorias médicas e sociais contribuíram para essa prática na sociedade contemporânea. A patologização envolve atribuir características normais do corpo e comportamento feminino a doenças, muitas vezes baseando-se em preconceitos de gênero. A pesquisa revela que essa prática remonta à Grécia Antiga, com a histeria sendo o primeiro transtorno mental atribuído exclusivamente às mulheres. Fatores sociais, culturais e religiosos ao longo da história perpetuaram estereótipos negativos sobre as mulheres. A patologização afeta profundamente a saúde física e mental das mulheres, comprometendo sua autonomia e bem-estar. Exemplos incluem a imposição de padrões de beleza irreais e restrições ao acesso à saúde reprodutiva. O estudo conclui que é essencial desafiar esses estereótipos, promover a aceitação da diversidade corporal e garantir igualdade no acesso e tratamento em saúde para construir uma sociedade mais justa e inclusiva.

Palavras-chave: Patologização do corpo feminino. Medicalização. Estereótipos de gênero.

ABSTRACT

This study analyzes the historical evolution of the pathologization of female bodies, highlighting how medical and social theories have contributed to this practice in contemporary society. Pathologization involves attributing normal characteristics of the female body and behavior to diseases, often based on gender biases. The research reveals that this practice dates back to Ancient Greece, with hysteria being the first mental disorder attributed exclusively to women. Social, cultural, and religious factors throughout history have

[1] Sociólogo e Historiador. Especialista em Ciências Humanas e Sociais. E-mail do autor: prof.jefersonlima@gmail.com

perpetuated negative stereotypes about women. Pathologization profoundly impacts women's physical and mental health, compromising their autonomy and well-being. Examples include the imposition of unrealistic beauty standards and restrictions on access to reproductive healthcare. The study concludes that it is essential to challenge these stereotypes, promote the acceptance of body diversity, and ensure equal access and treatment in healthcare to build a more just and inclusive society.

Keywords: Pathologization of the Female Body. Medicalization. Gender Stereotypes.

INTRODUÇÃO

A história da patologização do corpo feminino é um tema complexo e abrangente que envolve diversos aspectos sociais, culturais e científicos ao longo do tempo. Historicamente, os corpos femininos foram frequentemente alvo de estereótipos e discriminação, refletindo-se também na medicina e na ciência.

Durante séculos, a medicina ocidental foi dominada por homens e refletiu uma visão androcêntrica (RAGO, 2000). Consequentemente, os corpos masculinos eram considerados a norma, enquanto os femininos eram vistos como desvios ou anomalias.

Um exemplo histórico é a chamada "histeria feminina", um diagnóstico comum nos séculos XIX e XX. A histeria era atribuída exclusivamente às mulheres e caracterizada por uma ampla gama de sintomas físicos e emocionais, como irritabilidade, ansiedade, insônia, dores de cabeça, e palpitações cardíacas, entre outros (SIGERIST, 1987). Os médicos acreditavam que a histeria era causada por um "útero errante" ou "útero em desequilíbrio", associando a condição à natureza feminina (SINGER, 2022).

O tratamento médico para a histeria frequentemente envolvia técnicas invasivas, como massagem genital ou o uso de vibradores para induzir o orgasmo. Essas práticas tinham como objetivo aliviar a tensão sexual supostamente acumulada nas mulheres (SCHMIDT, 2008). A histeria feminina era amplamente aceita na comunidade médica, levando muitas mulheres a tratamentos desnecessários e humilhantes.

Outro exemplo é a medicalização dos ciclos menstruais. A menstruação

foi historicamente associada a doenças e fraquezas, com muitos escritos médicos dos séculos XIII e XIV promovendo a ideia de que as mulheres eram biologicamente incapazes de realizar certas atividades durante esse período (SANTOS, 2013). Essa visão resultou em uma série de restrições sociais e culturais impostas às mulheres.

Ainda hoje, diversos aspectos do corpo feminino continuam a ser patologizados ou estigmatizados. Por exemplo, a menopausa é frequentemente vista como um problema médico que precisa de tratamento, em vez de ser compreendida como uma fase natural da vida. Além disso, há uma excessiva regulamentação do corpo feminino, como no acesso ao aborto seguro, na falta de educação sexual abrangente e na estigmatização em torno de contraceptivos.

É importante ressaltar que, nas últimas décadas, houve um crescente reconhecimento e questionamento dessas práticas. Movimentos feministas, avanços na medicina baseada em evidências e mudanças na compreensão da saúde e do corpo têm contribuído para uma maior conscientização sobre os preconceitos e estereótipos relacionados aos corpos femininos.

Neste contexto, o presente estudo objetiva analisar a evolução histórica da patologização dos corpos femininos, destacando as principais teorias médicas e sociais que contribuíram para essa prática na sociedade contemporânea, bem como investigar as implicações dessa patologização nas esferas social, cultural e individual, considerando seus impactos na saúde, bem-estar e autonomia das mulheres.

1. GRÉCIA ANTIGA: UM CORPO FRIO E ÚMIDO

O primeiro transtorno mental atribuído às mulheres, com uma descrição precisa que remonta ao segundo milênio a.C., é a histeria. Schmidt (2008) relata que, na Grécia Antiga, a histeria estava associada ao termo "*hystero*", que significa útero. Platão defendia que o útero se tornava triste e infeliz quando não se unia ao masculino e não gerava um novo nascimento, opinião compartilhada por Aristóteles.

Os gregos acreditavam que a histeria era provocada pela ausência ou bloqueio da ejaculação feminina. Médicos gregos, como Hipócrates,

descreveram a histeria como uma condição exclusiva das mulheres, associando-a ao desequilíbrio dos fluidos corporais (TRINCÃO, 1989).

Hipócrates (século V a.C.) postulou que o corpo feminino é fisiologicamente frio e úmido, o que o torna propenso à putrefação dos humores, em contraste com o corpo masculino, que é seco e quente. Assim, o útero das mulheres estaria vulnerável a doenças, especialmente quando privado dos benefícios do sexo e da procriação, que, ao dilatar os canais do corpo, promoveriam a purificação (SIGERIST, 1987).

Além disso, Hipócrates sugeriu que, em virgens, viúvas, solteiras ou mulheres estéreis, o "útero ruim" produzia não apenas fumaça tóxica, mas também tendia a se mover pelo corpo, causando uma série de transtornos, como ansiedade, sensação de sufocamento, tremores e, em alguns casos, convulsões e paralisia (SINGER, 2022).

Quando a doença era identificada, as mulheres afetadas eram aconselhadas não só a se engajar em atividade sexual, mas também a buscar cura através da aplicação de fumigação com substâncias irritantes ou perfumadas no rosto e genitais, com o objetivo de reposicionar o útero em seu local natural dentro do corpo (SIGERIST, 1987).

No *Papiro de Ebers*, datado de 1600 a.C., o mais antigo documento médico conhecido, são mencionados sintomas tradicionais da histeria, como convulsões tônico-clônicas e uma sensação de sufocação e morte iminente (o "*globus istericus*" de Freud). Se o útero tivesse se movido para cima, era recomendada a aplicação de substâncias malcheirosas e irritantes perto da boca e narinas da mulher, enquanto substâncias perfumadas eram colocadas próximas à vagina. Por outro lado, se o útero tivesse se deslocado para baixo, o documento sugeria o uso de substâncias irritantes perto da vagina e substâncias perfumadas próximas à boca e narinas (COSMACINI, 1997).

2. ROMA: UM CORPO EM SONO PROFUNDO

Na Roma Antiga, a visão da histeria alinhava-se com as crenças gregas. Aulus Cornelius Celsus (século I a.C.) descreveu a histeria como uma doença violenta que surgia no útero, afetando simpateticamente o restante do sistema

corporal, especialmente próximo ao estômago. Celsus observou que, em alguns casos, a condição destruía os sentidos a ponto de o paciente cair em um sono profundo, diferindo da epilepsia por não apresentar olhos revirados, espuma na boca ou convulsões (CELSUS, 1840).

Os romanos também associavam a condição à "migração" do útero. Cláudio Galeno (século II d.C.), um médico grego que viveu em Roma, compartilhava do pensamento hipocrático, acreditando que a histeria era causada por um desequilíbrio nos humores corporais. De acordo com Schmidt (2008), Galeno considerava o transtorno uma condição exclusiva das mulheres, relacionada ao útero. Ele sustentava que o útero era responsável por diversas doenças femininas, incluindo a histeria, e que o tratamento adequado envolvia o restabelecimento do equilíbrio dos humores por meio de técnicas como massagens e aplicação de substâncias medicinais.

Sorano de Éfeso (século I/II d.C.), outro médico grego que praticou em Roma, é considerado o fundador da ginecologia e obstetrícia científica. Sorano elaborou uma descrição detalhada dos sintomas da histeria e destacou a importância de um exame médico cuidadoso para seu diagnóstico. Ele discutiu as diferentes manifestações da histeria e propôs tratamentos que incluíam terapias físicas e mentais, como massagens, exercícios e intervenções psicológicas (COSMACINI, 1997).

Embora Galeno e Sorano tenham contribuído significativamente para a compreensão da histeria na Roma Antiga, suas abordagens ainda refletiam as crenças e teorias da época, que frequentemente associavam a histeria a desequilíbrios específicos no corpo feminino, como o útero. Essas perspectivas influenciaram a medicina ocidental por séculos, até que as concepções modernas da histeria evoluíram com o tempo.

3. IDADE MÉDIA: UM CORPO MALÍGNO

Após a queda do Império Romano, a cultura médica greco-romana encontrou um novo epicentro em Bizâncio, onde os médicos herdaram a ciência de Galeno sem realizar inovações significativas. Dessa forma, os conceitos hipocráticos de melancolia e histeria se espalharam pela Europa no final da

Idade Média, e em círculos informados essas condições eram tratadas conforme a visão “científica” da época.

Dado que o enfoque desta discussão é a patologização do corpo feminino, é relevante abordar a figura de Trotula de Ruggiero de Salerno, uma personagem importante na história da medicina e dos tratamentos voltados para mulheres durante a Idade Média. Embora as informações sobre sua vida sejam escassas, Almeida (2021) sugere que ela tenha sido médica ou professora de medicina em Salerno, na Itália.

Trotula de Ruggiero é reconhecida principalmente por seus escritos sobre obstetrícia, ginecologia e cuidados de saúde para mulheres. Foi autora ou coautora de vários textos médicos, sendo o mais notável "*De passionibus mulierum ante, in et post partum*"[2], onde abordou uma ampla gama de condições médicas específicas das mulheres, incluindo a histeria.

Em suas obras, Trotula questionou algumas concepções tradicionais sobre a histeria, argumentando que a condição não era exclusiva das mulheres, podendo também afetar os homens. Ela descreveu sintomas como ansiedade, nervosismo, insônia, tremores e até convulsões, associados à histeria. Trotula recomendou uma variedade de tratamentos, incluindo terapias com ervas, exercícios físicos e massagens, com o objetivo de aliviar os sintomas e restaurar o equilíbrio do corpo (MIZOCK; CARR, 2020).

Porém, em se tratando de sua vida e obra,

> Nos séculos XIII e XIV, sua existência foi muitas vezes questionada por médicos e escritores homens. Trótula e outras pesquisadoras de Salerno foram desmoralizadas e rotuladas de bruxas e charlatãs. Suas obras chegaram a ser atribuídas a autores do sexo masculino. No século XIX, historiadores negaram a possibilidade de que uma mulher poderia ser responsável por tratados médicos tão relevantes (ALMEIDA, 2021, p. 21).

Não se pode discutir a saúde da mulher na Idade Média sem considerar as influências religiosas e mitológicas da época, que promoviam a visão de que as mulheres eram inferiores aos homens, tanto física quanto intelectualmente.

[2] Dos sofrimentos das mulheres antes, durante e depois do parto.

Tomás de Aquino (1225-1274), baseando-se na tese biológica de Aristóteles, afirmou que “a mulher é um homem fracassado” (AQUINO, 1947). Essa percepção negativa das mulheres se refletia na patologização de diversos aspectos do corpo feminino.

É crucial entender que a ideia de inferioridade feminina estava associada à noção de pecado, e as ideias de São Tomás revelam a distorção na relação entre mulher e cristianismo, destacando o conceito de "criatura defeituosa". Em uma de suas questões, ele discute a possibilidade de uma alma humana mudar de substância e menciona que algumas mulheres idosas teriam más intenções, lançando olhares venenosos sobre as crianças. Ele também aborda os demônios com os quais as bruxas fariam pactos e como esses seres malignos interagiam através dos olhos delas (AQUINO, 1947).

Essa visão demonológica da mulher-bruxa se tornou profundamente arraigada, com pregadores condenando feiticeiros e necromantes no Antigo Testamento, e o medo das bruxas espalhando-se pelo imaginário coletivo da população europeia. As autoridades eclesiásticas, ao impor o celibato e a castidade ao clero, contribuíram para a perpetuação das descrições teológicas de São Tomás sobre a inferioridade da mulher, que podem ser vistas como o início de uma cruzada misógina no final da Idade Média.

A partir do século XIII, a luta contra a heresia adquiriu um caráter político, com a Igreja buscando unificar a Europa sob sua autoridade. Nesse cenário, os breviários[3] passaram a ser usados como manuais da Inquisição, e muitos casos de doença mental foram interpretados como ligações obscenas entre mulheres e o Diabo. Jorge e Travassos (2021) relatam que mulheres consideradas "histéricas" eram submetidas a exorcismos, com a causa de seus problemas sendo atribuída à presença de um demônio. Enquanto no cristianismo primitivo o exorcismo era visto como uma forma de cura, no final da Idade Média ele passou a ser encarado como punição, e a histeria foi confundida com feitiçaria.

De forma simplificada, a situação era clara: se um médico não conseguia identificar a causa de uma doença, ela era atribuída ao Diabo. O inquisidor

[3] Breviários são livros que contêm as orações e leituras prescritas pela Igreja para serem recitadas diariamente por sacerdotes e monges. Eles possuem uma função litúrgica importante, servindo como guia para o Ofício de Leitura e outras práticas religiosas diárias.

encontrava pecado na doença, argumentando que o demônio, grande conhecedor da natureza humana, poderia interferir mais efetivamente em uma pessoa suscetível à melancolia ou à histeria.

Tasca *et al.* (2012) relatam que, até o século XVIII, milhares de mulheres inocentes foram condenadas à morte, sendo as mais atingidas idosas e solteiras, frequentemente em luto ou vítimas de violência.

Dessa forma, a história da opressão feminina é marcada por períodos de extrema violência e repressão, onde o corpo e a sexualidade da mulher foram demonizados e controlados por meio de normas e práticas sociais.

> [...] no auge do tempo das fogueiras, vamos presenciar a repressão sistemática do erotismo feminino. Nesse sentido, a mulher foi estigmatizada como a representação do mal sobre a Terra. O corpo feminino passou a ser visto como um conjunto de imperfeições quer do ponto de vista moral, quer do ponto de vista fisiológico e se transformou em algo maligno, fonte do pecado e considerado essencialmente impuro (NUNES, 2000 apud MURIBECA, 2013, p. 70).

Portanto, durante a Idade Média, a histeria era frequentemente associada à bruxaria e a forças sobrenaturais. Mulheres que exibiam comportamentos considerados anormais ou que não se adequavam às normas sociais corriam o risco de serem acusadas de bruxaria, enfrentando julgamentos e punições.

4. RENASCIMENTO: UM CORPO HUMANIZADO

Durante o Renascimento, o corpo feminino foi alvo de patologização e interpretações negativas. No entanto, dois estudiosos do período, Giovanni Pico Della Mirandola e Johann Weyer, desafiaram algumas dessas visões e contribuíram para uma compreensão mais humanizada e abrangente do corpo feminino.

Giovanni Pico Della Mirandola, filósofo e humanista italiano do século XV, adotou uma abordagem mais espiritual e integradora em relação ao corpo feminino. Ele acreditava na ligação intrínseca entre corpo e alma, e que a saúde dependia do equilíbrio entre ambos (DELLA MIRANDOLA, 1994). Segundo Lima (2017), Della Mirandola rejeitava visões puramente patológicas, enfatizando a importância da harmonia emocional e espiritual para o bem-estar das mulheres.

Um século depois, Johann Weyer, médico e demonologista alemão do século XVI, desafiou as crenças supersticiosas que associavam a histeria à bruxaria. Ele argumentou que a histeria era uma condição médica, não resultante de possessão demoníaca. Weyer defendia uma abordagem empírica para a compreensão dos sintomas, destacando fatores psicológicos e fisiológicos (Schmidt, 2019). Sua obra ajudou a desmistificar a histeria, promovendo uma visão mais científica e compassiva das mulheres afetadas por essa condição.

Embora as perspectivas de Pico e Weyer tenham sido inovadoras para o contexto da época, é importante notar que a patologização do corpo feminino ainda era predominante no Renascimento. No entanto, as contribuições desses pensadores abriram caminho para uma abordagem mais equilibrada da saúde feminina, questionando visões negativas e supersticiosas e promovendo uma compreensão mais fundamentada do corpo das mulheres.

5. IDADE MODERNA: UM CORPO INSTÁVEL E DESEQUILIBRADO

O século XVI foi um período de importantes desenvolvimentos médicos, onde as descobertas na Idade Moderna formaram a base para o nascimento da ciência médica. Nesse período, a compreensão do corpo feminino evoluiu com a emergência da anatomia e da fisiologia.

Os médicos franceses Joseph Raulin e Pierre Roussel contribuíram para a patologização do corpo feminino ao desenvolverem teorias sobre a "histeria uterina". Eles acreditavam que a histeria era uma condição exclusiva das mulheres, causada pelo "útero errante" ou deslocado, reforçando a ideia de que o corpo feminino era instável e suscetível a desequilíbrios.

Raulin, em particular, descrevia a histeria como uma doença causada pelo ar poluído das grandes cidades e pela vida social desregrada. Embora teoricamente o distúrbio pudesse afetar ambos os sexos, ele considerava as mulheres mais vulneráveis, tornando-se indolentes e irritáveis (WILLIAMS, 2002).

Em 1775, Pierre Roussel publicou "*Systeme physique et moral de la femme*"[4], influenciado pelas ideias de Jean-Jacques Rousseau. Tanto Roussel quanto Rousseau viam a feminilidade como uma essência natural com funções específicas e entendiam a doença como resultado da insatisfação dos desejos naturais. Segundo Tasca *et al.* (2012), Roussel argumentava que os excessos da civilização causavam perturbações e desequilíbrios morais e fisiológicos nas mulheres, que os médicos identificavam como histeria.

No século XVIII, Franz Anton Mesmer desenvolveu a teoria do "magnetismo animal", postulando que doenças e distúrbios psicológicos, incluindo a histeria, eram causados por fluxos de energia desequilibrados no corpo (ANDRADE, 2018). Embora suas teorias tenham sido amplamente refutadas, elas contribuíram para a patologização e estigmatização das mulheres, considerando-as mais propensas a essas condições.

Durante a Era Vitoriana (século XIX), valores como pureza e moralidade eram enfatizados, o que resultou na patologização de aspectos relacionados ao corpo feminino, incluindo a menstruação, frequentemente vista como um sinal de fragilidade e impureza (Santos, 2013).

Uma prática comum entre as mulheres vitorianas (1837-1901) era portar garrafas de sais aromáticos nas bolsas, utilizadas para inalação em caso de desmaio provocado por fortes emoções. Essa prática estava baseada nas ideias hipocráticas, que postulavam que o útero, considerado "errante", seria repelido pelo odor penetrante dos sais, retornando à sua posição adequada e, assim, restaurando a consciência da mulher (TASCA *et al.,* 2012). Esse fenômeno ilustra a duradoura influência das teorias de Hipócrates ao longo dos séculos.

Adicionalmente, é pertinente considerar a influência das ideias de Galeno (século II d.C.) neste contexto histórico. Conforme discutido neste estudo, Galeno propôs uma série de métodos terapêuticos para tratar a histeria, incluindo o uso de medicamentos fitoterápicos, banhos e massagens (SCHIMID, 2008). Durante o período vitoriano, tais práticas continuaram a ser empregadas. Em alguns casos, médicos acreditavam que a histeria feminina resultava de "frustração sexual". Para aliviar os sintomas, eram realizadas massagens

[4] Sistema físico e moral da mulher.

genitais ou utilizavam-se vibradores, na época denominados "dispositivos terapêuticos", para induzir o orgasmo nas pacientes. A Figura 1 ilustra um anúncio publicitário desse período (século XIX).

Figura 1 – Anúncio publicitário de um tratamento para paroxismo histérico, século XIX



Fonte: A vibrante história da histeria (FALCÃO, 2016)[5]

Essa prática apresentada na Figura 1, denominada tratamento de "paroxismo histérico", foi amplamente empregada na Era Vitoriana e era considerada um procedimento médico legítimo, que envolvia a estimulação genital com o intuito de promover a melhoria da saúde feminina. Embora tais métodos fossem comuns nesse período, é crucial destacar que muitas dessas práticas se fundamentavam em suposições equivocadas e teorias ultrapassadas.

6. IDADE CONTEMPORÂNEA: UM CORPO REPRIMIDO

Na Idade Contemporânea, Pierre Janet, psicólogo e filósofo francês do final do século XIX e início do século XX, teve um papel significativo na patologização dos corpos femininos por meio de suas teorias sobre a histeria. Conforme relatado por Bogousslavsky (2020), Janet acreditava que a histeria era uma condição resultante de traumas psicológicos e traumas infantis reprimidos.

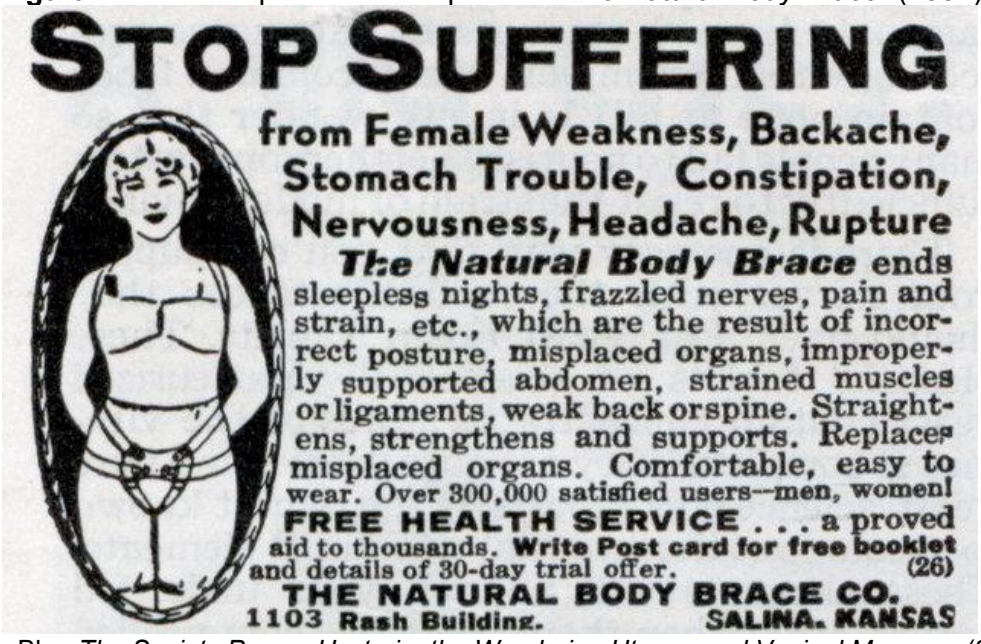
[5] Disponível em: https://revistafrontal.com/cultura/16939/.

Suas ideias influenciaram a visão predominante da época, que considerava as mulheres mais propensas a distúrbios psicossomáticos e emocionais.

Sigmund Freud, renomado psicanalista austríaco, também desempenhou um papel crucial na perpetuação da patologização dos corpos femininos. Freud desenvolveu a teoria do complexo de Édipo, destacando o papel central da sexualidade na psicodinâmica humana (COSTA, 2010). Segundo Costa e Brito (2018), Freud compreendia a histeria como uma manifestação de conflitos sexuais reprimidos, frequentemente relacionados a experiências traumáticas da infância. Sua teoria da "castração simbólica", que associava a ausência do órgão fálico às mulheres, contribuiu para uma perspectiva que, em alguns contextos, pode ser interpretada como patologizante do corpo feminino. No entanto, é importante considerar que essa visão é parte de um conjunto mais amplo e complexo de ideias freudianas, que geraram tanto críticas quanto influências significativas na psicanálise e no entendimento da sexualidade feminina.

O discurso de diferenciação entre mulheres e homens foi, inclusive, explorado pela indústria, como pode ser observado em anúncios da época (Figura 2).

Figura 2 – Anúncio publicitário do produto *"The Natural Body Brace"* (1934)



Fonte: Blog *The Society Pages: Hysteria, the Wandering Uterus, and Vaginal Massage* (2013)[6]

[6] Disponível em: https://thesocietypages.org/socimages/2013/03/13/hysteria-the-wandering-uterus-and-vaginal-massage/.

No anúncio de 1934 apresentado na Figura 2, é promovido um produto denominado "*The Natural Body Brace*" (O Suporte Natural para o Corpo), descrito como uma solução para diversos problemas de saúde, como fraqueza feminina, dores nas costas, problemas estomacais, constipação, nervosismo, dores de cabeça e hérnias. O anúncio afirma que o suporte corrige a postura, sustenta órgãos deslocados e fortalece o corpo. Embora o produto fosse destinado a ambos os sexos, as preocupações com órgãos "extraviados" eram predominantemente direcionadas às mulheres.

Observa-se que as mudanças sociais desafiaram as normas estabelecidas, resultando em uma maior vigilância e controle sobre os corpos femininos, frequentemente retratados como frágeis, emocionalmente instáveis ou sexualmente desviantes.

Além disso, a introdução do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-III) na década de 1980 teve um papel significativo na ampliação da patologização dos corpos femininos. O DSM-III implementou critérios diagnósticos mais rigorosos e padronizados para os transtornos mentais, mas também refletiu as visões predominantes da época. De acordo com Cheniaux Junior (2000), a inclusão de transtornos como a disforia pré-menstrual e a disfunção sexual[7] feminina no manual reforçou a percepção de que os corpos femininos eram intrinsecamente problemáticos.

7. CORPO FEMININO CONTEMPORÂNEO: RAÍZES HISTÓRICAS

Até o momento, a historiografia tem demonstrado a evolução da patologização dos corpos femininos ao longo dos séculos. Embora a compreensão da histeria tenha mudado com o tempo, a patologização e a estigmatização dos corpos femininos persistiram em diferentes graus.

[7] A disforia pré-menstrual (DPM) e a disfunção sexual feminina são condições que impactam a qualidade de vida das mulheres, embora se manifestem de maneiras diferentes. A DPM, uma forma grave de síndrome pré-menstrual, caracteriza-se por sintomas emocionais e físicos intensos, como irritabilidade, depressão e ansiedade, que ocorrem na fase luteal do ciclo menstrual, prejudicando a vida cotidiana. Por outro lado, a disfunção sexual feminina envolve dificuldades relacionadas à resposta sexual, incluindo falta de desejo, dificuldade em atingir a excitação ou o orgasmo, e dor durante a relação sexual. Enquanto a DPM está ligada diretamente ao ciclo menstrual e é reconhecida como um transtorno psiquiátrico, a disfunção sexual feminina tem causas multifatoriais, englobando fatores físicos e psicológicos.

Historicamente, a visão moderna sobre o corpo e a saúde das mulheres tem sido moldada pela influência do movimento feminista e por uma abordagem mais inclusiva e fundamentada em evidências. Nesse contexto, as pesquisas continuam a explorar as implicações históricas e contemporâneas da patologização dos corpos femininos, ressaltando a necessidade de uma abordagem centrada na mulher, inclusiva e baseada em evidências na saúde feminina.

A questão dos padrões de beleza irreais tem sido um tema recorrente na literatura científica. A indústria da moda e a mídia frequentemente promovem imagens de corpos femininos que são inatingíveis para a maioria das mulheres. De acordo com Moreira (2020), desde a infância, as mulheres são ensinadas a valorizar sua aparência, tanto para si mesmas quanto para os outros. Diferentes culturas ao redor do mundo colocam os corpos de mulheres e meninas no centro da atenção, associando beleza a qualidades como bondade e sexualidade.

Historicamente, a imagem corporal no início do século XX foi influenciada por uma variedade de fatores, incluindo o trabalho de figuras proeminentes como Walter C. Head, Albert T. Newell, William H. Sheldon e David M. Krueger, cujas pesquisas abordaram a relação entre aparência física e saúde.

Walter C. Head, um psicólogo americano, realizou em 1917 um estudo pioneiro que investigou as atitudes em relação ao peso e à forma corporal. Seus achados revelaram uma tendência entre as mulheres de desejarem ser mais magras, com a magreza sendo amplamente vista como um ideal de beleza. Outro pesquisador relevante foi Albert T. Newell, que, na década de 1920, conduziu estudos sobre a satisfação corporal. Newell descobriu que muitas mulheres estavam insatisfeitas com suas formas corporais e enfrentavam pressão social para se conformarem a um ideal de beleza específico (KING, 2018).

Na década de 1940, William H. Sheldon introduziu a teoria dos tipos corporais, que classificava os corpos em três categorias: endomorfos, mesomorfos e ectomorfos[8]. Essa teoria teve um impacto significativo na forma

[8] Os somatotipos, classificados como endomorfos, mesomorfos e ectomorfos, descrevem diferentes tipos de constituição corporal. Endomorfos tendem a acumular mais gordura e possuem uma estrutura óssea mais larga, com facilidade para ganhar peso, mas também para desenvolver musculatura com o treino certo. Mesomorfos são naturalmente atléticos, com uma

como as pessoas passaram a perceber e buscar determinados padrões corporais. Posteriormente, na década de 1950, o psicólogo David M. Krueger conduziu pesquisas sobre a insatisfação corporal e desenvolveu o conceito de "distúrbio da imagem corporal", sugerindo que muitas pessoas têm uma percepção distorcida de seu próprio corpo (KING, 2018).

Dessa forma, os padrões de beleza irreais e a patologização dos corpos femininos são fenômenos profundamente interconectados na sociedade contemporânea. A mídia, a indústria da moda e a cultura popular promovem ideais de beleza muitas vezes inatingíveis, que enfatizam a magreza extrema, a juventude eterna e características físicas específicas, como pele impecável, corpos esculpidos e traços faciais "perfeitos". Para Santolin (2015), quando as mulheres não se enquadram nesses padrões, seus corpos são frequentemente tratados como anormais ou problemáticos, levando à patologização de características naturais e à medicalização desnecessária. Esse ciclo reforça estereótipos prejudiciais, colocando pressão sobre as mulheres para que modifiquem seus corpos para atender a esses ideais, muitas vezes à custa de sua saúde física e mental.

Machado *et al.* (2021) argumentam que a proliferação das mídias sociais tem intensificado a disseminação de imagens retocadas e corpos "perfeitos", aumentando a pressão sobre as mulheres para que se ajustem a esses padrões. Essa pressão pode levar a problemas de saúde mental, como distúrbios alimentares e baixa autoestima.

Dentro da perspectiva dos padrões impostos, a sexualidade feminina é frequentemente medicalizada e tratada como um problema. Isso se manifesta na promoção de medicamentos destinados a aumentar o desejo sexual feminino, na patologização de condições como a disfunção sexual feminina e na medicalização excessiva do ciclo menstrual, exemplificada pela venda de produtos que visam "regular" sintomas naturais.

musculatura bem desenvolvida e um metabolismo eficiente, o que facilita tanto o ganho de massa muscular quanto a perda de gordura. Já os ectomorfos são caracterizados por corpos mais delgados e dificuldade em ganhar peso e massa muscular, devido ao metabolismo acelerado. Embora essas categorias ofereçam um panorama geral das tendências corporais, muitas pessoas apresentam uma combinação dessas características, influenciadas por fatores genéticos, estilo de vida e treinamento (Castro *et al.,* 2017).

Um exemplo claro dessa medicalização é a comercialização de produtos como o "Viagra feminino", que sugere que a falta de desejo sexual nas mulheres é um problema médico a ser resolvido com medicamentos, ignorando a complexidade inerente à sexualidade feminina e as influências sociais e psicológicas que a cercam.

É fundamental reconhecer que o exercício da autoridade médica sobre o comportamento sexual tem raízes históricas profundas. Se antes a religião determinava a conduta sexual moralmente aceitável, em uma sociedade cada vez mais secular, essa tarefa foi assumida pela ciência médica. Conforme Rago (1998), na segunda metade do século XIX, os médicos começaram a se interessar por áreas comportamentais anteriormente reservadas às autoridades religiosas e moralistas, incluindo criminalidade, consumo de álcool e drogas, e questões sexuais.

Embora Philip Larkin afirme que as relações sexuais se tornaram mais abertas a partir de 1963, a base para a definição do comportamento sexual foi estabelecida cerca de um século antes. Nesse período, uma nova geração de sexólogos introduziu categorias diagnósticas como homossexualidade, heterossexualidade, histeria e ninfomania, além de diversas parafilias (Weeks, 2002). Esses rótulos foram criados para estabelecer normas sobre o que era considerado comportamento sexual aceitável, distinguindo as "perversões" do sexo "heterossexual, procriativo e monogâmico", tido como normativo.

A longa tradição de associar a doença à punição pelo pecado continuou quando a sexualidade feminina foi medicalizada e transformada em uma questão de morbidez. William Acton, um médico inglês do século XIX, patologizou a sexualidade feminina, sugerindo que qualquer interesse sexual excessivo ou atividade sexual fora dos limites socialmente aceitos era anormal e indicativa de uma condição médica, como a "ninfomania". Acton defendia a abstinência sexual como um meio de preservar a saúde das mulheres e considerava a satisfação sexual feminina secundária à função reprodutiva (KEHL, 2007).

As visões de William Acton tiveram um impacto significativo na compreensão da sexualidade feminina e moldaram a maneira como o corpo das mulheres foi percebido e tratado tanto pela comunidade médica quanto pela sociedade em geral. Essas ideias reforçaram estereótipos de gênero, negaram

a agência e o prazer sexual das mulheres, e contribuíram para a patologização de experiências sexuais que não se alinhavam às normas estabelecidas.

Logo, os estereótipos de gênero desempenham um papel crucial na forma como o corpo feminino é interpretado. Nesse contexto, a responsabilidade pela saúde sexual tem sido percebida de maneira desigual entre homens e mulheres. Davidson e Hall (2001) relatam que, ao longo do século XX, mulheres solteiras foram consistentemente vistas como "reservatórios de infecção". Em 1962, materiais de promoção da saúde direcionados aos homens sugeriam que uma mulher poderia parecer perfeitamente limpa, mas ainda assim abrigar milhões de germes invisíveis de gonorreia ou sífilis, ou até mesmo de ambas as doenças. No final do século XX, o programa nacional de triagem proposto pelo Reino Unido para *Chlamydia trachomatis*[9] recomendava que apenas as mulheres fossem testadas, reforçando essa visão.

No período do Brasil Colônia, a preocupação com a propagação de doenças, como a sífilis, também influenciou a percepção da sexualidade feminina. Freyre (2019) cunhou o termo “sifilização” para explorar a ideia de que a sífilis desempenhou um papel significativo na formação da sociedade brasileira. Ele argumentou que a doença foi introduzida pelas camadas colonizadoras, especialmente pelos colonizadores portugueses, e se espalhou amplamente através das relações sexuais, sobretudo entre as classes sociais mais privilegiadas.

Especificamente em relação às mulheres negras durante o período colonial, elas eram frequentemente vistas como responsáveis por corromper a vida sexual da sociedade brasileira. Segundo Baseggio e Silva (2015, p. 23), “o contato entre negras e brancos e brancas e negros ocorria de forma muito mais ativa do que entre negros e negras”. Nesse contexto, as mulheres negras foram estigmatizadas como portadoras e propagadoras de infecções sexualmente transmissíveis, associando-as a uma suposta promiscuidade sexual e imoralidade. Essa associação negativa reforçou estereótipos racistas que

[9] A *Chlamydia trachomatis* é uma bactéria que causa infecções sexualmente transmissíveis e afeta homens e mulheres sexualmente ativos, especialmente aqueles que não utilizam preservativos. Ela é um bacilo Gram-negativo e tem preferência por células epiteliais colunares do corpo humano.

desumanizavam as mulheres negras, colocando-as em uma posição de inferioridade.

Na contemporaneidade, Prestes e Paiva (2016) ressaltam que o racismo institucionalizado, a discriminação e a falta de acesso a cuidados de saúde adequados impedem que as mulheres negras obtenham serviços básicos de saúde, agravando as disparidades e vulnerabilidades enfrentadas por essa população.

O acesso aos serviços de saúde das mulheres enfrenta uma problemática atual, que se entrelaça com a contínua patologização do corpo feminino. Em diversos contextos, as escolhas reprodutivas das mulheres são alvo de restrições e regulamentações excessivas. Exemplos incluem limitações ao acesso a um aborto seguro, a falta de uma educação sexual abrangente e o estigma associado ao uso de contraceptivos. Segundo Makenzius *et al.* (2019), esse estigma muitas vezes envolve a percepção negativa de que as mulheres que utilizam métodos contraceptivos são promíscuas ou irresponsáveis. Portanto, tais restrições e preconceitos refletem a perpetuação da patologização das escolhas e da autonomia das mulheres sobre sua própria saúde reprodutiva.

Em alguns países, como Egito, Haiti e Iraque, as leis e regulamentos são restritivos, proibindo o acesso ao aborto seguro; no regime do Talibã, há até mesmo restrições ao uso de contraceptivos. Essas políticas negam às mulheres o direito de tomar decisões autônomas sobre suas vidas reprodutivas, sendo frequentemente fundamentadas em estigmas e na patologização das escolhas reprodutivas das mulheres.

Nesta perspectiva de controle, cabe considerar que Michel Foucault (1982) desenvolveu o conceito de "biopoder", que se refere ao uso do poder estatal para regular e controlar a vida e os corpos dos indivíduos. Esse conceito é particularmente relevante para entender as políticas restritivas sobre saúde reprodutiva, que frequentemente envolvem intervenções governamentais e institucionais que limitam a capacidade das mulheres de tomar decisões autônomas sobre sua própria reprodução.

Além disso, Foucault (1988) discutiu o conceito de "medicalização", referindo-se ao processo pelo qual questões sociais e comportamentos são transformados em problemas médicos. Assim, as características e experiências

das mulheres são interpretadas como desviantes ou problemáticas de acordo com normas médicas e sociais. Esse processo pode resultar em uma medicalização excessiva da saúde feminina, levando à imposição de tratamentos e intervenções médicas desnecessárias.

Um exemplo notável desse controle social é a menopausa. A patologização ocorre quando as mudanças naturais que o corpo das mulheres experimenta durante essa fase são interpretadas como problemas médicos que precisam ser tratados ou corrigidos. Esse fenômeno está intimamente ligado à medicalização da menopausa, uma tendência de considerar os sintomas e experiências dessa fase como condições médicas que demandam intervenção clínica.

Historicamente, a medicalização da menopausa começou a se intensificar no final do século XIX e início do século XX, período em que a medicina ocidental adotou uma abordagem mais intervencionista em relação à saúde feminina (TRENCH; SANTOS, 2005). Na sociedade contemporânea, essa prática é amplamente promovida pela indústria farmacêutica, que busca comercializar tratamentos hormonais para aliviar os sintomas associados à menopausa, como ondas de calor, insônia e alterações de humor (SAMPAIO; MEDRADO; MENEGON, 2021). Essa abordagem tende a enfatizar a necessidade de intervenção médica para gerenciar a menopausa, frequentemente desconsiderando as experiências individuais e ignorando outras opções de cuidados, como terapias não farmacológicas e abordagem integral.

É importante destacar que a medicalização da menopausa, frequentemente decorrente de sua patologização, pode ter impactos significativos na vida das mulheres. Medrado e Lima (2020) observam que essa abordagem pode contribuir para a percepção equivocada de que a menopausa é uma condição anormal ou problemática, o que, por sua vez, pode aumentar a ansiedade e o estresse associados a essa fase natural da vida. No entanto, é crucial reconhecer que, para algumas mulheres, os tratamentos hormonais podem oferecer alívio significativo dos sintomas incômodos da menopausa. Contudo, a dependência excessiva desses tratamentos deve ser cuidadosamente avaliada, devido aos potenciais riscos à saúde, como efeitos colaterais indesejados e preocupações com o aumento do risco de câncer.

Assim, o tratamento deve ser individualizado, considerando tanto os benefícios quanto os riscos, e sempre respeitando a autonomia e o bem-estar da mulher.

À luz dos contextos históricos, as políticas restritivas sobre saúde reprodutiva como mecanismos de controle do corpo feminino remontam à era colonial e ao período de expansão imperial, quando as potências colonizadoras frequentemente impunham políticas de controle da reprodução às populações colonizadas. Mandú (2002) relata que essas políticas incluíam medidas coercitivas, como esterilização forçada, controle de natalidade e políticas de assimilação cultural, que buscavam impor a visão de mundo e a hierarquia racial dos colonizadores sobre as populações indígenas e minorias étnicas.

No século XX, políticas de saúde reprodutiva se expandiram em diversas partes do mundo, com o objetivo de promover o planejamento familiar e melhorar o acesso a contraceptivos. Em muitos contextos, essas políticas tiveram um papel positivo ao capacitar as mulheres a tomar decisões informadas sobre suas vidas reprodutivas, ajudando a melhorar a saúde materna e reduzir a mortalidade infantil. No entanto, é importante reconhecer que, em alguns países, essas políticas assumiram um caráter coercitivo, envolvendo práticas como esterilizações forçadas, abortos compulsórios e políticas de eugenia. Essas abordagens foram utilizadas para controlar a reprodução de grupos considerados "indesejáveis" ou "inferiores", o que representa uma grave violação dos direitos humanos. Assim, embora o planejamento familiar e o acesso a contraceptivos possam ter efeitos benéficos, é fundamental que essas políticas sejam implementadas de maneira ética e respeitosa, garantindo a autonomia e os direitos das pessoas envolvidas.

Cabe ressaltar ainda a influência do patriarcado, como pontuam Fernandes *et al.,* (2018):

> A conformação social brasileira, marcada pelo patriarcado, comprometeu e ainda compromete a autonomia de mulheres em diversos aspectos de suas vidas. Em se tratando das decisões reprodutivas, as condições de vida e certas imposições sociais determinam suas condutas e levam muitas mulheres a vivenciarem o planejamento reprodutivo de maneira irreflexiva e/ou imperativa (FERNANDES *et al.,* 2018, p. 2).

O patriarcado, como sistema de dominação social e política fundamentado na supremacia masculina, exerce um papel crucial na

patologização do corpo feminino. Lerner (2019) define o patriarcado como um sistema que impõe normas e expectativas rígidas sobre as mulheres, abrangendo sua aparência, comportamento e funções reprodutivas.

Essas normas impostas pelo patriarcado frequentemente resultam na patologização do corpo feminino, onde as características e experiências associadas às mulheres são vistas como desviantes ou problemáticas em relação a uma norma masculina estabelecida. Processos como menstruação, gravidez e menopausa são comumente estigmatizados ou tratados como fontes de problemas e doenças, contribuindo para uma visão distorcida e limitada da diversidade das experiências corporais femininas.

Além disso, a estigmatização da saúde mental feminina é outra manifestação desse sistema. Silva e Garcia (2019) argumentam que as questões de saúde mental enfrentadas pelas mulheres são muitas vezes minimizadas, estigmatizadas ou atribuídas a características inerentes ao gênero feminino. Isso inclui transtornos como depressão pós-parto, transtornos alimentares e transtornos de ansiedade, que podem ser patologizados e tratados com falta de sensibilidade e compreensão.

Cabe ressaltar que:

> [...] a visão dos psiquiatras da primeira década do século XX sobre o sexo feminino estava ainda profundamente impregnada de pressupostos do século anterior. As práticas formadas por essa visão continuavam a apontar o corpo das mulheres como mais predisposto a sofrer abalos mentais e morais, em decorrência de uma 'fraqueza natural' (FACCHINETTI; RIBEIRO; MUÑOZ, 2008, p. 237).

Ao longo do século XX, ocorreram avanços significativos na compreensão da saúde mental das mulheres e na luta por direitos e igualdade de gênero. A conscientização sobre questões como depressão pós-parto, violência doméstica, traumas relacionados ao gênero e desigualdades no acesso aos cuidados de saúde mental aumentou substancialmente. Movimentos feministas desempenharam um papel crucial ao destacar a importância da saúde mental das mulheres como uma questão de direitos humanos e justiça social.

Na sociedade contemporânea, a saúde mental das mulheres continua sendo um campo de estudo relevante e uma área de preocupação. Esforços estão sendo realizados para combater o estigma, garantir o acesso a serviços

de saúde mental adequados e integrar uma perspectiva de gênero nas políticas e práticas de saúde mental (CAPONI; MAZON; BIANCHI, 2023).

Em suma, o presente tópico abordou diversas formas históricas e contemporâneas de patologização dos corpos femininos. Reconhecer e combater essas tendências é fundamental para promover a aceitação e a celebração da diversidade dos corpos femininos, além de assegurar igualdade de acesso e tratamento adequado em todas as áreas da saúde.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar a evolução histórica da medicalização e estigmatização dos corpos femininos, torna-se evidente a necessidade de questionar e desafiar os estereótipos e preconceitos que envolvem as mulheres. Ao longo dos séculos, teorias médicas e sociais contribuíram significativamente para essa estigmatização, gerando impactos negativos nas esferas social, cultural e individual.

Na Grécia Antiga, emergiu o primeiro transtorno mental atribuído exclusivamente às mulheres: a histeria. Desde então, a percepção do corpo feminino tem sido moldada por padrões de beleza irreais, amplamente promovidos pela indústria da moda e pela mídia. Esses padrões inatingíveis impõem pressões e expectativas que comprometem a saúde, o bem-estar e a autonomia das mulheres.

No contexto contemporâneo, essa tendência de controle sobre o corpo feminino manifesta-se em diversas áreas, como na saúde reprodutiva. Restrições ao acesso ao aborto seguro, a ausência de educação sexual abrangente e a estigmatização em torno de métodos contraceptivos refletem a contínua interferência nas escolhas e na autonomia das mulheres em relação à sua saúde reprodutiva.

Ademais, a saúde mental das mulheres também sofre com essa abordagem. Transtornos como a depressão pós-parto, os distúrbios alimentares e os transtornos de ansiedade frequentemente são tratados com falta de sensibilidade e compreensão. No entanto, movimentos feministas têm lutado

pelos direitos e pela igualdade de gênero, destacando a importância da saúde mental das mulheres como uma questão de direitos humanos e justiça social.

Diante das manifestações contemporâneas da medicalização dos corpos femininos, é imperativo reconhecer e combater tendências como a estigmatização de processos naturais do corpo feminino, a imposição de normas rígidas de beleza e saúde, e a restrição da autonomia das mulheres sobre suas escolhas reprodutivas. A promoção da aceitação e celebração da diversidade corporal, bem como a garantia de igualdade de acesso e tratamento adequado em todas as áreas da saúde, são essenciais para enfrentar essas questões.

Em conclusão, este estudo ressalta a importância de compreender os processos históricos e contemporâneos que contribuem para a patologização dos corpos femininos. Ao fornecer subsídios para intervenções mais eficazes e respeitosas na saúde e no bem-estar das mulheres, busca-se fomentar o debate acadêmico e a conscientização sobre a necessidade de questionar e desafiar os estereótipos e preconceitos relacionados aos corpos femininos. Somente assim será possível construir uma sociedade mais igualitária e inclusiva, onde todas as mulheres possam viver com saúde, bem-estar e autonomia.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Tatiane de. Influência: um problema Político-Terapêutico na Genealogia da Psicanálise. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 18, n. 4, p. 1155-1174, 2018.

AQUINO, Tomás. **Suma teológica**. La Editorial Católica, 1947.

BASEGGIO, Julia Knapp; SILVA, Lisa Fernanda Meyer da. As condições femininas no Brasil colonial. **Maiêutica-História**, v. 3, n. 1, 2015.

BOGOUSSLAVSKY, Julien. The mysteries of hysteria: a historical perspective. **International Review of Psychiatry**, v. 32, n. 5-6, p. 437-450, 2020.

CAPONI, Sandra; MAZON, Marcia da Silva; BIANCHI, Eugenia. Gênero e saúde mental em questão. **Revista Estudos Feministas**, v. 31, p. e93286, 2023.

CASTRO, Marcela Rodrigues et al. Relationship between body image and somatotype profile in young women. **Motricidade**, v. 13, n. 2, p. 27-35, 2017.

CELSUS, Aulus Cornelius. **A Translation of the Eight Books.** Longman, 1840.

CHENIAUX JUNIOR, Elie. Avaliacao diagnostica do transtorno disforico pre-menstrual. **J. bras. psiquiatr**, p. 117-126, 2000.

COSMACINI, Giorgio. The long art: the history of medicine from antiquity to the present. **Rome: Oxford University Press**, p. 0-0, 1997.

COSTA, Carlos Alberto Ribeiro; BRITTO, Renata Gonçalves de. Histeria, feminino e corpo: elementos clínicos psicanalíticos. **Analytica: Revista de Psicanálise**, v. 7, n. 13, p. 300-314, 2018.

COSTA, Teresinha. **Édipo**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2010.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **u. Chi. Legal f.**, p. 139, 1989.

DAVIDSON, Roger; HALL, Lesley A. (Ed.). **Sex, sin and suffering: Venereal disease and European society since 1870**. Routledge, 2003.

DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico. **Oratio de hominis dignitate**. Edizioni Studio Tesi, 1994.

FACCHINETTI, Cristiana; RIBEIRO, Andréa; MUÑOZ, Pedro F. de. As insanas do Hospício Nacional de Alienados (1900-1939). **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 15, p. 231-242, 2008.

FERNANDES, Elionara Teixeira Boa Sorte et al. Autonomia na saúde reprodutiva de mulheres quilombolas e fatores associados. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 73, 2020.

FOUCAULT, Michel. Histoire de la médicalisation. **Hermès**, n. 2, p. 11-29, 1988.

FOUCAULT, Michel. The subject and power. **Critical inquiry**, v. 8, n. 4, p. 777-795, 1982.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2019.

JORGE, Marco Antonio Coutinho; TRAVASSOS, Natália Pereira. **Histeria e sexualidade-Clínica, estrutura, epidemias: Trilogia sobre sexualidade contemporânea-vol. 2**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. Boitempo Editorial, 2017.

KING, Ian CC. Body image in paediatric burns: a review. **Burns & Trauma**, v. 6, 2018.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**. BOD GmbH DE, 2019.

LIMA, Cinthia Almeida. Breves considerações sobre o humanismo de Giovanni Pico Della Mirandola e Blaise Pascal. **REVELETEO-Revista Eletrônica Espaço Teológico**, v. 11, n. 20, p. 176-183, 2017.

MACHADO, Manuella da Silva et al. O impacto emocional imposto pela ditadura da beleza: uma revisão narrativa. **Revista Eletrônica Acervo Científico**, v. 34, p. e8705-e8705, 2021.

MAKENZIUS, Marlene et al. Stigma related to contraceptive use and abortion in Kenya: scale development and validation. **Reproductive health**, v. 16, p. 1-10, 2019.

MANDÚ, Edir Nei Teixeira. Trajetória assistencial no âmbito da saúde reprodutiva e sexual: Brasil, século XX. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, v. 10, p. 358-371, 2002.

MEDRADO, Ana Carolina; LIMA, Mônica. Saúde mental feminina e ciclo reprodutivo: uma revisão de literatura. **Nova Perspectiva Sistêmica**, v. 29, n. 67, p. 70-84, 2020.

MIZOCK, Lauren; CARR, Erika. **Women with Serious Mental Illness: Gender-Sensitive and Recovery-Oriented Care**. Oxford University Press, 2020.

MOREIRA, Marília Diógenes. A construção da imagem corporal nas redes sociais: padrões de beleza e discursos de influenciadores digitais. **PERcursos Linguísticos**, v. 10, n. 25, p. 144-162, 2020.

MURIBECA, Maria das Mercês Maia. The problem of hysteria to the enigmatic allure of feminine seduction in Freud. **Estudos de Psicanálise**, n. 39, p. 67-79, 2013.

PRESTES, Clélia RS; PAIVA, Vera SF. Abordagem psicossocial e saúde de mulheres negras: vulnerabilidades, direitos e resiliência. **Saúde e Sociedade**, v. 25, p. 673-688, 2016.

RAGO, Elisabeth Juliska. A ruptura do mundo masculino da medicina: médicas brasileiras no século XIX. **cadernos pagu**, n. 15, p. 199-225, 2000.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. **Masculino, feminino, plural. Florianópolis: Ed. Mulheres**, p. 25-37, 1998.

SAMPAIO, Juliana Vieira; MEDRADO, Benedito; MENEGON, Vera Mincoff. Hormônios e mulheres na menopausa. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 41, p. e229745, 2021.

SANTOLIN, Cezar Barbosa; RIGO, Luiz Carlos. O nascimento do discurso patologizante da obesidade. **Movimento**, p. 81-94, 2015.

SANTOS, Dulce O. Amarantes dos. Saúde e enfermidades femininas nos escritos médicos (séculos XIII e XIV). **Territórios e Fronteiras**, v. 6, n. 2, p. 7-20, 2013.

SCHMIDT, Eder. A Histeria de Kahoun a Viena. **Actas Freudianas**, v. 4, p. 78-99, 2008.

SCHMIDT, Eder. Thomas Sydenham e o Epistolary discourse: uma ponte entre duas histerias. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 53, n. 2, p. 181-192, 2019.

SIGERIST, Henry Ernest. **A history of medicine**. Oxford University Press, 1987.

SILVA, Thaiga Danielle Momberg; GARCIA, Marcos Roberto Vieira. Mulheres e loucura: a (des) institucionalização e as (re) invenções do feminino na saúde mental. **Psicologia em Pesquisa**, v. 13, n. 1, p. 42-52, 2019.

SINGER, Charles. **Greek biology & greek medicine**. DigiCat, 2022.

TRENCH, Belkis; SANTOS, Claudete Gomes dos. Menopausa ou menopausas?. **Saúde e sociedade**, v. 14, n. 1, p. 91-100, 2005.

TRINCÃO, João Carlos Pinto. A histeria e a génese da Psicanálise. **Análise Psicológica**, v. 7, p. 251-264, 1989.

WEEKS, Jeffrey. **Sexuality and its discontents: Meanings, myths, and modern sexualities**. Routledge, 2002.

WILLIAMS, Elizabeth A. Hysteria and the court physician in Enlightenment France. **Eighteenth-Century Studies**, v. 35, n. 2, p. 247-255, 2002.

Recebido em 16/07/2023.

Aprovado para publicação em 31/07/2024.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

RESENHA

BOTH, Amanda (org.). **Dimensões do Político:** temas e abordagens para pensar a História Política. Porto Alegre: ediPUCRS, 2023.

REVIEW

BOTH, Amanda (org.). **Dimensões do Político:** temas e abordagens para pensar a História Política. Porto Alegre: ediPUCRS, 2023.

BETHÂNIA LUISA LESSA WERNER[1]

Com base nas renovações da historiografia em relação à História Política, especialmente a partir de questionamentos como àqueles propostos pela Escola dos Annales sobre a escrita da História, foram incorporados novos objetos, temas, abordagens e perspectivas a este campo de estudos. As críticas ao estudo privilegiado de personalidades masculinas do mundo político, considerados "heróis", e a busca pela objetividade e neutralidade no encontro de uma verdade na História fizeram com que a política se tornasse assunto marginalizado na historiografia, ressurgindo na década de 1960 a partir de novos olhares dos historiadores. Com a ampliação de objetos de estudo, emergiram novas perspectivas conceituais que construíram a Nova História Política, especialmente a concepção de poder, agora observado no cotidiano e nas relações pessoais. Nessa perspectiva é que se apresenta a obra intitulada *Dimensões do Político: temas e abordagens para pensar a História Política* (2023). Composto por produções de mestrandos(as) do Programa de Pós-Graduação em História da Escola de Humanidades da PUCRS, o livro apresenta seis capítulos com diferentes abordagens e metodologias para o estudo sobre o político. Destinada a pesquisadores(as) e demais interessados nas novas perspectivas sobre o poder na história política, a obra demonstra a renovação da área e a presença da dimensão política em variados âmbitos sociais e temporalidades históricas.

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Bolsista CAPES. Email: bethaniawerner@hotmail.com

No primeiro capítulo, *Mauberismo: texto e reflexões sobre a história do conceito de Maubere,* Bianca Obetine Magnus discute as mobilizações e transformações do conceito de mauberismo – a partir do referencial teórico de Reinhart Koselleck – no contexto de luta pela independência no Timor-Leste. Em suas reflexões foram apresentados diferentes usos e alterações do conceito, sendo o mesmo inicialmente teorizado por líderes independentistas e possuindo caráter degenerativo, aspecto modificado a partir da Revolução dos Cravos em 1974 e associado à construção de uma identidade nacional. A partir de Koselleck, a autora apresentou a ressignificação do mauberismo, compreendendo-o enquanto resultado de transformações econômicas, políticas e sociais e demonstrando as diferentes interfaces na história dos conceitos para os estudos sobre o poder. A partir disso, podemos observar a renovação da história política, com novos elementos para o estudo de movimentos e processos independentistas e a influência que conceitos – apropriados e transformados – possuem na compreensão de contextos históricos.

Na mesma perspectiva, Claudia Vargas Machado, no capítulo *O governo peruano na década de 1990: uma análise do programa político de Alberto Fujimori* constrói sua narrativa a partir da história conceitual. São apresentados debates para a compreensão sobre o contexto político do Peru na década de 1990 sob o governo de Alberto Fujimori – a partir do qual a autora busca entender o fujimorismo. Assim como Magnus, Machado analisou os contextos de formação do movimento, suas apropriações, usos e a presença de elementos comuns ao neoliberalismo, ao apartidarismo e ao autoritarismo, por exemplo, no fujimorismo. A autora centrou sua narrativa nos desdobramentos da trajetória de Alberto Fujimori e nos usos que o personagem fez dos meios de comunicação para a mobilização popular nacional, propondo uma investigação sobre o poder a partir de instituições, das mídias, do aparelho do Estado e das relações sociais, destacando aspectos como a construção da ideia de inimigo externo e de um líder salvacionista. Por fim, a formação do conceito de fujimorismo é discutida a partir tanto do campo teórico quanto do contexto em que foi elaborado, evidenciando o papel da memória, os silêncios sobre os etnocídios indígenas e a transição marcada por reflexos ainda não elaborados sobre o passado. A partir da comparação entre as ditaduras no Cone Sul e as características dos conceitos

utilizados para explica-las (ou aos seus desdobramentos), Machado realiza uma análise de história comparada que permite compreender de maneira complexa o fujimorismo, seu objeto de estudo.

Já Leonardo Birnfeld Kurtz expõe outro diálogo entre a História Política e a História dos Conceitos. Em seu capítulo, *O sertão de Willy Aureli: consonâncias e individualidades,* o autor analisou o conceito de "sertão" na obra de Willy Aureli, assim como suas transformações e usos. Para isso, são mobilizadas as abordagens sincrônicas e diacrônicas e as representações e as dimensões políticas do conceito, estabelecendo reflexões sobre o poder. O autor apresenta aspectos biográficos do personagem e suas expedições a partir do cruzamento de fontes – tornando complexa e rica metodologicamente a análise – como a imprensa e a literatura produzida por Aureli, observadas nas perspectivas de criação de sentidos, subjetividades e descrição de si. Kurtz destacou as estratégias narrativas do personagem, observando os usos do sertão e a relação dessas produções com o público a quem se destinavam. Evidenciam-se diferentes representações, a importância dos questionamentos acerca das intenções dos materiais que veiculavam esse conceito e suas interpretações, possibilitando compreensões sobre o político e as relações de poder sobre o sertão. Já as categorias de análise temática acionadas foram a noção de sertão, o bandeirantismo, o coronelismo e o regime de estamento de trabalho e a erótica e vitrine, trazendo elementos distintos à investigação como a miséria, o abuso do trabalho e o sertão enquanto espaço a ser desbravado e cercado de fantasias. Assim, o autor apresenta a concepção de sertão de Aureli enquanto um espaço em que agem conjuntamente natureza e indivíduos, os quais recebem atenção descritiva na obra do personagem. Da mesma forma, o conceito reflete construções identitárias do sujeito enquanto representação de si, sendo seu uso considerado um elemento político.

Ainda na perspectiva da História dos Conceitos, Alan Ricardo Schimidt propõe a análise de um discurso político por meio da identificação de linguagens internas e usos destas por José Bonifácio. No capítulo *A multiplicidade de linguagens em um discurso sobre a escravidão: José Bonifácio sob o olhar de John Pocock* o autor observou de que maneira a *Representação*, de idioma antiescravista, se inseria na linguagem política no século XVIII. Com o aporte

teórico de John Pocock e a partir de uma revisão bibliográfica, Schimidt investigou as camadas discursivas e de linguagens presentes neste discurso, observando as relações entre escravismo e liberalismo, bem como suas contradições. Dentre as figuras que promoviam esse discurso emerge a de José Bonifácio, que produziu o discurso, de caráter emancipacionista, mas não o proferiu. Na análise de elementos internos, a partir de Pocock, são apontados diferentes idiomas e linguagens deste discurso político, sendo o idioma escravista utilizado, resultado de um processo de retórica interno ao contexto linguístico da época. Além disso, categorias de análise como família, progresso, civilização, religião e educação agem nesse discurso, apresentando esferas que o constituem. Como em capítulos anteriores, percebe-se uma investigação baseada na compreensão de conceitos ou, neste caso, de um discurso, a partir de seus contextos de produção, possibilitando a percepção de modificações e interpretações posteriores. Pereira apontou, portanto, o discurso da *Representação* como ambivalente, ora colaborando ora contestando o sistema político. A partir disso, conclui que o discurso foi permeado por diferentes linguagens, localizando seu autor em meio aos intelectuais da época e apresentando colaboração teórica à história do discurso no Brasil, sendo estes formados a partir de contradições, antagonismos, concordâncias e dissidências.

Já no capítulo *Liberalismo: uma análise histórica e conceitual,* Daniel Waisman Igor apresenta uma análise histórica e conceitual das transformações e usos do conceito de liberalismo. No campo da história conceitual do político, o capítulo demonstra a interdisciplinaridade da investigação a partir de referenciais teóricos de diferentes áreas do conhecimento como Rosanvallon (2002), MacPherson (1979), Pocock (2003) até Adam Smith (1776), envolvendo história, ciência política, filosofia e economia. Nas discussões apresentadas foram mobilizadas reflexões acerca da relação do conceito com a ideia de mercado e com as relações mercantis, associadas aos debates sobre propriedade privada e liberdade *versus* individualismo. São observados os papéis da Igreja e do pensamento católicos nas transformações do conceito de liberalismo, colaborando na produção de uma perspectiva entre liberdade e propriedade privada. Para essa discussão o autor considera as influências de pensadores iluministas como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau,

apontando diferenças nos usos do conceito de liberalismo, apesar da similaridade em relação às perspectivas de liberdade e da religião católica em suas filosofias. Waisman inclui na investigação autores relacionados ao protestantismo como Max Weber e Jacques Maritain, observando o papel do Estado nestes pensamentos que buscam dividir o âmbito político e o âmbito econômico. Discute-se a transição do Estado liberal para o Estado social, compreendendo que o elemento comum nas diferentes concepções de liberalismo seria a não aceitação da instituição de uma autoridade sobre o indivíduo. Ou seja, como nos capítulos anteriores, o autor propõe que a análise sobre o liberalismo deve realizar-se a partir das relações com o contexto e com as transformações e reflexos nas relações sociais, necessários à compreensão de conjunturas históricas passadas e presentes.

Por fim, no capítulo de Raimundo Cézar Vaz Neto, *Angela Maria: a cantora que recepciona e se apresenta para os presidentes,* são apresentadas análises sobre o papel, a trajetória e as redes de relações da cantora Angela Maria durante os governos de Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek, demarcando fronteiras entre os âmbitos público e privado percorridas pela personagem. O autor situa a análise durante a década de 1950, entre o apogeu e a queda do Rádio Nacional, refletindo sobre o contexto de regulamentação do rádio no país e sobre a estratégia de utilização da popularidade da cantora para influenciar as relações com a classe trabalhista. Nessa perspectiva são apresentados os cenários de criação de emissoras de rádio e estas enquanto facilitadoras da circulação de ideias e mensagens, largamente utilizadas pelo governo brasileiro. Neto aponta que desde a década de 1930 as relações entre Estado e manifestações culturais desse meio de comunicação estreitaram-se com o convite de artistas, os quais, segundo o autor, foram responsáveis por narrar a história em tempos e espaços específicos. A partir do mapeamento das redes de relações de Angela Maria, foram elencadas outras figuras do meio artístico e intelectual da época, assim como o trânsito destes entre o rádio e a televisão, colaborando para a criação de uma identidade nacional marcada por ressignificações e pela tentativa de embranquecimento da população. Nesse cenário, emerge a figura da cantora Angela Maria, bem como as suas apresentações em ambientes políticos e diplomáticos. A partir da análise da

presença da artista nessas ocasiões foi demonstrada sua ativa participação e posicionamento políticos, fosse a partir do envolvimento com a legalidade constitucional da eleição de Juscelino Kubistchek ou a partir da entrega ao mesmo de um documento pela anistia de presos e perseguidos no governo Vargas. A pesquisa demonstrou que a popularidade da artista foi um dos elementos mais explorados pelos governos, o que colaborou para a aceitação dela em meio às elites, fazendo com que a partir de sua popularidade surgisse uma tentativa de articulação entre a representação de um poder e a adesão popular ao governo. Não privilegiando apenas uma das faces da análise, portanto, o autor conclui apontando tanto para os jogos de poder e as utilizações da popularidade da cantora pelo governo quanto para a agência elaborada por Angela Maria nos espaços que, a partir desses convites, pode circular. Assim, foram demonstrados seus protagonismos e, enquanto mulher, sua presença nos espaços políticos, majoritariamente formados por homens.

Enquanto capítulo final, o mesmo se difere em partes dos demais por não estar inserido de maneira direta no campo da história dos conceitos. No entanto, em consonância com a construção e constante renovação do campo da Nova História Política, o autor apresenta outra face eminente, sendo essa o estudo de trajetórias e, ainda, daquelas que não privilegiam apenas as figuras masculinas enquanto partes do campo político. Nessa perspectiva, outro diálogo possível a essas propostas de pesquisa são àqueles relacionados às relações de poder e às relações de gênero, pouco exploradas no conjunto desta obra mas que também colaboram com a perspectiva interdisciplinar que o retorno do político pelos historiadores fez surgir. Ou seja, enquanto uma produção recente e que parte de pesquisas em andamento por mestrandos e mestrandas, é possível perceber a pluralidade de temas, objetos, abordagens e metodologias para os estudos sobre o político e o poder, da história dos conceitos aos estudos de trajetórias, renovando e ampliando não apenas a História Política enquanto campo em si, mas os olhares sobre ela.

REFERÊNCIAS

BOTH, Amanda (org.). **Dimensões do Político:** temas e abordagens para pensar a História Política. Porto Alegre: ediPUCRS, 2023.

Recebido em 16/03/2024.

Aprovado para publicação em 31/07/2024.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

Revista História em Reflexão, Vol. 19, N. 36 | jul. a dez. de 2024

A Revista Eletrônica História em Reflexão (REHR) é uma publicação do discentes de Mestrado e Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH-UFGD).

A REHR recebe contribuições em fluxo contínuo e tem como objetivo divulgar trabalhos acadêmicos desenvolvidos na área da História que possibilitem refletir sobre o fazer histórico, bem como em suas relações com a Literatura, a Sociologia, a Antropologia, a Geografia, a Linguística, Educação, entre outros, de forma a propiciar melhor compreensão nos estudos da História e promover a interdisciplinaridade. Ademais, não privilegia uma especificidade temática, na medida em que prevê a divulgação de trabalhos originais.

A Revista Eletrônica História em Reflexão, destina -se tanto a estudantes de graduação e pós-graduação que tenham interesse nos trabalhos publicados, assim como professores de graduação e pós-graduação. Aceita trabalhos em português, inglês e espanhol sob a forma de artigos, entrevistas, resenhas de livros, comentários sobre fontes inéditas, resumos expandidos de trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses, textos livres produção iconográfica e audiovisual e notas breves.

Esta edição, dividida em dois números dado considerável volume de publicações, se concentra em artigos sobre corpo feminimo, negritudes, carnaval e outras áreas afins, além de uma resenha de uma obra. Orgulhosamente indicamos a leitura e apreciação desse novo número de História em Reflexão.

EQUIPE EDITORIAL

EDITOR CHEFE
Kevin Franco dos Santos

EDITORA ASSISTENTE
Silvia Ayabe

EDITORES/AS ASSOCIADOS/AS
Bianca Francisca da Silva Santos
Carla Maria Monteiro de Souza
Daiane Stefane Lima Antunes
Emanoel Jardel Alves Oliveira
Jackeline Kojima Matias Ikuta
Kacia Mikaela de Sousa
Lilia Maria da Silva Santos
Richardy Leal Oliveira

PARECERISTAS *AD HOC* NESTE NÚMERO
Alexandre José Alexandre Silva
Carlos Mauro de Oliveira Júnior
Daniel Arthur Cravo Barata
David Antonio de Castro Netto
Dulceli de Lourdes Tonet Estacheski
Estela Oliveira
Fernanda Miranda
Francesco Romizi
Kaoana Sopelsa
Manuela Areias Costa
Muriel Rodrigues de Freitas
Osvaldo Mariotto Cerezer
Wendel Johnson da Silva

CONSELHO CONSULTIVO
Adriana Aparecida Pinto (UFGD)
Ana Maria Colling (UFGD)
Andrey Minin Martin (UFMS)
Anibal Herib Caballero Campos, Univ. Nacional de Canindeyú, Paraguai Cielo Zaidenwerg, Univ. de Barcelona, Espanha
Éder da Silva Novak (UFGD)
Edvaldo Sotana (UFMS)
Elenita Malta Pereira (UFSC)
Eliane Cristina Deckmann Fleck (UNISINOS)
Eudes Fernando Leite (UFGD)
Fabiano Coelho (UFGD)
Fabio da Silva Sousa (UFMS)
Fernando Perli (UFGD)
Jérri Roberto Marin (UFMS)
Jiani Fernando Langaro (UFU)
Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)
Jorge Pagliarini Junior (UNESPAR)
José D'Assunção Barros (UFRRJ)
Leandro Baller (UFGD)
Linderval Augusto Monteiro (UFGD)
Losandro Antônio Tedeschi (UFGD)
Marcia Maria Medeiros (UEMS)
Maria Celma Borges (UFMS)
Mariana Esteves de Oliveira (UFMS)
Maristela Carneiro (UFMS)
Mírian Cristina de Moura Garrido (Unesp)
Nauk Maria de Jesus (UFGD)
Paulo Roberto Cimó Queiroz (UFGD)
Protasio Paulo Langer (UFGD)
Ricardo Oliveira da Silva (UFMS)
Robert Wilton Wilcox, Northern Kentucky University, Estados Unidos
Robson Laverdi (UEPG)
Tânia Regina Zimmermann (UEMS)
Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UFGD)
Vinicius Pereira de Oliveira (IFSul)