Revista eletrônica
HISTÓRIA
EM REFLEXÃO



Artigos Livres

V. 22 N. 43 (2026)
Dourados - MS - Brasil
e-ISSN 1981-2434

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. 22, N. 43 | ago. a out. de 2026

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 contempla estudos que exploram as interfaces entre História e Literatura, bem como as relações entre o conhecimento histórico, o cinema e as demais manifestações artísticas. Ao reunir diferentes perspectivas teóricas e abordagens historiográficas, busca-se valorizar a pluralidade de objetos, fontes e linguagens que contribuem para a compreensão das relações entre História, cultura e sociedade, contemplando, ainda, outras temáticas correlatas. Orgulhosamente indicamos a leitura e apreciação desse novo número de História em Reflexão.

EQUIPE EDITORIAL

EDITOR-CHEFE
Alexandre Firmo dos Santos

EDITOR ASSISTENTE
Fernando Tadeu Germinatti

EDITORES/AS ASSOCIADOS/AS
Ariádne Joseane Félix Quintela
Denilton Gabriel Ambrosio da Rocha
Emilly Cruz de Oliveira
João Otávio Duarte Farias
Jônatas de Lacerda
Maria Clara de Albuquerque Lima
Matheus Ostemberg Benites da Silva
Melina Lima Pinotti
Michela Walevein
Nicolas Jesus Severino de Resende

CONSELHO CONSULTIVO

Adriana Aparecida Pinto, (UFGD)
Andrey Minin Martin, (UFMS)
Anibal Herib Caballero Campos, Universidad Nacional de Canindeyú, Paraguay
Carlos Barros Gonçalves, (UFGD)
Cielo Zaidenwerg, Universitat de Barcelona, Spain
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 Univesity, United States
Robson Laverdi, (UEPG)
Tânia Regina Zimmermann, (UEMS)
Thiago Leandro Vieira Cavalcante, (UFGD)
Vinicius Pereira de Oliveira, (IFSul)

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

OS IMIGRANTES EM *THE JUNGLE*
Um Documento da Barbárie

IMMIGRANTS IN *THE JUNGLE*
A Document of Barbarism

ANTONIO DE PÁDUA BOSI[1]

RESUMO

The Jungle, de Upton Sinclair, permanece um marco literário desde o impacto político que consagrou a sua recepção em 1906. Este artigo discute as experiências de imigrantes com o trabalho nos frigoríficos de Chicago retratadas nesse romance, interpretando *The Jungle* como um documento da barbárie capitalista, no sentido empregado por Walter Benjamin. Abordo o surgimento dos grandes matadouros no contexto do capitalismo monopolista, na virada do século XIX, e a sua relação com a degradação dos trabalhadores imigrantes a partir das trajetórias de dois personagens: Jurgis e Ona. Em seguida, exploro pontualmente a verossimilhança dos episódios criados pelo autor e protagonizados pelos personagens. Por fim, ao longo do artigo, tento demonstrar que a estetização do real feita por Sinclair não distorceu as características do capitalismo americano, do trabalho nos frigoríficos de Chicago nem as condições de vida de imigrantes ambientadas no início do século XX.

Palavras-chave: The Jungle; Upton Sinclair; Imigrantes.

ABSTRACT

Upton Sinclair's The Jungle remains a literary landmark since its 1906 publication renowned for the political impact that defined its reception. This article examines immigrant labor experiences in Chicago's stockyards as portrayed in the novel, interpreting it as a document of capitalist barbarism in Walter Benjamin's theoretical framework. So, I analyze the emergence of industrial slaughterhouses within monopolistic capitalism at the turn of the 20th century, and their relationship to immigrant labor degradation through the trajectories of characters Jurgis and Ona. Subsequently, I assess the verisimilitude of character-driven episodes. Ultimately, I argue that Sinclair's artistic treatment of reality did not distort the core features of American capitalism, Chicago's meatpacking labor conditions, or early-20th-century immigrant life.

Keywords: The Jungle; Upton Sinclair; Immigrants.

[1] Professor na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Pesquisador do CNPq Nível - C. e-mail do autor: antonio.bosi@unioeste.br .

INTRODUÇÃO

Desde a sua primeira publicação, em 1906, *The Jungle* tornou-se e permaneceu um clássico americano traduzido para dezenas de idiomas. Na língua inglesa, esse romance ultrapassou milhares de edições e reimpressões. Sinclair recebeu US$ 500,00 como adiantamento da editora Doubleday, Page & Co., algo equivalente a US$ 15.000,00 corrigidos para valores atuais. O êxito do livro foi imediato, um *best-seller* instantâneo que rendeu a Sinclair centenas de convites para palestras em todo o país. (Mookerjee, 1988)

Apesar disso e de ser um dos romancistas estadunidenses mais lidos no exterior, com aproximadamente 100 livros publicados, o escritor indiano Balarama Gupta observou que Sinclair foi negligenciado pela crítica literária. Por outro lado, Harold Bloom avaliou que, enquanto a maioria desses críticos admira a sua vitalidade infatigável e a sua produtividade colossal, eles tendem a descartá-lo, caracterizando-o como socialista e um jornalista talentoso que produziu obras políticas didáticas que não passam de panfletos com revestimento de ficção. (Bloom, 2010, p. 3)

De fato, o impacto de *The Jungle* sobre os leitores assegurou um lugar de destaque na história e n literatura americanas e, ao mesmo tempo, tem sido cobrado pela imprecisão histórica. Quando foi publicado, chamou a atenção do governo de Theodore Roosevelt e contribuiu para estabelecer uma comissão federal encarregada de investigar a situação dos trabalhadores em frigoríficos e os padrões de higiene que horrorizaram os leitores. Em 1906, antes de terminar a leitura do livro, Roosevelt enviou duas cartas a Sinclair elogiando e tratando *The Jungle* como uma denúncia contra as péssimas condições de higiene nos frigoríficos de Chicago. Ele foi pouco sutil em desabonar a literatura vinculada a valores socialistas, todavia, não mencionou diretamente os escritos de Sinclair. Em seguida, ele afirmou que “atacaria” *The Jungle* no seu próximo discurso como forma de atingir “os frigoríficos com o conteúdo do livro”, embora não tomasse qualquer medida antes de ter dados nos quais pudesse basear a sua ação. (Roosevelt, 1906, p. 15)

Muitas tentativas de desacreditar o livro apontavam, em tom de denúncia, a sua natureza socialista, o viés político que explicitava a exploração dos trabalhadores imigrantes e a exposição sensacionalista das repugnantes

condições sanitárias dos frigoríficos. *The Jungle* também recebeu críticas porque era utilizado nas escolas e em estudos acadêmicos “como fonte razoavelmente confiável de informações sobre a vida industrial dos imigrantes urbanos na virada do século XIX.” (Wade, 1991, p. 79) Se, por um lado, Sinclair conseguiu que seu livro pressionasse a criação de leis reguladoras da higiene na produção de carne, fato reforçado pela criação da *Food and Drug Administration* (FDA), em 1906, por outro lado, a descrição dos frigoríficos e do trabalho executado por imigrantes foi considerada exagerada e, em uma vertente mais cortante, inverossímil. Mesmo as tendências mais suaves dessa perspectiva sugeriam perguntar: *The Jungle* teria valor como romance histórico?

A crítica negativa mais robusta e elegante feita a Sinclair partiu do historiador James Barrett e alicerçou-se em vigorosa pesquisa empírica sobre os trabalhadores e o trabalho nos frigoríficos de Chicago, no período de 1894 a 1922. Em suas palavras, “The Jungle não seria um retrato totalmente preciso da vida da classe trabalhadora nos Estados Unidos do início do século XX”, principalmente porque “os trabalhadores dos frigoríficos de Chicago não eram as criaturas desesperadas e animalescas descritas no romance de Sinclair, mas sim agentes ativos na transformação que varreu a América urbana e industrial, no início deste século.” (Barrett, 1990, p. 9) Barrett apoiou-se em E. P. Thompson para reclamar a agência dos imigrantes empregados nos frigoríficos, mas não questionou a verossimilhança do enredo de *The Jungle* nem as dramáticas condições de trabalho encarnadas pelos personagens. Na verdade, a sua crítica alçou Sinclair a um interlocutor privilegiado. Na obra *Work and Community in The Jungle* (1990), James Barrett tomou o romance de Sinclair como objeto de pesquisa, o que de fato ele é, e encarou a sua narrativa como uma produção historiográfica. Contudo, Sinclair pretendeu escrever um romance, uma ficção. Foram os críticos que o trataram como um livro de história.

Cento e vinte anos nos separam da primeira publicação de *The Jungle*. É motivo suficiente para recordar a sua repercussão, a qual a crítica insiste ter sido mais ideológica do que literária. De fato, o seu valor estético decorre de hipóteses construídas e testadas por Sinclair. Ele queria retratar a miséria e a desesperança dos trabalhadores nos frigoríficos de Chicago, contrastando tal realidade à natureza desumana do capitalismo. Galhofeiro, ele disse que

escreveu *The Jungle* “mirando no coração do público e, sem querer, acertou-o no estômago. Ajudei a limpar os quintais e a melhorar o abastecimento de carne no país.” (Sinclair, 1962, p. 126) A sua linguagem não é sutil nem metafórica. Ele tentou fazê-la mais próxima possível da realidade, contrapondo-se ao estilo refinado do romantismo. Por esse motivo, os seus personagens foram estruturados psicologicamente a partir de conflitos internos, esperanças, frustrações, melancolia, luto e solidão. É difícil encontrar um turbilhão de emoções igual a esse em personagens que imitam a realidade.

Gostaria de discutir dois pontos em *The Jungle*, caracterizando-o como um documento da barbárie, no sentido proposto por Walter Benjamin, (Benjamin, 2011, p. 225) porque penso que é assim que Sinclair retratou o capitalismo e os frigoríficos de Chicago. O primeiro diz respeito aos aspectos históricos da obra, especialmente a constituição monopólica dos frigoríficos de Chicago, a presença dos imigrantes e o trabalho degradado nas plantas produtivas. Metodologicamente, examino esses fatores relativamente à sua respectiva época, considerando a premissa teórica de que o romance histórico, a exemplo de *The Jungle*, pode ser tomado tanto como documento de seu tempo quanto como uma forma de interpretar, de explicar e de intervir no mundo. A esse respeito, Georg Lukács oferece importante chave analítica, afirmando que o romance histórico nasce da experiência social à medida que os personagens, seus dramas e destinos são moldados à luz das condições reais de existência (Lukács, 2011).

O segundo tem a ver com o protagonista do livro, Jurgis, um lituano recém-chegado a Chicago e que atravessa o submundo do sonho americano. Ele é um tipo ideal criado e pretendido por Sinclair, um ser titânico que percorre um trajeto de sofrimentos causados pelo capitalismo e, no fim, se prepara para vingar os seus tormentos empunhando uma consciência socialista.

Para isso, estruturei este artigo em três seções. Na primeira, discuto o surgimento dos frigoríficos nos Estados Unidos no período de 1850 a 1920, salientando o contexto de monopolização do capital e as condições de trabalho retratadas por Sinclair. Em seguida, abordo a presença de imigrantes em Chicago na virada do século XIX e busco mostrar como foram interpretados em *The Jungle* e por estudos acadêmicos produzidos na mesma época. Por último,

exploro a trajetória de Jurgis, protagonista do livro, e examino a sua capacidade de lidar com as adversidades à medida que Sinclair o torna capaz de analisar os próprios pensamentos e seu lugar no mundo.

1. INDUSTRIALIZAÇÃO DA CARNE E CAPITALISMO MONOPOLISTA

"Ao primeiro grito do animal seguia outro, ainda mais angustiante, mais forte e mais contínuo porque, uma vez naquele caminho, o porco não parava até sua morte." (Sinclair, 2001, p. 39) É assim que Jurgis percebe a linha de produção que desmonta animais no seu contato inicial com o trabalho no frigorífico. As cinco maiores plantas industriais de Chicago e dos Estados Unidos empregavam o mesmo método de produção, estratificado em tarefas realizadas em ritmo constante. À época, Swift, Armour, Morris, Cudahy e Wilson (Schwarzschild e Sulzberger) formaram o maior oligopólio de carne do mundo, antecedendo em meio século o famoso acordo feito pelas petrolíferas americanas. Esses cinco matadouros dominavam os mercados nacionais e os internacionais emergentes.

Antes disso, três fatores contribuíram para o surgimento dos frigoríficos e para a comercialização de grandes quantidades de carne *in natura*: o aumento do rebanho, a criação de estradas e linhas ferroviárias e a invenção de tecnologias para refrigerar carne. Os rebanhos de porcos, por exemplo, estavam concentrados no Centro-Oeste americano. Havia pequenos matadouros que produziam artesanalmente banha, bacon e alguns tipos de embutidos, produtos que podiam ser transportados para mercados relativamente distantes. Exceto esses produtos, todo o resto precisava ser consumido rapidamente. Até aproximadamente a década de 1870, o deslocamento da carne era feito em barcos por meio da rede fluvial do país. Estima-se que no meio Oeste foram abatidos 1,7 milhão de porcos em 1848. Trinta anos depois, no contexto dos grandes frigoríficos, esse número saltou para nove milhões de porcos. (Walsh, 1982, p. 10)

A carne suína era a mais consumida nos Estados Unidos, pelo menos até o início do século XX. Porcos eram fáceis de criar nas pequenas propriedades rurais. Eles engordavam facilmente com as sobras do consumo humano, o seu peso e tamanho favoreciam o abate e o processamento, e o seu manejo era mais

simples do que os rebanhos de gado. Eles eram liquidados sazonalmente, seguindo a colheita das plantações, geralmente quando o clima esfriava, o que auxiliava a conservação da carne. O preparo da carne baseava-se em sal, açúcar e fumaça (caso fosse defumada) e o armazenamento para consumo futuro fazia parte das tarefas domésticas. Em 1880, quase 50% de toda a carne suína do país era consumida na forma de presunto e bacon, quantidade superior à carne bovina fresca e processada, ingerida nacionalmente. (Horowitz, 2006, p. 44-45)

Nesse mesmo período, a nascente indústria da carne beneficiou-se da rede de transporte organizada no país. As ferrovias funcionavam de maneira acessória para os portos fluviais como uma engrenagem secundária da logística existente. A partir da década de 1850, as ferrovias impuseram-se em termos de velocidade, confiabilidade e flexibilidade de rotas. Fizesse neve, chuva ou calor, as locomotivas não paravam, diferentemente das embarcações, dependentes do clima e do humor dos rios. Em 1870, o domínio da rede ferroviária estava visivelmente estabelecido no país, o que permitiu um processo de concentração e proximidade entre frigoríficos e gigantescos currais.

Os primeiros experimentos com congelamento e resfriamento da carne datam da década de 1860. Contudo, somente na década de 1870 conseguiu-se sucesso com essa tecnologia. Esse novo sistema possibilitava que a carne circulasse em longas distâncias, inclusive para exportação. Dos Estados Unidos, havia remessa de carne para países da Europa e da América do Sul. O comércio cresceu rapidamente devido à refrigeração. Uma média anual de 326 toneladas de carne bovina resfriada viajou dos Estados Unidos para o Reino Unido entre 1875 e 1879. De 1900 a 1904, dois anos antes da publicação de *The Jungle*, esse número havia aumentado para 2,6 mil toneladas. (Perren, 2006, p. 46)

O resfriamento da carne e seu transporte corresponderam a um avanço tecnológico ímpar que mudou as dimensões da sua produção e comércio. Produzida em toneladas, ela era empacotada, resfriada e transportada para varejo em diferentes regiões do país. Os vagões ferroviários refrigerados que carregavam carne foram desenvolvidos pelos matadouros de Chicago, especialmente pelas empresas Swift e Armour. Essa inovação tecnológica viabilizou a formação de um mercado nacional para a carne e derivados cujo

impacto eliminou muitos abatedouros pequenos espalhados pelo interior do país. Chicago, Cincinnati, St. Louis e Kansas City constituíram um cinturão de frigoríficos no final do século XIX.

O primeiro vagão frigorífico a transportar carne nos Estados Unidos foi criado por George Henry Hammond, dono do Frigorífico Hammond, em Chicago. Esses vagões ferroviários eram rudimentares, equipados com compartimentos de gelo nas laterais e no piso. Swift foi o primeiro frigorífico a usar vagões frigoríficos em larga escala. Ele priorizou uma distribuição eficiente do produto considerando a sua natureza perecível e o abastecimento aos açougueiros atacadistas do Leste. Quando essa estratégia não funcionava, Swift fundava as suas próprias filiais e praticava preços mais baixos até expulsar os concorrentes do mercado. Os outros frigoríficos adotaram o mesmo sistema, verticalizando a produção e a comercialização da carne. (Kujovich, 1970, p. 470)

A centralização dos frigoríficos em Chicago e o impacto positivo do transporte refrigerado facilitaram a expansão dos negócios. Em 1900, os frigoríficos instalados em Chicago empregavam 25 mil trabalhadores dos 68 mil ocupados em frigoríficos existentes no país. Dois terços do faturamento total dos frigoríficos proviam das plantas industriais lá sediadas. Em 1906, ano da publicação de *The Jungle*, os frigoríficos de Chicago empregavam 30 mil homens e abatiam 10 mil animais por dia para atender a uma demanda aproximada de 40 milhões de consumidores no país e no exterior. (Smith, 2019, p. 105) De fato, Chicago foi o palco das inovações tecnológicas que superaram os antigos padrões de distribuição. Ao mesmo tempo, esse processo criou condições para reunir geograficamente milhares de trabalhadores.

A rede ferroviária também serviu para deslocar animais das fazendas onde eram criados para os currais próximos aos frigoríficos. Havia uma série de agentes envolvidos nessa cadeia produtiva, que também começaram a pressionar por melhores condições de trânsito e instalações que evitassem ou diminuíssem danos aos rebanhos. Os “stockyards” eram gigantescos currais construídos para acomodar os rebanhos antes de serem negociados ou abatidos nos frigoríficos. No final da década de 1860, Chicago contava com instalações para descarregar, alojar, dar água e alimentar mais de 100 mil cabeças de gado por ano. Em 1866, o primeiro ano de funcionamento dos “stockyards”, foram

acomodados aproximadamente 1,3 milhão de suínos e 380 mil cabeças de gado. Mais da metade desses rebanhos chegou por via ferroviária. A tendência foi de crescimento do número e tamanho desses currais. Nenhum país se igualou à cadeia produtiva montada pelos frigoríficos de Chicago. (Walsh, 1982, p. 74)

Quando Sinclair escreveu *The Jungle*, essa era a paisagem para a qual ele olhava. A ferrovia, os vagões e carros refrigerados, os grandes currais e, claro, os trabalhadores. Além desses fatores, as origens do frigorífico moderno residiram também na criação e na expansão de mercados consumidores. O vagão frigorífico foi a senha que abriu o mercado nacional de carnes e fez de Chicago a sua capital. Esse processo pressionou varejistas e açougueiros cuja presença encolheu no mercado. Açougueiros como Shallow, personagem de *Judas, o Obscuro*, de Thomas Hardy, contratado para abater e esquartejar um porco segundo o costume, tornaram-se cada vez menos frequentes.

Tabela 1 – Consumo *per capita* anual de carne nos EUA (1890-1957), em quilos*

ANO	Gado	Porco**	Carneiro	Frango/Peru	Total
1899	32.91	32.68	2.95	-	68.54
1910	35.27	28.55	2.95	6.68	70.45
1920	30.5	31.14	2.5	6.23	70.68
1930	25.36	30.45	3.05	7.82	66.68

Fonte: Census USA. (1957) Organização do autor.
Disponível em: https://www.census.gov/population/censusdata/urpop0090.txt
* O peso, originalmente descrito em libra, foi convertido para quilograma.
** Carne do porco sem a banha.

O mercado de consumo de carne processada e congelada também foi criado, demográfica e culturalmente. Entre 1880 e 1900, a população nos Estados Unidos passou de 50,2 milhões para 76,2 milhões, e a população urbana escalou de 28% para 40% do total de habitantes. Em 1920, o número de moradores nas cidades ultrapassou os residentes nas áreas rurais. Essa população constituiu um vigoroso mercado de consumo. Culturalmente, os costumes e hábitos alimentares também mudaram à medida que as famílias não criavam nem abatiam a sua própria comida. O modo com que se adquiria e preparava a carne mudou. O abate em escala familiar perdeu espaço para o consumo de carne processada. A Tabela 1 mostra o aumento do consumo *per capita* de carne nos Estados Unidos entre 1899 e 1930.

Em síntese, pode-se dizer que os “meios de produção” relacionados aos frigoríficos foram “revolucionados” para acelerar e aumentar a produção dessa mercadoria. Baran e Sweezy definiram o surgimento do capitalismo monopolista nos Estados Unidos, na virada do século XIX, destacando a sua principal característica: ele “é um sistema constituído de empresas gigantes.” (BARAN & SWEEZY, 1978, p. 60) No caso dos frigoríficos, o elemento crucial para fazer esse sistema funcionar foi uma força de trabalho concentrada em Chicago, uma população de trabalhadores expropriados e excedentes em relação aos empregos disponíveis.

2. OS IMIGRANTES NOS FRIGORÍFICOS EM CHICAGO

Quem eram os imigrantes ocupados nos frigoríficos de Chicago? Trabalhadores pobres da Europa atravessaram o Atlântico em grande número para os Estados Unidos desde 1850. No final do século XIX, essa travessia se intensificou devido ao colapso econômico no velho continente, à concentração fundiária ocorrida em muitos países e à desapropriação de famílias camponesas forçada pela radicalização do capitalismo no campo. A expansão mundial da produção capitalista ampliou enormemente as crises de natureza comercial e financeira, particularmente na Europa. Uma superprodução de mercadorias levou à crise financeira de 1873, iniciada pela quebra da Bolsa de Viena e, em seguida, pela bancarrota de diversos bancos europeus. Isso impactou a produção industrial e agrícola, gerou desemprego e atingiu, principalmente, as populações mais pobres. A maioria dos italianos, por exemplo, que rumaram para os Estados Unidos nesse período, não teve alternativas. Eram de origem camponesa e haviam perdido seus minifúndios, ou então foram desalojados das terras de aristocratas, que buscavam se safar da falência implantando relações de trabalho e de produção mais rentáveis. (Trento, 2022)

A experiência da migração italiana representou o que acontecia na Europa no final do século XIX. A mudança de marcha da economia capitalista repercutia fortemente sobre os camponeses. Eles buscavam empregos nas cidades ou emigravam. Ficar no campo não era uma opção para todos. Jurgis, o protagonista de *The Jungle*, era lituano. No contexto de sua saída para os Estados Unidos, a Lituânia pertencia ao Império Czarista, e centenas de milhares

de camponeses viviam os reflexos negativos da Reforma de 1861 que, aparentemente, havia emancipado 23 milhões de trabalhadores da servidão, mas os deixou sem direitos à terra. Para trabalhar, eles precisavam arrendar lotes ou comprá-los a preços inflacionados, o que tornava os camponeses devedores funcionais para seus credores, seus antigos senhores. O capitalismo russo também estava trocando a marcha.

Países que se mantiveram praticamente inalterados pela industrialização sofreram antes e depois da Depressão de 1873. Para Rogers Daniels, os irlandeses, esmagados pelo desemprego e pela fome, emigraram sistematicamente no século XIX, e um dos destinos era os Estados Unidos. Entre 1841 e 1851, a Irlanda perdeu 1,6 milhão de pessoas, cerca de 17% de sua população. Em 1891, o censo apurou a existência de 4,7 milhões de habitantes, 57% da população existente meio século antes. (Daniels, 2002, p. 126-127) É um dos quadros mais dramáticos da migração europeia.

Mesmo durante a Guerra de Secessão, a entrada de imigrantes nos Estados Unidos foi volumosa. Entre 1851 e 1860, cerca de 2,6 milhões de estrangeiros ingressaram na América. Esse número manteve-se nas décadas seguintes até o intervalo de 1881 a 1890, quando dobrou para 5,2 milhões de imigrantes. Na primeira década do século XX, 8,8 milhões de estrangeiros, a maioria de origem europeia, emigraram para a América. Jurgis é uma representação ficcional dessa diáspora. (Daniels, 2002, p. 127)

Em 1885, o geógrafo Ernest Ravenstein publicou um dos primeiros estudos sobre migração, intitulado *Leis da Migração*. (Ravenstein, 1885) Ele baseou-se em informações do censo britânico e investigou a migração interna. Os seus achados foram relevantes e orientaram estudos posteriores. Entre os principais pontos, o autor destacou que moradores de áreas rurais migravam mais do que os de áreas urbanas, que todo fluxo migratório gera um retorno, que o aumento e modernização dos meios de transporte facilitavam a migração, que o principal motivo para migrar seria econômico e que a maioria dos migrantes se deslocava por curtas distâncias. Essa foi a ideia hegemônica na época, porém, Ravenstein não considerou fatores culturais, tais como as diferenças entre modos de viver e de trabalhar, no campo e na cidade, que já estavam na pauta de escritores como Honoré de Balzac (*Os Camponeses*, de 1844), Charles

Dickens (*Dombey and Son*, de 1848), Thomas Hardy (*O retorno do nativo*, de 1878) e Stanislaw Reymont (*Los Campesinos*, 1909). O estranhamento vivido pelo imigrante quase sempre reforçava as suas iniciativas de tentar recriar a terra natal em outro país, mas isso mostrou ser um processo conflituoso que geralmente opunha a nova sociabilidade à nostalgia do modo de vida e de trabalho deixado para trás.

Mariane Weber, esposa de Max Weber, deixou um precioso relato da viagem para os Estados Unidos em 1904. Ela testemunhou a pluralidade étnica presente no navio onde estavam. Ao longo da travessia do Atlântico, seu marido julgou incomum a presença de tantos imigrantes. Havia italianos, boêmios, irlandeses e lituanos em busca de trabalho na América. O navio transportou 1.679 passageiros, dos quais aproximadamente 60% eram imigrantes. Grande parte deles desembarcou no porto de Ellis Island, entre New Jersey e New York, e rumou para Chicago, a maior empregadora à época junto com New York. (Hoerder, 1985) De fato, nos frigoríficos de Chicago, na virada do século XIX para o século XX, os trabalhadores com maior presença depois dos nativos eram poloneses, seguidos por alemães, irlandeses e italianos.

Na Tabela 2, é possível verificar o ingresso de imigrantes em Chicago relativamente à população total.

Tabela 2 – Chegada de Imigrantes em Chicago (milhares)

Período	População Total	Imigrantes
1860-70	108,7	90,1
1870-80	250,1	60,3
1880-90	496,6	244,7
1890-1900	588,7	137,5
1900-1910	468,7	194,1
1910-20	525,4	24,1
1920-30	674,7	36,5

Fonte: Organização do autor. (Nelli, 1979, p. 8)

Os imigrantes recém-chegados em Chicago costumeiramente alugavam casas nos bairros que cercavam os currais e os frigoríficos. O “plano diretor” da cidade havia preparado aquela área para acomodar os trabalhadores imigrantes

que se ocupariam do abate de animais. O historiador Dominic Pacyga vê alguma assertividade nesse processo, argumentando que eles “tomaram o que lhes pareceram decisões acertadas para se aprimorarem dentro das oportunidades econômicas disponíveis.” (Pacyga, 2003, p. 44) Trata-se de uma posição limítrofe entre a passividade dos imigrantes e a sua livre iniciativa. Pensá-los na chave da passividade implica vê-los como reativos a fatores externos, principalmente os econômicos. Por outro lado, considerá-los como atores individuais, conforme a Teoria Neoclássica, significa enxergá-los à procura de vantagens no mercado, dominando informações necessárias para avaliar e fazer escolhas racionais, o que não correspondia à vida real (Castles et al., 2003). Na maioria das vezes, esses trabalhadores conduziam-se pelas pressões vividas no trabalho, em experiências que tendiam a despertar a humilhação e o rebaixamento da autoestima, tais como o aluguel vencido, a mudança para um “slum”, a negligência com a saúde, a prostituição, o alcoolismo e o relaxamento dos padrões morais. Sinclair levou isso em conta.

Havia muitas maneiras de conseguir emprego nos currais e frigoríficos. Os trabalhadores, incluindo imigrantes, apresentavam-se pela manhã, por volta das seis horas. Um funcionário selecionava aqueles que pareciam mais fortes e mais capazes de realizar o trabalho. A negociação de salário não era permitida. Limitados pela formidável barreira linguística, esses grupos étnicos ocupavam o lugar mais baixo na escala social. O mesmo funcionário batia nas costas daqueles que ele escolhera e dizia: “Venham!”. (Pacyga, 2003, p. 44) Como o excedente de trabalhadores era grande, os frigoríficos conseguiam manter a remuneração baixa e dificultar a sindicalização. Em 1904, a produtividade aumentou muito em relação à década de 1880. Eram necessários 230 trabalhadores para abater e processar 105 bois por hora. Com tanta gente aguardando trabalho nos frigoríficos, a produção *per capita* e o pagamento podiam ser definidos dia a dia, variando de 16,5 a 50 centavos de dólares por hora (Pacyga, 2008, p. 156).

Sinclair afirma ter conhecido esse universo de perto. Até onde a sua imaginação formatou fatos, pessoas e lugares é um assunto controverso, mas alguns pontos podem ser elucidados. Primeiramente, ele realizou o que pode ser caracterizado como “pesquisa de campo”. Durante sete semanas, ele conviveu

com trabalhadores imigrantes ocupados nos currais e nos frigoríficos de Chicago. Ele fez uma verdadeira imersão nesse mundo. Conheceu a linha de desmontagem dos animais, as salas de corte, as paisagens tingidas inteiramente de vermelho e, fundamentalmente, ouviu quem trabalhava lá. Se podemos considerar isso como parte de um método de investigação social e histórica, notaremos que ele esteve muito próximo de uma abordagem participante como a desenvolvida por Michael Burawoy, em *Manufacturing Consent*, obra resultante de sua experiência como operador de máquinas por 11 meses na multinacional Allied Corporation. Claro que havia ao menos uma distinção. Enquanto Sinclair denunciava as condições de trabalho nos frigoríficos de Chicago em estilo jornalístico, Burawoy desenvolvia a hipótese da pesquisa social sobre as relações de trabalho naquela empresa e de que modo o consentimento para exploração dos trabalhadores era construído. De qualquer modo, o método de Sinclair não deveria ser desconsiderado por seus críticos menos tolerantes.

Para Jurgis, a primeira impressão sobre o trabalho no frigorífico foi devastadora. Ele descreve o abate do porco como um golpe mecânico e repetitivo. A cabeça é separada e a carcaça é pendurada no gancho para sangrar por alguns minutos. Em seguida, ela percorre a linha de produção sendo desmontada em pedaços. Há sangue em todos os lugares no matadouro. Ele jorra no momento do abate e cobre o chão, formando uma poça gigante medindo um ou dois centímetros, sobre a qual os trabalhadores pisam enquanto preparam o porco para ser processado em linguiças defumadas, bacon, banha, salsichas e carne *in natura* resfriada. A descrição é longa e detalhada, suficiente para nutrir a imaginação dos leitores acerca da divisão do trabalho no frigorífico, a intensidade da execução das tarefas, o cansaço, os acidentes e a insensibilização dos trabalhadores ao se acostumarem com os berros dos animais e com o esquartejamento e o sangue.

Poucos meses depois da publicação do livro, Sinclair disse ao jornal *The Independent* quais foram seus métodos de coleta de informações. Sobre as descrições do trabalho nos frigoríficos, ele afirmou não ter “inventado” nada: “Cada fato ou número que apresentei é absolutamente preciso e exato, o resultado de paciente investigação. Passei sete semanas sozinho no distrito dos

currais, vivendo com as pessoas, encontrando-as em suas casas, nos locais onde trabalhavam, em seus salões e clubes." (Subacius, 2006, p. 2) Ele disse que conversou com centenas de trabalhadores, chefes e superintendentes dos frigoríficos, médicos, advogados, comerciantes, donos de bares, policiais, clérigos e criminosos. Em todos os lugares onde esteve, anotou o que diziam, verificando fontes em cada mínimo detalhe. Além disso, manteve correspondência contínua com muitas pessoas que contatou.

Ele disse ainda que selecionou lituanos que trabalhavam nos frigoríficos para ajudá-lo a construir o personagem central de seu romance. Giedrius Subacius, especialista em história sociolinguística, examinou a gramática e a ortografia de diferentes dialetos lituanos utilizados por Sinclair no livro. "Ele incorporou um número notável de palavras e frases lituanas ao texto de 'The Jungle', bem como muitos nomes e sobrenomes lituanos". (Subacius, 2006, p. 23) Além disso, muitos trechos e palavras publicados no *San Francisco News* foram corrigidos na edição do livro. O nome de Jurgis Rudkos, por exemplo, passou a ser Jurgis Rudkus.

Em sua autobiografia, publicada em 1962, Sinclair escreveu que soube a história que queria contar depois de presenciar uma festa de casamento lituana. Ele parou, observou, sentiu uma gentil hospitalidade e permaneceu por um tempo. Todos os personagens da abertura do livro estavam lá: a noiva, o noivo, a mãe e o pai idosos, o primo turbulento, as crianças, os três músicos, todos. Então, disse ele, "comecei a escrever a cena em minha mente, revisando-a repetidamente, como era meu costume, fixando-a rapidamente. Saí para jantar e voltei, e fiquei até tarde da noite, sentado em uma cadeira encostada na parede, sem falar com ninguém, apenas observando, imaginando." (Sinclair, 1962, p. 110) Quando Sinclair descobriu e escolheu os lituanos, eles estavam emigrando da Rússia para os Estados Unidos há mais de uma geração. Estima-se que, em 1900, 18% dos lituanos que deixaram o império Czarista evitavam a prisão ou o serviço militar, e que 82% emigraram por razões econômicas na esperança de retornarem ricos para casa.

Todavia, Sinclair não foi mero cronista fiel dos eventos que testemunhou ou escutou. (Fine, 1977) A sua imaginação e narrativa formataram uma série de confidências ouvidas em sua pesquisa de campo sobre a brutalidade das

relações trabalho e das condições de vida no universo dos matadouros. Podemos considerá-lo um narrador épico em *The Jungle* à medida que construiu os seus personagens a partir de "pessoas de verdade" e sem omitir a sua própria indignação com a selvageria imposta aos trabalhadores. Isso é mais evidente nos oito capítulos iniciais do romance. Neles, os personagens estrangeiros ainda não falam a língua inglesa e, por esse motivo, Sinclair se torna a voz de Jurgis e dos outros. Narrar em terceira pessoa é também, e para ele, uma técnica que lhe permite expressar interpretações pessoais sobre questões sociais.

A despeito de tudo isso, as críticas mais azedas feitas ao romance citam o engajamento político de Sinclair, o estilo realista da narrativa e uma estética considerada incolor e inodora. Veem Jurgis como azarado e uma testemunha da degradação capitalista explicitada na insalubridade dos frigoríficos, na ganância de patrões e corretores imobiliários, na corrupção de juízes e policiais. Desvalorizam *The Jungle* porque não encontram ambiguidade nos personagens. Todo chefe é um trapaceiro, todo barman é um sinistro traficante de mortes, todo policial é um bandido que agride, mas nada disso teria verossimilhança. (Wade, 1991) Comparam o elenco de suporte do livro a animais, deslocando o sentido de "selva", que simboliza o capitalismo monopolista, para a condição dos trabalhadores. Visualizam uma linearidade no enredo do livro que encadeia os contratempos de Jurgis em uma sequência teleológica, particularmente a compra da casa, a morte da esposa e do filho, até chegar à sua emancipação política. Em resumo, esse tipo de leitura considera exageradas as adversidades que Sinclair fez Jurgis enfrentar. A seguir, examino isso mais de perto.

3. O REALISMO EM *THE JUNGLE*: DOCUMENTO DA BARBÁRIE

"Ona Lukoszis era bonita, olhos azuis, enquanto Jurgis Rudkus tinha grandes olhos negros que brilhavam sob suas proeminentes sobrancelhas e uma espessa cabeleira escura que anelava sobre as orelhas." (Sinclair, 2001, p. 2-3) *The Jungle* começa descrevendo um casamento entre lituanos. Ona tinha apenas 16 anos. A Igreja onde essa cena foi ambientada de fato existe. É católica, lituana e a maior de Chicago, uma obra de lituanos que estavam presentes na cidade desde 1880.

Jurgis é descrito fisicamente como transbordando força e saúde. O humor,

sempre altivo, o fazia rir até das horripilantes histórias dos frigoríficos. Estava nos Estados Unidos há quatro meses. O pai, o avô e todos os antepassados de Jurgis haviam vivido na Lituânia, em Bialowicza, onde hoje é uma área protegida na Polônia. Ele conhecera Ona na Lituânia, um ano e meio antes de se casarem, mas o pai, que era rico, não permitiu o casamento. A trama resolve-se rapidamente. O pai de Ona morreu e credores inescrupulosos apossaram-se de sua herança. Então, Jurgis trabalhou como peão de obra para juntar dinheiro, sacrificando o apetite e tudo mais para economizar o valor das passagens. Juntos eles partiram para a América. Desembarcaram no mesmo porto onde Weber desembarcara. De Nova York foram para Chicago. Tudo que os olhos enxergavam era novo, grande, movimentado e assustador. Mas Jurgis se guiava pelo que "havia ouvido falar da América: um país no qual um homem podia ganhar três rublos por dia." (Sinclair, 2001, p. 25) O entusiasmo predominava porque encarar dificuldades grandes ou pequenas se sustentava no amor por Ona. Começar uma vida na América conjugava-se no plural. Essa expectativa, contudo, foi inteiramente corrompida.

No ano em que Sinclair publicou *The Jungle*, o sociólogo Georg Simmel escrevia um texto sobre a condição do imigrante, posteriormente publicado como parte de um livro, em 1908, sob o título *O Estrangeiro*. (Simmel, 1983) O que ele escreveu ganhou relevância porque sublinhou a dimensão cultural e antropológica das experiências de imigrantes, algo até então ausente no campo acadêmico. Simmel pensou o imigrante como um observador privilegiado que podia, a partir de uma posição externa, explicar o que os de dentro não conseguiam ver nem entender. Esse é um componente central na configuração psicológica de Jurgis. O seu olhar estrangeiro foi formatado no contexto de um modo de vida e de trabalho camponês, afeito a laços sociais carregados de pessoalidade, com pouca ou nenhuma habilidade emocional para lidar com o universo industrial capitalista. Aliás, no imaginário de Jurgis, o capitalismo era idealizado como lugar onde se ganhava "três rublos por dia", o que deveria equivaler ao sonho americano.

O que os críticos mais agudos de *The Jungle* chamaram de "exageros" correspondia, na perspectiva do protagonista criado por Sinclair, a situações percebidas com absoluto estranhamento. Um dos problemas atribuídos ao livro

residiria em uma suposta desproporção dos episódios vividos por Jurgis, que seriam mostrados com excessiva dramatização e distanciados da realidade. Nesse sentido, a barbárie teria sido inteiramente inventada e, como observador, Sinclair deveria analisar todas as situações com imparcialidade. Não por acaso, o seu engajamento ao socialismo no encerramento do romance foi um dos pontos mais censurados.

A arquitetura do romance parece ser bastante clara, principalmente ao mostrar detalhadamente como e por quais mecanismos o capitalismo esmagava os trabalhadores: o trabalho desumano, a fome, a corrupção, a precariedade das moradias, enfim, infortúnios que não foram tratados como acaso. Assim, é curioso notar que a acumulação de capital interpretada por Sinclair é igualmente um acúmulo de reveses e tragédias nas vidas dos trabalhadores. A família de Jurgis incorpora esse movimento, despencando em uma espiral que trafega do sonho americano para a miséria absoluta. Por isso, cabe aqui a pergunta: que personalidade Jurgis deveria ter para lidar com a desintegração do seu mundo antes mesmo de conseguir construí-lo? Sinclair o fez resiliente desde a reprovação do pai de Ona, ainda na Lituânia.

Ansioso pelo sonho americano, Jurgis busca emprego em um frigorífico. De manhã, bem cedo, ele e dezenas de trabalhadores postam-se no portão de entrada, onde o feitor seleciona os trabalhadores. Ele chama Jurgis. "— Fala inglês? — Não. Lituano. — Emprego? — 'Si'. (Jurgis maneia a cabeça). — Trabalhou aqui antes? — Não 'tendo'. (O feitor repete a pergunta gesticulando e Jurgis agita vigorosamente a cabeça respondendo que não entende.) — Vê a porta? (e repete a palavra porta em lituano, apontando para o portão de entrada do frigorífico). — 'Si'. — A-ma-nhã, sete horas. Entendeu? (repete as palavras em lituano). — Obrigado senhor! (Sinclair, 2001, p. 34-35) O inglês de Jurgis era claramente insuficiente. Por outro lado, o feitor dominava rudimentos da língua de Jurgis e provavelmente de outras nacionalidades também. Poliglota, ele foi forjado para conectar aquela população multinacional ao abate e processamento da carne.

No primeiro dia de trabalho, Jurgis conhece as engrenagens da indústria da carne em Chicago. Ali, ele soube que havia cerca de 400 quilômetros de trilhos ferroviários que transportavam gado e porcos até os currais. Por dia,

chegavam cerca de 10 mil cabeças de gado e o mesmo número de porcos, ou seja, de 8 a 10 milhões de animais abatidos e convertidos em alimento anualmente. Lá se produzia presunto, bacon, carne temperada, salsichas, banha, carne enlatada, enfim, nenhuma parte dos animais era descartada. Sinclair aguça a atenção de Jurgis para o processo de abate. No início, Jurgis assiste à morte de bois e porcos e vê sofrimento, dor e sacrifício. No final, confessa: “Como estou alegre por não ser um porco!” (Sinclair, 2001, p. 40)

Mas o abismo que engoliu Jurgis abriu-se rapidamente. Ele, seu pai, Ona, sua prima Marija e mais oito lituanos formavam uma família em Chicago e decidiram comprar uma casa, componente essencial do sonho americano. Ele viu o anúncio de uma com quatro cômodos, porão e próxima ao frigorífico. O corretor do imóvel mostrou-lhes um contrato. Ona o leu em voz alta para que os demais escutassem. Todos estranharam uma cláusula mencionando “aluguel”. O corretor explicou que era uma prática comum, em que os pagamentos eram abatidos no saldo devedor. Ressabiados, eles procuram um advogado. Espantaram-se quando descobriram que ele e o corretor se tratavam como amigos. Sem conhecerem direito a casa, decidiram comprá-la no dia seguinte por US$ 1.500,00. Eles precisavam adiantar US$ 300,00 comprometendo-se a pagar o restante em parcelas mensais de US$ 12,00. Comparativamente, o aluguel de um imóvel com dois cômodos custava US$ 9,00, e foi esse o cálculo que fizeram. Era grande o medo de não conseguirem quitar a casa, mas pareceram se acalmar quando souberam que os americanos conviviam tranquilamente com aquele tipo de dívida.

O sonho da casa própria, contudo, transformou-se em pesadelo. Nesse percurso, os diálogos são breves, embora incisivos e poderosos. Sinclair prefere a descrição. A aparição dos personagens por eles mesmos acentua o drama. Todas as vezes que eles se tornam narradores, pode-se senti-los incrédulos, frustrados e inermes. A sua resiliência foi sendo lentamente corroída pela extravagante ganância de pessoas que operavam o capital em torno dos frigoríficos. Jurgis é o único cuja frustração se tornou raiva e vingança. A compra da casa, por exemplo, foi uma armadilha sem ponto de fuga. Os lituanos desconheciam a lei americana, os costumes do lugar, a avidez de corretores e advogados, a lógica das plantas das habitações e a língua inglesa. Primeiro,

foram surpreendidos com os juros acrescentados nas parcelas mensais. Além dos US$ 12,00, deviam também US$ 8,00. Foi então que Jurgis pressentiu que perderiam a casa em algum momento. Em seguida, descobriram que a casa tinha uma história. Antes deles, dois casais de boêmios a compraram, não conseguiram pagá-la e foram despejados. Um deles morreu de tuberculose. Ouviram de uma moradora que a casa trazia má sorte: “Cada família que morava ali, alguém contraía tuberculose. Ninguém conseguia entender o porquê. Devia haver algo de especial na casa ou na forma como fora construída. Alguns diziam que era porque a construção começou na lua escura.” (Sinclair, 2001, p. 78) De fato, havia muitos perigos semelhantes naquela casa. Além de não ter esgoto, a fossa de drenagem era antiga e estava debaixo da casa.

Eles sentiram-se castigados pela economia local e pelos comerciantes varejistas que vendiam para os imigrantes. Descobriram que o leite azul-claro que compravam na esquina era diluído em água e misturado com formaldeído. Não tinham acesso a ervas medicinais usadas para tratar as crianças. Agora, precisavam ir à farmácia e comprar extratos, sem saber se estavam adulterados. Souberam que seu chá, café, açúcar e farinha continham misturas. As ervilhas enlatadas eram coloridas com sais de cobre e as geleias de frutas eram tingidas com corantes de anilina. Eles estavam amarrados àqueles comerciantes, assim como estavam ligados ao capitalismo oligopólico. Não existiam outros lugares para comprar comida e remédio que pudessem alcançar.

A essa altura, o método de Sinclair torna-se cada vez mais evidente. Jurgis e os demais precisaram experimentar os efeitos da exploração capitalista antes de entender as suas causas. Assim, as atrocidades vividas foram muitas e continuadas. Ao episódio da compra da casa, Sinclair submete Jurgis a uma série de provações. O seu pai morreu tuberculoso. Ona perdeu a vida, doente e sem assistência médica. O filho afogou-se na lama com um ano e meio de idade. Diante de tamanho sofrimento, ele apoiou-se na bebida. O artifício da narrativa parece claro. Sinclair explora os limites dos recursos cênicos empregados para retratar a selvageria do capitalismo. Na iminência de Ona, grávida, morrer, Jurgis saiu à procura de uma parteira. Ele conseguiu juntar US$ 1,25, sabendo que não seria suficiente para pagar o serviço. A parteira, madame Haupt, disse que seu preço era US$ 25,00. Ela escutou os lamentos de Jurgis testemunhando o seu

desespero. Pediu US$ 10,00 adiantados e deixava o restante para depois. Jurgis insistiu e ela reduziu o valor inicial para US$ 5,00. Por fim, concordou em receber as moedas que Jurgis trazia. Chegando à casa, ela subiu até o quarto onde Ona estava. Pouco tempo depois, retornou. Jurgis esperava um milagre e implorava à parteira. O diálogo é mordaz. " — E Ona, como está?" — "Como está?", repetiu a parteira. "Como se sente depois de deixá-la se matar? Eu já disse para chamar um padre. Ela é jovem, poderia resistir e se recuperar com um bom tratamento. Mas ela vai morrer, é claro", disse a parteira com desgosto. "O bebê estava morto." (Sinclair, 2001, p. 216)

Antes de adoecer, Ona é mostrada em frangalhos. O capataz do frigorífico a estuprou diversas vezes sob a ameaça de demiti-la e ao marido. Ela conseguiu manter isso em segredo até ser levada a trabalhar em uma casa de prostituição. As suas ausências em casa eram muitas e as desculpas eram poucas. Pressionada por Jurgis, Ona contou que o capataz a fez se prostituir: "Ele queria que eu ficasse lá. Disse que não precisaríamos trabalhar [no frigorífico]. Ele me fez ir lá... à noite. [...] Então, uma noite nevou e eu não consegui voltar. E ontem à noite... os carros pararam. [...] Tentei voltar a pé, mas não consegui." Em meio ao choro, ela continua: "Eu não queria que você soubesse. Teria... teria ficado tudo bem. Poderíamos ter continuado... mesmo assim... você nunca precisaria... Ele estava ficando cansado de mim." Para espanto de Jurgis, Ona revela: "Vou ter um bebê... estou ficando feia. Ele me disse isso, duas vezes. Ele me disse isso, ontem à noite. Ele me chutou ontem à noite também. E agora você vai matá-lo... você... você vai matá-lo... e nós morreremos." (Sinclair, 2001, p. 171)

Ao redigir os capítulos reunindo esses acontecimentos, é provável que Sinclair pensasse no seguinte esboço: Jurgis descobre a prostituição de Ona, agride Connor, o capataz, e vai para a prisão. Marija, prima de Ona, é demitida, incluída na lista negra dos frigoríficos e perde um braço em decorrência de um corte infeccionado. A família fica sem teto e sem comida e Ona morre no parto. Enfim, o que explica essa selvageria não é o azar. Sinclair pretende que os frigoríficos de Chicago sejam equiparados a uma "selva", como de fato é o retrato mostrado pela historiografia desde, pelo menos, os anos 1980. Os trabalhadores eram tratados como animais porque viviam como animais. Ona foi literalmente consumida e descartada. Ela era mais vulnerável no frigorífico do que os

homens, por isso, o capataz se via no direito de chantageá-la. A sua jovialidade e beleza somaram-se à exótica origem lituana, transformando-a em presa. Não à toa, em 1909, o escritor George Kibbe Turner chamou mulheres iguais a Ona de “As filhas dos pobres.” (Rosen, 1982, p. 15)

Como disse no início, a consequência política mais visível e imediata do romance foi a publicização da repugnante qualidade da carne processada nos frigoríficos de Chicago. Eles industrializavam carne de gado doente. Ela era armazenada em grandes pilhas nos cômodos do frigorífico e ficava exposta à água das chuvas que gotejava pelas frestas do telhado. Ratos corriam, defecavam e urinavam por cima das pilhas. Os trabalhadores tentavam combatê-los deixando pães envenenados nos cantos do cômodo, mas, quando a carne era carregada e posta em carrinhos destinados à sala de fabricação de salsichas, o que sobrava dos pães, do veneno e das carcaças dos ratos ia junto para os moedores. A resignação de Jurgis, ao menos até a primeira metade do livro, a desonestidade de comerciantes, corretores e advogados, a violação de Ona e o afogamento de seu filho não tiveram o mesmo impacto causado pelo desasseio dos frigoríficos. Melancólico, Jurgis lamentou-se: “seu amor, a vida havia matado de fome.” (Sinclair, 2001, p. 221)

A essa altura, Sinclair impõe uma inflexão à trama. Se o capitalismo representava a barbárie, o socialismo aparecia como solução. Todavia, essa foi uma ideia que pouco se infiltrou nos Estados Unidos, embora a presença de imigrantes anarquistas, socialistas e comunistas tenha marcado fortemente a estruturação de partidos e sindicatos. A primeira convenção do Partido Socialista Trabalhista, realizada em 1877, foi formada por representantes de 17 seções alemãs, sete inglesas, três boêmias, uma francesa e uma seção feminina geral. (Draper, 2017, p. 92) Em 1917, 40% dos mais de 80 mil filiados eram imigrantes. A presença estrangeira parecia recarregar a utopia das organizações de esquerda no país. O ponto mais notável do Partido foi a publicação do jornal *Appeal to Reason*, desde 1895, que conseguiu atingir uma circulação de meio milhão de exemplares por semana. Nele, Sinclair divulgou seus primeiros escritos sobre os frigoríficos de Chicago antes de lançar *The Jungle*.

Esse aspecto da realidade, embora utópico, também foi transplantado para o livro, pois correspondia a uma das experiências mais importantes vividas

pelos trabalhadores nos Estados Unidos. Em 1922, o Partido Comunista estimou ter no país 10 mil filiados divididos entre bolcheviques e mencheviques, em que, de fato, “menchevique” significava maioria. Esse é um assunto controverso, em disputa e pouco acessado na atualidade, a despeito de ser forçoso reconhecer que a esquerda (revolucionária e reformista) nos Estados Unidos nunca concentrou tanta força e influência depois das primeiras décadas do século passado, principalmente porque se nutriu basicamente de uma combinação entre dinamismo ideológico e radicalismos localizados, um encontro que pouco se repetiu. (Palmer, 2003)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando chegou aos Estados Unidos, Jurgis era um jovem vigoroso e robusto. Encontrou trabalho no seu primeiro dia em Chicago. Entretanto, é possível concordar que Sinclair quis mostrá-lo como um objeto usado, desgastado e inútil para o capital, por isso, foi descartado. Ser jogado na rua e considerado “estragado” para o trabalho era uma experiência comum naquele lugar, tanto para os patrões quanto para os trabalhadores. Talvez o traço mais óbvio do romance seja o alcoolismo de Jurgis. Tanto sofrimento requeria alguma anestesia, e ele precisou disso com frequência cada vez maior.

A sua degradação física, moral e psíquica parece ter sido a antessala do engajamento político no socialismo. À época de Sinclair, essa era uma forma de ver as coisas. No romance, Jurgis representa o imigrante depauperado que, entre a inanição e o suicídio, encontra uma identidade política capaz de explicar a sua própria condição. Portanto, não se trata da biografia de um imigrante azarado, e sim da representação estética da realidade de trabalhadores dos frigoríficos de Chicago. Quando Sinclair promoveu o encontro de Jurgis com os socialistas, abriu-se uma possibilidade para que as experiências vividas em Chicago fossem elaboradas e organizadas dentro de uma narrativa que restauraria a humanidade do lituano. Vamos e venhamos, há histórias que salvam e histórias que aprisionam em armadilhas iguais ao sonho americano. Lido dentro dessa chave, *The Jungle* não só é um romance de época (histórico), mas também a reverberação de uma posição historiográfica legítima. O enredo não afirma que os trabalhadores dos frigoríficos foram vítimas passivas da

exploração. Diferentemente disso, mostra que eles viveram sob enorme pressão do capitalismo americano e que havia apenas uma alternativa disponível. Jurgis a encontrou.

Meio século antes da publicação de *The Jungle*, Friederich Engels retratou a vida e o trabalho na Inglaterra. Ainda chama atenção o recorte feito de um artigo assinado pelo médico Arnold Knight sobre o que acontecia com os "amoladores de lâminas". Eles geralmente morriam entre 28 e 32 anos, com os pulmões repletos de limalha de ferro. A tosse era ruidosa, expelindo poeira em meio à mucosa e ao sangue. Sentiam-se menos desconfortáveis se estivessem curvados porque o trabalho acostumou seus corpos naquela posição. Em *O Capital*, Marx também identificou a deterioração física e moral de trabalhadores na indústria inglesa, durante a primeira metade do século XIX. Ele citou várias fontes oficiais sobre isso. Entretanto, o que ressalta de sua pesquisa feita com relatórios dos inspetores de fábricas é o testemunho sobre o crescimento do número de jovens operárias que se viram obrigadas a se prostituir. Pode-se considerar Ona uma personagem projetada pela barbárie da revolução industrial citada, meio século antes de sua experiência de pobreza, fome e assédio nos arredores de Chicago? Creio que sim.

Na parte final do romance, Jurgis encontrou uma forma de contar a sua história depois de descobrir que havia outros que viveram a mesma experiência de desumanização. Depois de inventariar episódios de horror extraídos das experiências dos trabalhadores dos frigoríficos, Sinclair espelhou o revide político centrado na trajetória em Jurgis. Foi a linguagem política que aliviou o seu sofrimento em meio à barbárie capitalista.

Retomo, neste ponto, a chave de análise benjaminiana. Sinclair confidenciou que nem sempre sabia em que direção ia *The Jungle* porque a realidade presenciada por ele mesmo, nos currais de Chicago, continha tanta selvageria e bestialidade que a estetização do real lhe pareceu um trabalho improvável sem que ele arruinasse a própria linguagem, convertendo o livro em pura descrição. Como se distanciar se ele precisava escolher e recortar dimensões das experiências de trabalhadores nos frigoríficos que representassem a selva que via? Como evitar que a narrativa incorporasse o fato de os corpos serem essencialmente locais de sofrimento? Ali, nos matadouros,

a barbárie era total, de modo que o romance de Sinclair não poderia ser outra coisa senão um documento da barbárie capitalista.

Vinte anos antes, outra obra magistral pautou-se pelo mesmo dilema, embora tenha oferecido grande dose de esperança. Em *Germinal*, Émile Zola ponderou as possibilidades de revide disponíveis aos operários franceses. Talvez a mais radical tenha se desenrolado a partir do personagem “Boa-morte”, que trabalhou nas minas de carvão desde os oito anos e, aos 58, estava tuberculoso e imprestável para o trabalho. Zola o fez elaborar seu passado de tal modo que “Boa-morte” enforcou e matou a herdeira dos donos das minas. Mesmo assim, a crítica sobre *Germinal* tem sido mais generosa do que foi com *The Jungle*.

REFERÊNCIAS

BARAN, Paul.; SWEEZY, Paul. **Capitalismo Monopolista.** Ensaio sobre a Ordem Econômica e Social Americana. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BARRETT, James Richard. **Work and Community in the Jungle.** Chicago’s Packinghouse Workers (1894-1922). Chicago: University of Illinois Press, 1990.

CASTLES, Stephen; MILLER, Mark James. **The age of migration:** international population movements in the modern world. New York: The Guilford press, 2003.

DANIELS, Roger. **Coming to America.** A history of immigration and ethnicity in America life. New York: Perennial, 2002.

DRAPER, Theodore. **The Roots of American Communism.** New York: Routledge, 2017. E-book. Disponível em: https://annasarchive.org/slow_download/. Acesso em: 18 mar. 2020.

FINE, David Martin. **The City, The Immigrant and American Fiction, 1880-1920**. Metuchen, NJ: The Scarecrow Press, 1977.

HOERDER, Dirk (Ed.) **Labor Migration in the Atlantic Economies.** The European and North American Working Classes During the Period of Industrialization. Westport, London: Greenwood Press, 1985.

HOROWITZ, Roger. **Putting meato n the American table.** Taste, technology, transformation. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006.

KUJOVICH, Mary Yeager. The refrigerator car and the growth of the American dressed beef industry. **Business History Review**, v. 44, n. 4, p. 460-482, 1970. Disponível em: https://doi.org/10.2307/3112669. Acesso em: 12 abr. 2019.

LUKÁCS, Gyorgy. **O Romance Histórico.** São Paulo: Boitempo, 2011.

MOOKERJEE, Rabindra Nath. **Art for Social Justice:** the major novels of Upton Sinclair. Metuchen, NJ: The Scarecrow Press, 1988.

NELLI, Humbert Steven. **Italians in Chicago, 1880-1930**. A Study in Ethnic Mobility. New York: Oxford University Press, 1979.

PACYGA, Dominic Anthony. **Polish immigrants and industrial Chicago:** Workers on the south side, 1880-1922. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

PACYGA, Dominic Anthony. Chicago: Slaughterhouse to the world. In: LEE, Paula Young (Ed.). **Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse**. Durham, New Hampshire: University of New Hampshire Press, 2008, p.153-166.

PALMER, Bryan Douglas. Rethinking the historiography of United States Communism. **American Communist History**, v. 2, n.2, p. 139-173, 2003. Disponível em: https://doi.org/10.1080/ 1474389032000165151. Acesso em: 16 ago. 2019.

PERREN, Richard. **Trade and Technology:** The Development of the International Meat Industry since 1840. London: Ashgate Publishing Limited, 2006.

RAVENSTEIN, Ernest Georg. **The laws of migration.** Royal Statistical Society, 1885. Disponível em: https://doi.org/10.2307/2979181. Acesso em: 18 abr. 2020.

ROOSEVELT, Theodore. Letter. April 11, 1906. In SINCLAIR, Upton. **My Lifetime in Letters.** Columbia: University of Missouri Press, 1960.

ROSEN, Ruth. **The Lost Sisterhood.** Prostitution in America, 1900-1918. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.

SIMMEL, Georg. O Estrangeiro. MORAIS FILHO, Evaristo. **Simmel.** Grandes Cientistas Sociais. Vol.34. São Paulo: Ática, 1983, pp.182-288.

SINCLAIR, Upton. **The Autobiography of Upton Sinclair**. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1962.

SINCLAIR, Upton. **The Jungle.** New York: New American Library/Penguin Group, 2001.

SMITH, David Ian. 19th century development of refrigeration in the American meat packing industry. **Tenor of Our Times,** v. 8, n. 1, pp.99-109, 2019. Disponível em: https://scholarworks.harding.edu/tenor/vol8/iss1/14/. Acesso em: 14 abr. 2021.

SUBACIUS, Giedrius. **Upton Sinclair:** the lithuanian Jungle. New York: Rodopi, 2006.

TRENTO, Angelo. **Do outro lado do Atlântico:** um século de imigração italiana no Brasil. Editora Unesp, 2022.

WADE, Louise Carroll. The problem with classroom use of Upton Sinclair's The Jungle. **American Studies,** v. 32, n. 2, p. 79-101, 1991. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40643596. Acesso em: 23 abr. 2020.

WALSH, Margaret. **The rise of the Midwestern meat packing industry.** Lexington: The University Press of Kentucky, 1982.

Recebido em 06/08/2025.

Aprovado para publicação em 01/10/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

ANTONIO CALLADO E A TESSITURA DO TEMPO
Andamento romanesco e ritmo em Quarup (1967)

ANTONIO CALLADO AND THE WEAVING OF TIME
Novel's narrative flow and rhythm in Quarup (1967)

GLENER CRUZ OCHIUSSI[1]

RESUMO

Neste artigo, analisamos Quarup (1967), romance de Antonio Callado (1917-1997). Em 2027, esse livro completará sessenta anos de publicação, mantendo-se vivo no ideário dos leitores e suscitando, ainda hoje, debates e ensaios. Em termos metodológicos, recorremos às aproximações entre história e ficção – da historiografia à teoria literária. Face a esse ferramental teórico, questiona-se: i. em Quarup, qual é a possível ligação entre o andamento romanesco e o ritmo? ii. essa ficção tem o que oferecer aos historiadores? A hipótese é a de que, nessa obra, o autor modula o andamento romanesco em consonância com o ritmo histórico a ser artisticamente representado. Na conclusão, argumentamos que a forma como Callado narra o tempo em Quarup pode servir como inspiração à tessitura do texto histórico.

Palavras-chave: Andamento romanesco. Antonio Callado. *Quarup*. Ritmo. Tempo.

ABSTRACT

In this article, we analyze Quarup (1967), a novel by Antonio Callado (1917–1997). In 2027, the book will mark the sixtieth anniversary of its publication, remaining alive in readers' minds and continuing to inspire debates and essays to this day. Methodologically, we draw on the connections between history and fiction – from historiography to literary theory. Considering this theoretical framework, we ask: i. in Quarup, what is the possible link between the novel's narrative flow and its rhythm? ii. does this work of fiction have anything to offer historians? The hypothesis is that, in this work, the author modulates the narrative pace in harmony with the historical rhythm to be artistically represented. In conclusion, we argue that the way Callado narrates time in Quarup can serve as inspiration for the weaving of the historical text.

Keywords: Novel's narrative flow. Antonio Callado. Quarup. Rhythm. Time.

[1] Doutor em História Social pela FFLCH-USP. Pesquisa as intersecções entre ficção e história na produção romanesca de Antonio Callado. Participa dos grupos de estudos "história e literatura" (FFLCH-USP) e "literatura e ditaduras" (PUC-SP). Realiza estágio pós-doutoral na FFLCH-USP. E-mail: glenerochiussi@gmail.com

INTRODUÇÃO

"Bienvenidos a nuestra dictadura", essa era a frase de uma das faixas empunhadas por oito intelectuais, entre eles, Antonio Callado (1917-1997), na porta do Hotel Glória, na abertura da conferência da Organização dos Estados Americanos (OEA), no Rio de Janeiro, em fins de 1965 (Callado, 2013, p. 235). Depois da passagem da comitiva de Castelo Branco, ditador empossado após o golpe civil-militar, os manifestantes são encarcerados e, na prisão, ficam incomunicáveis por semanas, em um episódio que entrou para a história como os "Oito do Glória". Em editorial, o periódico *Leitura* é taxativo: "a liberdade não está assegurada" no Brasil (Mello, 1965). Ligado a grandes veículos de comunicação, a essa altura Callado já havia publicado reportagens de denúncia social e de jornalismo político: *Os industriais da seca e os Galileus de Pernambuco* em 1959, pelo *Correio da Manhã*, e *Tempo de Arraes* em 1964, pelo *Jornal do Brasil*, respectivamente.

Entre 1966 e 1967, com Otto Maria Carpeaux, seu amigo, Callado participou do preparo logístico para a Guerrilha do Caparaó, sobretudo, repassando papéis (Kushnir, 2002). Carpeaux, inclusive, escreveu um texto para ser lido pelos militantes armados no início da guerrilha. Intitulado "A lição de Canudos, sempre atual", o documento exalta Antonio Conselheiro, o líder de Canudos, como o precursor da tática de guerrilhas no Brasil. Para Carpeaux, "Canudos foi a semente da China Brasileira, da Argélia Brasileira, do Vietcongue Brasileiro" (Fundação Casa de Rui Barbosa, 1997). Inspirada no cubanismo de Ernesto "Che" Guevara e Fidel Castro, no foquismo de Régis Debray e na revolução socialista de Mao Tsé-Tung, a Guerrilha do Caparaó foi rapidamente desmantelada. Os ideais do romantismo revolucionário, porém, ainda motivariam os intelectuais de esquerda por mais alguns anos.

Na segunda metade da década de 1960, o romantismo revolucionário da classe média intelectual urbana combatia a "modernidade capitalista" e a truculência militar (Ridenti, 2014, p. 35). Guiados também pela utopia – maio de 1968 na França, independências afro-asiáticas e contracultura –, os românticos revolucionários queriam a alteração completa da sociedade: se necessário, até, pela via armada. Para esses pensadores, como Antonio Callado, a revolução

ocorreria por meio da ação do “homem novo”, um indivíduo próximo dos camponeses e dos operários, que conheceu as raízes da nação e que, por isso, intervém historicamente. Segundo Marcelo Ridenti (2014), as propostas do romantismo revolucionário incluíam o enfrentamento “ao dinheiro, à indústria cultural e à fetichização impostas pela sociedade de consumo”.

Lançado em 1967 pela editora Civilização Brasileira, *Quarup* foi bem recebido pelos intelectuais de esquerda. Desde então, Callado passou a ser um dos principais nomes da “resistência cultural” à Ditadura Militar, assinando manifestos e visitando presos políticos (Napolitano, 2017). Esse volume o credenciou como um escritor engajado (Sartre, 2014). Junto do romance *Pessach*, de Carlos Heitor Cony, e do filme *Terra em Transe*, de Glauber Rocha, ambos de 1967, *Quarup* marcou época. Alguns leitores referiam-se à sua geração como a “geração *Quarup*”. Para Ettore Finazzi-Agrò (2014), certos romances do momento da Ditadura Militar conseguem “nos entregar aquela verdade nefanda e *inter-dita* que o relato ou a crônica dos acontecimentos não podem e, talvez, não devem dizer”. Opinião diferente sobre *Quarup* teve o ministério do Exército, que em despacho o classificou como “insidioso instrumento de ataque e desmoralização do regime vigente” e “uma afronta aos princípios morais e à família brasileira” (Ministério do Exército, 1975). Apesar disso, o livro nunca foi censurado.

Neste artigo, analisaremos *Quarup* (1967), terceiro romance de Antonio Callado. Em 2027, esse livro completa sessenta anos de publicação, mantendo-se vivo no ideário dos leitores e suscitando, ainda hoje, debates, ensaios e escritos científicos. Em termos metodológicos, recorreremos às aproximações entre história e ficção. Conforme Júlio Pimentel Pinto (2024), o historiador jamais deve negligenciar a “dimensão estética da ficção”, precisando se ater aos “elementos discretos ou associados ao trabalho em si de construção de textos”. A partir disso, pergunta-se: i. em *Quarup,* qual é a possível ligação entre o andamento romanesco e o ritmo? ii. essa ficção tem o que oferecer aos historiadores? No fim, na esteira de Étienne Anheim e Antoine Lilti (2010), pretendemos “montrer comment la litterature permet de penser l'historicite de

l'expérience humaine dans son rapport au temps"[2].

Para Roberto Schwarz (1978), *Quarup* é "o romance [anterior ao AI-5] ideologicamente mais representativo para a intelectualidade de esquerda". Seu enredo baseia-se na jornada de Nando, um padre de educação conservadora que, ao voltar de uma viagem para o Alto Xingu, passa a militar por justiça social, num processo de "deseducação" (Gullar, 1967). No desfecho, o protagonista adere, no sertão, à preparação para a guerrilha rural. A obra é contada em terceira pessoa, por um narrador onisciente. *Quarup* cobre um arco temporal que vai do suicídio de Getúlio Vargas, em 1954, ao golpe civil-militar, em 1964. O enredo é linear, cronológico. Do Recife passando pelo Rio de Janeiro até o Centro-Oeste do Brasil e, depois, de volta, do interior ao litoral, a trajetória de Nando, o herói de *Quarup*, pode ser dividida em duas etapas. Na primeira delas, Nando experiencia as agruras sociais que castigam os brasileiros. Na parte subsequente, o protagonista retorna para o Recife, presencia o golpe civil-militar e se decide pela violência armada[3].

Já Callado regressa do Vietnã do Norte, em 1968, onde cobriu a guerra a partir da ótica dos soldados de Hanói. Para a esquerda intelectual, esse era um conflito anti-imperialista. A série de reportagens *Vietnã do Norte: uma advertência aos agressores* saiu no *Jornal do Brasil*. No Rio de Janeiro, Callado ajudou a criar, com Ênio Silveira e Roland Corbisier, na Faculdade Cândido Mendes, o Instituto Brasileiro para o Desenvolvimento (IBPD). Nas palavras de Callado, o objetivo da entidade era "promover cursos e conferências sobre assuntos de cultura geral e de problemas brasileiros" (Conselho de Segurança Nacional, 1969). Núcleo de movimentos estudantis, nos meses que antecederam o Ato Institucional número 5 (AI-5), a Faculdade Cândido Mendes trouxe ao Brasil os professores Edgar Morin, da Sorbonne, e Karl Deutsch, de Harvard.

Então, em um cenário de efervescência social, Callado participa da "Passeata dos Cem Mil" e assiste, atônito, à decretação do AI-5. Logo, ele é preso e tem seus direitos políticos e profissionais cassados[4]. A justificativa da

[2] Tradução livre do autor: "mostrar como a literatura permite pensar a historicidade da experiência humana na sua relação com o tempo" (Anheim; Lilti, 2010, p. 257).
[3] Golpe orquestrado, entre outros atores políticos, por empresários nacionais e estrangeiros via financiamento ao complexo IPES/IBAD. Para mais, ver: Dreifuss, René Armand. **1964**: a conquista do Estado. Tradução Else Ribeiro Pires de Freitas. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.
[4] Mais tarde, apenas seus direitos profissionais serão restituídos pela justiça.

repressão foi a de que ele havia escrito no *Jornal do Brasil* dois artigos – "A merenda dos generais" e o "Exército de Mendigos" – que supostamente "feriam a honra das Forças Armadas". Na Vila Militar de Realengo, inquirido sobre sua posição política, Callado responde que "acredita no socialismo e que o regime socialista pode funcionar com as franquias democráticas" (Conselho de Segurança Nacional, 1969). Por sorte, ele escapa da tortura física. Sua coragem ante o interrogador, porém, é evidente. Ao termo, o relator conclui: "Callado se mantém confiante na certeza de que nada lhe acontecerá. Diz calma e agressivamente que o Exército Brasileiro deve ser dissolvido, que estamos numa ditadura e que [Miguel] Arraes é que foi um grande Governante" (Conselho de Segurança Nacional, 1969)[5].

1. ANDAMENTO ROMANESCO

De início, o herói de *Quarup* é um padre, formado, paradoxalmente, conforme os princípios do Concílio de Trento, reunião do período quinhentista. Nando é fruto de uma Igreja que se quer autossuficiente e ignora a questão social. O protagonista é um admirador dos Sete Povos das Missões: para ele, "uma República teocrática e comunista" (Callado, 2021, p. 25). Com base nesse modelo, ele pretende fundar uma prelazia na região do Alto Xingu, um projeto deslocado no tempo e, sobretudo, autocongratulatório. De maneira caricata, Nando afirma: "Eu considero a ida ao centro do Brasil, onde vivem os índios em estado selvagem, muito mais importante do que conhecer o Rio ou São Paulo" (Callado, 2021, p. 24). Além disso, o herói é um leitor de autores romanos como Plínio, o Moço, e Suetônio, e de hagiografias sobre Teresa d'Ávila. Na ficção, sua dileção é por Dante Alighieri e *A divina comédia*.

Em *Quarup*, a personagem Beatriz, de Dante, é comparada a Francisca, a paixão do protagonista. Ao parafrasear o autor florentino, Nando conjectura: "Pontes não atraiçoam as margens em que se apoiam e Francisca era o carreiro de estrelas entre mundos" (Callado, 2021, p. 18). Noiva de Levindo, um militante trotskista disposto a fazer a revolução, na fase inicial do romance o amor entre

[5] Não sabemos o que o coronel Agrício Pimentel, autor do documento, quis dizer com "calma e agressivamente".

o herói e Francisca fica interditado. Nessa altura, além do relacionamento com Levindo, o que afasta Francisca do protagonista é o medo que ele tem da nudez feminina e do que ela pode despertar em seu corpo. Inclusive, é esse mesmo medo que o faz protelar sua ida para o Xingu. Receoso do desejo, o herói penitencia-se com uma "cueca de cilício" e confessa a um interlocutor: "Fica explicado que eu defenda minhas ideias e projetos com ardor tão extravagante, e que nada realize, nada faça de concreto (Callado, 2021, p. 81-82).

Nando vive em um mosteiro, nos arredores do Recife e, de lá, após a insistência de Leslie, um jornalista inglês que está no Nordeste a trabalho, desloca-se para conhecer o cotidiano camponês no engenho Nossa Senhora do O, na zona da mata pernambucana. No engenho, Nando é apresentado a Nequinho, um camponês superexplorado, à sua esposa, seus filhos e filha. É que o dr. Beltrão, proprietário do Nossa Senhora do O, cobra dos lavradores o cambão, a troca de dias de trabalho não remunerado pelo direito de plantar roças de subsistência, numa prática que lembra a escravização colonial. No livro-reportagem *Os industriais da seca,* de 1959, que serve de estudo para *Quarup*, Callado escreve: "O cambão, ainda em pleno vigor no Nordeste, é uma sobra direta dos dias da escravidão" (Callado, 1960, p. 41-42). Em *Quarup*, especificamente, Callado joga com os tempos e usa uma anacronia – a associação entre o cambão e a escravização colonial – para caracterizar as mazelas sociais que teimam em castigar os trabalhadores rurais pernambucanos ainda na segunda metade do século XX[6]. Por certo, o cambão e a escravização colonial são fenômenos históricos diferentes, inseridos em "contextos cognitivos" distintos (Pinto, 2024, p. 31). Entre um e outro, porém, há paralelos que indicam o continuísmo temporal. Com variações, o cambão carrega consigo sobras, resquícios do que foi, outrora, a escravização colonial[7].

O cambão, porém, só explica em parte o sofrimento camponês no Nossa Senhora do O. Na fazenda, Maria do Egito, filha de Nequinho, é cruelmente estuprada por Belmiro, o "braço direito" do coronel Beltrão (Callado, 2021, p. 43).

[6] Os debates sobre o anacronismo na história são amplos. Para uma introdução, ver: Gonçalves, Bruno. Os sentidos do anacronismo. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 15, n. 38, p. 285–314, 2022.

[7] Para Berber Bevernage (2021), como "as delimitações temporais do contemporâneo são sempre contestáveis, sempre pode-se correr o risco de perder de vista importantes continuidades históricas e declarar a passeidade do passado prematuramente".

Nequinho, a despeito de denunciar o estupro à polícia, de modo contraditório, responsabiliza também a filha pela violência sexual sofrida. Nequinho acredita dialogar diretamente com uma entidade superior e ameaça assassinar Belmiro, mas também Maria do Egito, caso a filha engravide – nas palavras do camponês, "Jesus Cristo já me falou. Já me esclareceu para corrigir os malfeitos" (Callado, 2021, p. 42). Com "negro cabelo espichado de índia", segundo Nando, Maria do Egito tem "uns dezesseis anos" (Callado, 2021, p. 44). Em *Quarup*, em escalas diferentes, o abuso de Maria do Egito é múltiplo, perpetrado tanto pelo capataz Belmiro quanto por quem deveria protegê-la, mas a ameaça, isto é, seu próprio pai.

Esses abusos são inscritos no corpo de Maria do Egito, simbolizados pelo sangue no vestido após o estupro e pela mudez da adolescente diante da ira do pai. Quem rompe esse circuito de violência é Winifred, uma personagem exógena aos principais espaços do enredo. Constituída por um capital cultural díspar, Winifred, companheira de Leslie, é uma inglesa independente que se posiciona contra a misoginia e a perversidade dos homens brasileiros. No desenrolar do texto, é ela quem contrata um médico para realizar um aborto em Maria. Winifred, portanto, é a única a enxergar Maria do Egito como um sujeito de direitos. Enquanto isso, Nando perde-se em digressões que, no caso de *Quarup*, são alongamentos introspectivos que distanciam o herói da ação anteriormente narrada.

Rumo à casa de Winifred, ao ser informado sobre o aborto, por meio do monólogo interior, o protagonista indaga: "Senhor, por que dais tanta coragem a uma mulher [a Winifred] e me tendes aqui trêmulo?" (Callado, 2021, p. 67). Ato contínuo, lê-se "Nando via ambulância chegando, Maria do Egito agonizante, ele a dar-lhe a extrema unção, Nequinho na polícia, o caso nos jornais [...]. Pela primeira vez se aproximava da casa de Leslie e Winifred com horror" e "Ainda mais esses nórdicos para quem tudo era ação, fazer, fazer, fazer?" (Callado, 2021, p. 68). Paralisado pela situação, o herói busca refúgio em seus próprios pensamentos. Desse modo, ao priorizar o tempo psicológico de Nando, em detrimento da ação, o andamento da narrativa mostra-se lento. Em *O tempo e o romance*, Adam Abraham Mendilow (1972) pontua que se a "ação física é subordinada à atividade emocional ou mental", a "velocidade do romance" é

retardada. Nessas circunstâncias, “abundam descrições de estados mentais” e “o vagaroso tatear em busca da ação predomina sobre a ação decisiva em si mesma” (Mendilow, 1972, p. 142).

Subsidiário do tempo ficcional, o andamento romanesco relaciona-se com “a evolução interna da narrativa” (Genette, 1980, p. 92). Ao buscar paralelo na música clássica, Benedito Nunes (1995) relaciona o andamento à “variação de velocidade caracterizando os movimentos de uma peça musical”, sendo o *allegro* o movimento mais “animado” e o *adagio,* o movimento mais “lento”. No romance, nessa ordem, do rápido para o lento, iríamos, de acordo com Gérard Genette (1980), da “elipse” pura e simples à “pausa descritiva”[8]. Mendilow, no que lhe concerne, adiciona outro elemento à conceituação de andamento, a saber: o leitor. Para ele, o “andamento depende do grau em que a atenção do leitor é jogada para diante”, chegando com celeridade ou morosidade ao clímax (Mendilow, 1972, p. 138). Ainda segundo Mendilow (1972), o andamento pode ser usado “para refletir as variações em valor do tempo vivido do personagem, as quais o leitor sensível está apto a aplicar a si mesmo através da transferência por imaginação”.

No desfecho do episódio, em decorrência de complicações no aborto, Maria do Egito começa a perder sangue. Sem hesitar, o médico foge, deixando-a desassistida. Winifred e Francisca cuidam da adolescente, velam por ela, e, assim, a hemorragia cessa. Conforme o narrador, “Maria do Egito estava ainda no quarto, mas sentada numa cadeira de braços. Sentada com leveza, as mãos sem sangue apenas tocando o forro, quase pedindo desculpas” (Callado, 2021, p. 72). Impedida de retornar à família pelo pai, a camponesa prostitui-se em uma casa de mulheres, ao contrário do que ocorreu com Maria Egipcíaca – inspiração para o nome da personagem em *Quarup* – que, após anos de prostituição, torna-se asceta. Nequinho, por seu turno, é demitido do Nossa Senhora do O e o capataz Belmiro, antes afastado pelo dr. Beltrão, volta à fazenda.

Em seguida, depois de uma breve passagem pelo Rio de Janeiro, num avião do Correio Aéreo Nacional, Nando viaja para o Centro-Oeste do Brasil. Do

[8] Para Ligia Chiappini Moraes Leite (2006), as elipses são “os silêncios da narração, [...] as indeterminações, os brancos, o que a narrativa omite, a começar por tudo aquilo que ela faz supor ter acontecido antes de ela se iniciar”.

alto, o herói idealiza uma Floresta Amazônica idílica, “impenetrável, como uma couve-flor monumental” (Callado, 2021, p. 147). Seus habitantes, os povos originários, são igualmente idealizados por ele, que imagina os “primeiros curumins correndo ao seu encontro, atirando-se aos seus braços”, com um “cheirinho de terra, de água do rio, de jenipapo e de urucum” (Callado, 2021, p. 147). De forma paralela, a natureza idílica foi um *tópos* recorrente à época das Grandes Navegações, com a ocupação europeia da América. Para Sérgio Buarque de Holanda, ainda na Idade Média, os ibéricos já comentavam sobre um “Paraíso Terreal”, “incorpóreo, perdido no começo dos tempos” (Holanda, 2000).

O herói desembarca no Posto Capitão Vasconcelos, que está quieto. De repente, dois indígenas saem de uma maloca, um homem e uma mulher, nus. O narrador ressalta: “Nando, que estacara, viu então que a mulher tinha na mão direita uma maçã, que oferecia ao companheiro. O índio fez que não com a cabeça. Ela mordeu a maçã” (Callado, 2021, p. 149). Diante de um protagonista perplexo, dezenas de indígenas se revelam. Riem alto, foi somente um teatro, uma pequena encenação. Zombam da inocência de Nando, que ainda acredita nos “modelos edênicos provindos largamente de esquemas literários”: “a idade feliz, posta no começo dos tempos, quando um solo generoso, sob constante primavera, dava de si espontaneamente os mais saborosos frutos” (Holanda, 2000, p. 227). Nesse trecho do romance, Callado exagera no enredamento dos tempos para reforçar uma ideia que lhe era cara, qual seja, a de que, em geral, o brasileiro pouco conhece o interior do Brasil (Leite; Zilio, 1982, p. 235).

As idealizações de Nando, porém, logo seriam abaladas. Primeiro, devido à doença que acomete Aicá, um indígena que vive nas proximidades do posto. O fogo-selvagem deforma o corpo do enfermo e o protagonista questiona: “Ah, Senhor, e a era dos milagres rudes? Como entender no paraíso refeito o fogo-selvagem? Por que tanta fúria contra Aicá? (Callado, 2021, p. 171). Depois, ao presenciar a destruição de comunidades inteiras para a construção da estrada da Colônia – a futura Transbrasiliana. Quem narra é Nando: “Só mesmo chorando de desalento e vergonha diante das prelazias depois de vista a estrada: as meninas de soturno vestido comprido, [...] os curumins de calção e camisa de meia, transferidos do Éden para um subúrbio” (Callado, 2021, p. 254).

Para Nando, a doença e a estrada são símbolos de desencantamento. Aos poucos, o herói abandona o projeto da prelazia, deixa o sacerdócio e se torna uma espécie de faz-tudo no Posto Capitão Vasconcelos. Nando está mais velho, com a "cabeleira crescida e alastrada de fios brancos" (Callado, 2021, p. 265).

Nesse momento, o protagonista organiza, com Fontoura, um sertanista verdadeiramente preocupado com os povos originários, uma expedição rumo ao centro geográfico do Brasil. Financiada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o objetivo da incursão é abrir um campo de pouso bem no meio da nação. A simbologia dessa expedição, entre outras? Conquistar o coração do "Brasil profundo", o mesmo "Brasil profundo" versado pelo romantismo revolucionário (Ridenti, 2014). De maneira abrupta, Francisca pousa no Alto Xingu para participar da expedição. Viúva de Levindo, morto na invasão de um engenho, ela irá documentar a viagem para o Museu Nacional. Na trama, o reaparecimento de Francisca, com seus cabelos loiros e "olhos verdes" faiscantes, arrebata Nando (Callado, 2021, p. 20).

Logo, a expedição adentra a floresta e, a partir dessa passagem, as referências de tempo social começam a escassear. Nessa etapa do livro, predominam os índices naturais de tempo, como a luz do sol entre as árvores. Enquanto isso, a mente do herói é aprisionada por um só pensamento: "Ainda mais cheio de amor por Francisca Nando sentia no entanto uma certa irritação e se dizia a si mesmo que se Beatriz, pétala que era da rosa mística, se houvesse dela desprendido para volver ao mundo com Dante, teria causado ao poeta sérios transtornos" (Callado, 2021, p. 272). Em italiano arcaico, o protagonista lembra excertos de *A divina comédia* e usa neologismos para descrever suas sensações: "Uma mente paraisada, isto é, em estado permanente de emparaisamento é também uma mente paralisada para tudo que não seja aquilo que é a única coisa importante" (Callado, 2021, p. 272).

Nesses parágrafos introspectivos, em meio à expedição, Callado mobiliza o que Umberto Eco (1985) chama de "movimento de pedal", para flexionar o tempo ficcional e produzir um efeito de frenagem da ação narrativa, tornando o andamento romanesco mais vagaroso[9]. Em *Pós-escrito a o nome da rosa,* Eco

[9] De acordo com Umberto Eco (1985), "Um grande romance é aquele em que o autor sempre sabe em que momento deve acelerar, frear e de que maneira dosar esses movimentos de pedal

(1985) conjectura: “Entrar num romance é como fazer uma excursão à montanha: é preciso aprender a respirar, regular o passo, do contrário desiste-se logo”. Assim, faz-se necessário “dosar esses movimentos de pedal”, seja para o tempo psicológico, seja para o tempo cronológico (Eco, 1985, p. 37). Como na vereda das orquídeas, quando da primeira vez em que Nando e Francisca fazem amor. Numa praia próxima à cachoeira de Von Martius, cercada por flores, os dois corpos se saciam mutuamente. Para o herói, no instante do gozo, o tempo parece em suspenso. Passado o êxtase, no entanto, Francisca e Nando voltam para o cotidiano da expedição, que nos próximos dias seriam particularmente difíceis.

Na floresta, a ausência de referências sociais de tempo ora ou outra confunde as personagens. Para o narrador, “O mais gozado é que os demais membros da Expedição não lembraram também e, portanto, não fizeram saber aos outros que o dia era 25 e que os calendários assinalavam o eclipse de lua” (Callado, 2021, p. 340). O eclipse lunar alerta o leitor para a irrupção de um acontecimento importante. A uma curta distância, a expedição avista um grupo de indígenas cren-acárores, uma etnia até então isolada. De pronto, o herói é surpreendido: os cren-acárores estão “famintos”, castigados pelo “sarampo”, uma “doença trazida pelos brancos”, “esqueléticos”, “incapazes de caça e pesca” (Callado, 2021, p. 339-355). Após o estabelecimento do contato, como a cobrar uma dívida, os cren exigem que os indígenas sejam incorporados à marcha rumo ao centro geográfico: assim é feito e a incursão segue. Entretanto, um a um, hora a hora, um cren-acárore acocora-se na mata e, com diarreia, morre. Conforme o narrador:

> À medida que se descarnavam, ressecavam, empalideciam, os índios se tornavam menos mongóis, mais brasileiros, um grupo de paraíbas, cearás, de jecas mineiros só que nus em pelo. A fome não era mais uma ânsia e sim um atributo coletivo. Os índios andavam atrás dos brancos e os brancos só andavam porque sabiam que se parassem iam virar índios (Callado, 2021, p. 351).

Nesse trecho, a fome é um “atributo coletivo” que nivela brasileiros de diversas regiões, sejam eles indígenas ou não. A marcha da expedição também pode ser interpretada como uma marcha capitalista para o progresso, pois seu

no quadro de um ritmo de fundo que permanece constante”.

objetivo, como já dito, é permitir o pouso de aviões no centro do Brasil. Nisso, “os brancos só andavam porque sabiam que se parassem iam virar índios” (Callado, 2021, p. 351). Aqui, Callado usa a estratégia da inversão de papéis entre o “civilizado” e o “bárbaro” para criticar a modernidade republicana brasileira. No alvorecer da República, quem também inverte os papéis entre o “bárbaro” e o “civilizado” é Euclides da Cunha, em *Os Sertões*. Para referir-se à situação dos soldados do Exército brasileiro, por exemplo, durante o último cerco a Canudos, o narrador de *Os Sertões* afirma: “Seguia-se por ali envolto de um silêncio lúgubre. Percebiam-se os soldados esfrangalhados, imundos, sem bonés, sem fardas, cobertos de chapéus de couro e palha, calçando alpercatas velhas, vestidos com o mesmo uniforme do adversário” (Cunha, 2018, p. 752).

Nessa fase de *Quarup*, Callado coloca o “processo civilizador” em perspectiva e questiona o mito do progresso liberal. Afinal, parece inquirir o autor implícito, essa “marcha para o progresso” inclui amplas camadas sociais? No excerto, a resposta negativa de Callado é figurada pela fome, elemento capaz de homogeneizar os brasileiros. A fome que dizimou diversas etnias indígenas, diga-se, quando da imposição do projeto de integração nacional pela Ditadura Militar (Valente, 2017). Daí *Os Sertões* como intertexto. Como o livro de Euclides da Cunha, pois, *Quarup* foi igualmente escrito em um período da história do Brasil República em que o Exército era um ator político central. Por isso a ideia de Callado, em artigo de 1996, de que Canudos é “um Brasil trágico, que não acaba nunca” (Callado, 1996). Como sabemos, a barbárie é parte integrante da civilização ou, em outras palavras, o “processo civilizador” é indissociável da barbárie.

Na caminhada extenuante da expedição, a imensidão amazônica é reforçada. Sob um “céu ermo”, os cren-acárore se restituem “à terra pelos intestinos” e o centro geográfico parece recuar ainda mais (Callado, 2021, p. 351). Nesse âmbito, o narrador se aproxima do protagonista e evidencia: “Nando olhava Francisca que ia e vinha entre as barbudas sombras dos caraíbas ou entre índios esquálidos e evocava imagens de santas levadas em procissão pelos pestilentos de outras eras” (Callado, 2021, p. 351). Durante a incursão, Nando projeta amar Francisca, incondicionalmente. Isso é encarado por ele como uma verdadeira missão. Por isso, para o protagonista, ao fitar o grupo que

vagava pela mata, “só Francisca ainda transcendia e simbolizava alguma coisa” (Callado, 2021, p. 351). Essa fixação de Nando por Francisca, inclusive, chega a assustá-la: “Nando”, diz Francisca, “isto não existe e você sabe que não existe. A melhor maneira de destruir o amor que você porventura tivesse seria você se dedicar inteiramente a mim” (Callado, 2021, p. 319).

No desenlace, a expedição de *Quarup* atinge o centro geográfico do Brasil, mas o campo de pouso não é aberto. Fontoura, o indigenista, coloca o ouvido no chão para sentir a pulsão da nação, mas, em instantes, é devorado por “milhões” de “formigas enlouquecidas” (Callado, 2021, p. 360-361). Em termos metafóricos, o “panelão de saúva”, que é o Brasil, assassina o sertanista. Em rigor, Fontoura é devorado pela terra, junto com seus sonhos e aspirações. Nesse trecho, já clássico, Callado dialoga com Auguste de Saint Hilaire – para quem, “Ou o Brasil acaba com a saúva, ou a saúva acaba com o Brasil” – e com Mário de Andrade – segundo o qual, “POUCA SAÚDE E MUITA SAÚVA, OS MALES DO BRASIL SÃO” (Andrade, 2013, p. 64)[10]. Mais do que isso, o enxame de formigas, bem no coração da nação, exerce uma função irônica e nos remete à *Carta do descobrimento*, de Pero Vaz de Caminha (2000), para quem, no Brasil, “em se plantando tudo dá”.

Na sequência, após uma escala no Rio, Nando regressa a Pernambuco. Com Francisca, a partir do Método Paulo Freire, o herói trabalha na alfabetização de camponeses. Consoante o narrador, “Só muito tempo mais tarde é que Nando localizou no dia da lição do cla, cle, cli o princípio de diluição da noz de egoísmo que no seu peito era a pequena mas portentosa usina de atrair Francisca” (Callado, 2021, p. 365). Do Mato Grosso ao Recife, já com uma bagagem de experiências, Nando se torna menos egocêntrico. Francisca, porém, não tem mais um relacionamento amoroso com ele. Focada em honrar “a memória de Levindo” – o noivo morto em um protesto trabalhista –, agora ela se dedica inteiramente ao Movimento de Cultura Popular (MCP), apesar da discordância do pai, um industrial do ramo da azulejaria (Callado, 2021, p. 273). No caso do protagonista, depois das lições na escola, ele recebe os lavradores em sua casa,

[10] Com base em Saint Hilaire, Lima Barreto escreveu uma icônica passagem em **Triste fim de Policarpo Quaresma** (2010) sobre as saúvas e a agricultura brasileira. Mário de Andrade, por sua vez, inspirou-se em Paulo Prado e a ele dedicou **Macunaíma** (2013), sua obra máxima.

na praia de Boa Viagem, para repassar a matéria e orientá-los. Nessa empreitada, vez ou outra é auxiliado por padre Gonçalo, um sacerdote adepto da Teologia da Libertação.

Nando mudou. Para os camponeses, ciosos de seus direitos, ele indica a filiação ao Partido Comunista Brasileiro (PCB). Pernambuco também mudou. Em torno das Ligas Camponesas, os trabalhadores rurais exigem transformações sociais e são apoiados pelo aparato policial e pelo governador – personagem inspirada em Miguel Arraes. Nando sintetiza o sentimento à época, que também era o sentimento da esquerda brasileira: “Em nenhum lugar do mundo o mundo está sendo tão rapidamente alterado e tornado melhor como aqui, neste ponto do Brasil, neste momento. E eu estou dentro do turbilhão. Sou uma faísca do raio” (Callado, 2021, p. 381). No excerto, as imagens do “turbilhão” e do “raio” pressupõe velocidade, pressa, mas também uma rara oportunidade em aberto; semelhante ao tempo *Kairós*, dos gregos, “a ocasião a ser aproveitada, o momento favorável, o instante decisivo” (Hartog, 2025, p. 34). Nando acrescenta: “E quando além disto [a revolução democrática] eu tiver Francisca vou viver ao mesmo tempo nesse turbilhão e na eternidade” (Callado, 2021, p. 381). Ora, nessa etapa da narrativa, de forma inédita, o herói entrelaça em seu projeto o individual com o coletivo.

Para Nando, o individual e o coletivo convergem para o episódio da marcha em apoio ao governador, ambientado no Recife, em 1º de abril de 1964. De forma preliminar, o narrador nos informa que alguns camponeses vinham “muito bem-postos", com “sandália japonesa”, “caneta tinteiro no bolso e rádio transistor pendurado na mão” (Callado, 2021, p. 419-420). Outros, porém, chegavam “descalços” ou de “alpercata de couro cru”, o que indica que, em Pernambuco, as reformas sociais estavam somente no início. Os camponeses entram e saem do mercado público, confundem os militares do IV Exército, caminham em zigue-zague: “[...] não traziam nada, apenas eles, mas cada vez mais deles e se faziam tantos que seu mero deslocamento já constituiria uma passeata” (Callado, 2021, p. 420). O herói instrui o grupo e observa a reação dos soldados, a mobilidade dos trabalhadores os irrita: “um pequeno mar branco e enchapelado”. Segundo o narrador, eles se deslocavam “em pontas que buscavam o caminho do palácio”, como o mar que penetra no estuário e se

ramifica em dezenas de manguezais (Callado, 2021, p. 422).

De boca em boca, chega a notícia de que, no palácio, o governador está cercado. Súbito, iniciam-se as detenções. Um tenente "nervoso, magro e atlético" dá a ordem de prisão para um camponês, que lhe responde: "Preso por quê? Já começou a ditadura?". A tréplica do militar: "Já parou a bagunça, como esta que você fazia aqui" (Callado, 2021, p. 422). O discurso direto, acompanhado por frases curtas, lapidares, incute rapidez no episódio. Em *Discurso da narrativa,* Gerárd Genette (1980) admite que "[...] o diálogo puro não pode ser retardado". Além disso, a alternância dos focos narrativos e o uso do sumário trazem dinâmica para a referida passagem. Em geral, além de garantir espaço de enunciação ao narrador heterodiegético, o sumário sintetiza informações e acelera o andamento romanesco (Genette, 1980, p. 97)[11].

Por intermédio do sumário, o narrador observa: "A sereia das viaturas do Exército já soava dos lados da Ponte Velha e até mesmo um tanque deixara a linha que formavam em torno do Palácio" (Callado, 2021, p. 421). Entre soldados e viaturas, um tanque é deslocado para reprimir a manifestação. Os trabalhadores, porém, continuam desarmados. Logo, lê-se que "o destacamento do tenente pôs um cinto verde-oliva no grupo maior dos camponeses" (Callado, 2021, p. 421). O "mar branco" é, então, "represado, arrumado como lagoa, imobilizado" (Callado, 2021, p. 422). De um lado, os milhares de lavradores relacionam-se à flexibilidade, ao movimento, a um importante moto-contínuo na ânsia por direitos sociais. De outro lado, os militares do IV Exército vinculam-se à coerção, à estaticidade, pois possuem o monopólio da força, ativado sob o pretexto do anticomunismo. Na rua, com os camponeses sentados, o tenente grita: "As ordens do coronel são de pegar todo o mundo vivo. Ele quer ouvir vocês antes. Só fuzila depois" (Callado, 2021, p. 422).

O coronel Ibiratinga desce de um carro, balança "afirmativamente a cabeça" e manda prender Nando. Ibiratinga, que se diz um "teólogo", acredita que o Brasil é um "país pequeno", sem uma "alma de ferro", porque, em suas palavras, "Nunca queimamos hereges e infiéis, nunca matamos aqueles que

[11] Para Leite (2006), "Na cena, os acontecimentos são mostrados ao leitor, diretamente, sem a mediação de um narrador que, ao contrário, no sumário, os conta e os resume; condensa-os, passando por cima dos detalhes e, às vezes, sumariando em poucas páginas um longo tempo da história".

insultam as coisas sagradas" (Callado, 2021, p. 432). Aqui, Callado usa uma alegoria para desvelar parte da ideologia da cúpula do Exército brasileiro quando da deposição forçada de João Goulart. A alegoria é um diálogo entre tempos[12]. Nesse caso, dos primeiros séculos de América Portuguesa – a hipotética brandura da Inquisição – com o Brasil de 1964 – os "hereges" do passado são, agora, nas páginas de *Quarup*, os apoiadores de Goulart, inadvertidamente taxados, pelo coronel, de "comunistas"[13]. De acordo com João Adolfo Hansen, "Se um pensamento é complicado e difícil de seguir, necessita de ser vinculado a uma imagem transparente, da qual pode derivar certa simplicidade" (Hansen, 1986, p. 11). Da relação dialógica entre duas imagens, então, uma terceira emerge. Essa, sim, mais didática: o Exército de Ibiratinga se arroga um caráter sagrado e, em função disso, para supostamente defender uma "moral superior", a violência extrema é não só justificável, mas desejável[14].

Com Nando já num camburão, de forma discreta, alguns camponeses ligam seus rádios transistores: "um ruído de interferência, forte, e uma voz saindo do barulho como um corpo saindo de escombros" (Callado, 2021, p. 424). Dos destroços de um experimento social, das ruínas do "Mundo de Levindo", a voz do governador se faz ouvir: "Deixo de renunciar ou de abandonar o mandato, porque ele está com a minha pessoa e me acompanhará enquanto durar o prazo que o povo me concedeu e enquanto me for permitido viver" (Callado, 2021, p. 424). Nesse excerto, o curioso é que Callado transcreveu, termo a termo, o discurso real de Miguel Arraes em 1964, com o Palácio do Campo das Princesas ocupado. Aos "berros", um tenente ordena: "Desliguem todos os rádios! Já!" – e os aparelhos são confiscados e desligados.

Assustado, um lavrador questiona, em voz alta: "Isto não é democracia, governo do povo?" (Callado, 2021, p. 425). Em resposta, dezenas de

[12] Conforme Massaud Moisés (2002), a palavra alegoria, de origem grega, significa "um discurso que faz entender outro, que fala de uma coisa referindo-se a outra" ou até "uma linguagem que oculta outra, uma história que sugere outra".

[13] Sobre as reformas de base propostas por João Goulart, Luiz Alberto Moniz Bandeira (1978) afirma: "Estas reformas, evidentemente, não visavam ao socialismo. Eram reformas democrático-burguesas e tendiam a viabilizar o capitalismo brasileiro, embora sobre outros alicerces, arrancando-o do atraso e dando-lhe maior autonomia".

[14] Em texto de 1958, Golbery do Couto e Silva (1981), um dos principais teóricos da Doutrina de Segurança Nacional, coloca o Brasil como um dos guardiões da "civilização cristã do Ocidente" contra o "materialismo comunista do Oriente".

camponeses são presos. Nas viaturas, alguns deles se recordam da “Lição 74”, do método Paulo Freire, e começam a repeti-la: “ESCRAVO, ESCRAVO, ESCRAVO! DEMOCRACIA! CRISE! CRA! CRU!” (Callado, 2021, p. 425). Esses são os últimos ecos da revolução democrática em Pernambuco, ecos que Nando ainda lembraria por tempos. Na cadeia, o herói é informado de que Francisca também foi detida. Com a ajuda do pai, porém, ela conseguiu um *habeas corpus* e viajou para a Europa, em exílio. Encarcerado, Nando acompanhará a tortura perpetrada contra Manuel Tropeiro, um humilde comerciante, e contra os líderes das Ligas Camponesas. Num ato de coragem, ele interpela Ibiratinga: “Aquele seu porão, Coronel, me dá vergonha de ser brasileiro” (Callado, 2021, p. 443). Nessa altura da ação dramática, mais uma vez, o protagonista refugia-se em si mesmo: em uma espécie de autoexílio, ainda que dentro do próprio país[15].

2. RITIMO[16]

Os capítulos de *Quarup* começam *in medias res*, o que gera dúvidas iniciais no leitor quanto a tempo e espaço[17]. Eles são divididos em seções, assinaladas por um espaçamento duplo. No enredo, observam-se leves fragmentações que, na maioria das vezes, não contrariam a cronologia geral do romance. São mudanças repentinas de tema entre seções ou até dentro de uma mesma seção. Uma das raras oportunidades em que a linearidade do enredo é quebrada é no princípio do capítulo “O éter”, em que Callado usa uma extensa prolepse para adiantar a matéria narrada[18]. Nesse caso, o texto inicia com uma descrição minuciosa das imagens mentais produzidas pelo efeito do éter em

[15] Com o título **Quando a pátria viaja***,* Lígia Chiappini Moraes Leite publicou ainda em 1982 um dos primeiros ensaios sobre a produção romanesca de Antonio Callado. Para mais, ver: Leite, Lígia Chiappini Moraes. Quando a pátria viaja: uma leitura dos romances de Antonio Callado. In: Leite, Lígia Chiappini Moraes; Zilio, Carlos (orgs.). **O nacional e o popular na cultura brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

[16] Em **Rhythm in the Novel***,* Edward Kiloran Brown (1952) entende o ritmo “como a combinação”, no conjunto do romance, “do repetido e do variável com o repetido como o fator dominante”. Já para Edward Morgan Forster (2025), a função do ritmo romanesco não é “estar lá o tempo todo, como um padrão, mas sim despertar em nós surpresa, frescor e esperança, por meio de suas adoráveis aparições e desaparições”.

[17] *In medias res*, textos que “principiam num momento avançado da ação principal, para depois recuarem à sua origem” (Nunes, 1995, p. 31).

[18] Prolepse, “Narração ou evocação de um acontecimento ulterior em relação ao ponto da história em que estamos” (Nunes, 1995, p. 81).

Nando e só uma subdivisão depois é que encontramos o término do episódio. Como se, nesse trecho, devido ao transe do éter, o próprio protagonista embaralhasse suas memórias.

Em termos cronológicos, o enredo se organiza em três momentos-chave, separados por elipses: 1953-1954, do princípio da trajetória de Nando até o fracasso da prelazia; 1961, época da expedição rumo ao centro geográfico do Brasil; e 1963-1964, retorno para Pernambuco, a prisão do herói e sua adesão à preparação para as ações armadas. No livro, esses momentos-chave são demarcados por acontecimentos da história política brasileira, quais sejam, respectivamente: o suicídio de Getúlio Vargas, a renúncia de Jânio Quadros e a deposição forçada de João Goulart. De um momento-chave para outro, pouco sabemos, exceto que no tempo da primeira elipse Nando visitou o Rio de Janeiro e o Recife e o da segunda elipse que o protagonista e Francisca passaram algumas semanas juntos em um hotel no Rio.

Neste artigo, acompanhamos Nando em três episódios, cada um deles circunscrito a um momento-chave do romance: na zona da mata pernambucana, analisamos as diversas violências impingidas aos trabalhadores rurais; no Alto Xingu, examinamos o descaso do Estado republicano ou sua ação consciente em desfavor das populações originárias; no Recife, investigamos o golpe civil-militar de 1964. Nando, no que lhe concerne, é uma personagem esférica, complexa, que se transforma no decorrer de *Quarup*. Todavia, alguns traços de sua personalidade seguem imutáveis até o desenlace da narrativa. Dedicar-se com afinco a um projeto, por exemplo, é uma característica estável da personalidade do protagonista. Questionado sobre isso, Nando responde: “a gente sempre tenta fazer bem aquilo que faz” (Callado, 2021, p. 193).

As transformações do herói, assim, são sempre parciais, uma vez que, durante seu percurso, Nando carrega consigo traços de personalidade de suas fases anteriores. Aliás, sua entrega incondicional a um projeto é um costume adquirido por ele, quando padre, em uma época de extremo fervor. Não por acaso, uma frase que sintetiza esse dado da trajetória do herói é “Nós não esquecemos nada. Carregamos tudo conosco, através dos tempos” – sentença usada por Nando para classificar a religião como a “memória da espécie” (Callado, 2021, p. 144). Além disso, a paixão do protagonista por Francisca, que

no episódio da expedição torna-se afeição carnal, igualmente se mantém da primeira à última página do livro, com ou sem a presença de Francisca.

Panoramicamente, nesse estudo, o itinerário de Nando foi seccionado em duas partes. Primeiro, o herói experiencia o tradicionalismo brasileiro, simbolizado seja pela violência sexual cometida contra Maria do Egito, seja pela desnutrição dos indígenas cren-acrárores. Nessa etapa, como a aproximar a forma do conteúdo, Callado opta por retardar o andamento do romance. Isso sugere, ainda que de forma indireta, que, na lógica de *Quarup*, a representação artística da história brasileira de longa duração demanda um andamento romanesco lento. Um andamento condizente, pois, com o ritmo da história a ser representada. Por isso, a linguagem truncada, repleta de monólogos interiores, de barroquismos e questionamentos existenciais. Em conjunto, tais fatores influem no tempo narrativo, que parece modorrento, arrastado.

Em contraste com o princípio da segunda fase do percurso do herói, no retorno para o Nordeste, em que, por meio do discurso direto e do sumário, o texto fica ágil, com um andamento romanesco rápido. Lado a lado, essa transição indicia não só uma mudança no andamento da narrativa, mas também uma alteração rítmica da história, ao menos na visão de Antonio Callado. Em outras palavras, na economia interna de *Quarup,* a transposição da primeira para a segunda etapa da trajetória do protagonista sugere, mesmo que de maneira oblíqua, a aceleração da história – não apenas da história como enredo, mas da matéria histórica representada artisticamente. Em *Tempo de Arraes*, reportagem de 1964 que inspirou *Quarup*, Callado (2005) confidencia, em tom otimista: “Pernambuco é, neste momento, o maior laboratório de experiências sociais e o maior produtor de ideias do Brasil. É o estado mais democrático da federação”.

Em história, o ritmo associa-se à cadência dos tempos, marcados por rupturas, tensões e continuidades. Leitor do geógrafo Paul Vidal de La Blache, Fernand Braudel interpreta as estruturas como barreiras seculares, de difícil alteração, diferente dos fatos, subordinados à história eventual, mais fugazes e fortuitos. Juntos, para Braudel, os tempos de curto, médio e longo prazo, embora com pesos distintos, perfazem a experiência histórica. Conforme Braudel (2014), “Cada ‘atualidade’ reúne movimentos de origem, de ritmos diferentes: o tempo de hoje data, ao mesmo tempo, de ontem, de anteontem, de outrora”. Opinião

próxima tem Reinhart Koselleck (2014), para quem “A história decorre sempre em diferentes ritmos temporais, que se repetem ou se modificam lentamente; por isso, as experiências humanas são preservadas, mudadas ou refratadas em tempos escalonados”. David Lowenthall (1998), por sua vez, ao dialogar com Jack Hexter sobre a escrita da história, afirma: “O ritmo, as contrações e a duração de sua narrativa refletem seu conhecimento retrospectivo, pois ele [o historiador] ‘deve não apenas saber algo sobre o resultado dos acontecimentos que estuda; ele deve usar o que sabe para contar sua história’”[19].

Seja como for, o certo é que o enredo de *Quarup* é permeado por diferentes andamentos romanescos. Na primeira fase da obra, que corresponde a quase nove anos – de 1954 até 1963 –, impera um processo de ensimesmamento do protagonista, a denotar um tempo vagaroso. Já no início da segunda metade da trajetória do herói, equivalente a não mais do que dois anos – de 1963 até o golpe de 1964 –, a história torna-se fluida e Nando toma inúmeras decisões, tais como filiar camponeses ao PCB, militar no MCP etc. Para Mendilow (1972), o andamento romanesco é retardado “quando uma quantidade de coisas se sucedem mas não parecem levar a nenhum desfecho previsível”. É o caso do herói na primeira parte do livro: uma personagem que vaga por diversos espaços e tempos, mas sem um objetivo factível. Imersa em projetos tresloucados e fixações amorosas, mas sem uma “linha clara de ação” (Mendilow, 1972, p. 140).

Ao contrário do que ocorre no começo da etapa subsequente, em que Nando pretende impulsionar as reformas democráticas em Pernambuco e, ao mesmo tempo, reconquistar Francisca – para viver, com ela, em um mundo transformado. Segundo Mendilow (1972), “onde uma progressão clara leva a um clímax inevitável através da sequência fechada de causa e efeito, a atenção é dirigida para a frente e a sensação de movimento veloz é assim acentuada”. Crítico no calor da hora, Nelson Werneck Sodré (1967) afirma que *Quarup* é um “livro gordo, abundante” e sugere: “Podado, reduzido, teria resultado”. Para Sodré (1967), “A partir da quinta parte” – quando Nando volta para Pernambuco – “o romance de Antonio Callado tem grandes momentos, ganha intensidade,

[19] Para mais, ver: Hexter, Jack. The rhetoric of history. **History and theory**, Connecticut, v. 6, n. 1, p. 3-13, 1967.

chega ao nível épico". Nesses apontamentos, não por coincidência, depreende-se que o que incomoda Sodré no primeiro estágio de *Quarup* é justamente a lentidão narrativa.

Como já visto, a trama de *Quarup* foi arquitetada como uma jornada de deseducação ou desalienação. Assim, num percurso linear e cumulativo, Nando se transforma, se afasta da elite intelectual para aproximar-se do povo (Gullar, 1967). Entretanto, em rigor, o percurso de Nando não deixa de ser evolutivo, ou seja, um périplo baseado no aperfeiçoamento do herói. Sem dúvida, apesar de criticar a modernidade capitalista burguesa, em *Quarup* Callado trabalha com um modelo de tempo orientado para o futuro e pelo futuro[20]. Desse modo, a trajetória de Nando ao menos flerta com o *Bildungsroman*[21]. Por certo, nos séculos XIX e XX, o constructo do percurso linear teleológico foi essencial não só para o funcionamento do liberalismo, como também do socialismo científico. Vislumbrar o progresso no itinerário de Nando, portanto, é interpretar *Quarup* em sua historicidade.

Porque o autor implícito de *Quarup* parece ser contrário à ideologia do progresso capitalista, mas favorável ao progresso socialista, segundo o qual as mudanças sociais devem ser priorizadas em detrimento do crescimento econômico. Ao analisar, retrospectivamente, o seu percurso, Nando pontua: "Antes tinha sido a sábia e conveniente cisterna milenar dos conselhos dados a Nequinho ou Maria do Egito. [...] Depois tinha vindo a fala do progresso, da esperança no mundo" (Callado, 2021, p. 502). Nesse excerto, a "fala do progresso", mesmo que subsidiária do socialismo, advém do protagonista ou do autor implícito? Impossível saber, pois essas instâncias se misturam em *Quarup*. De qualquer forma, dito apenas de passagem, só em *Reflexos do Baile*, ficção publicada em 1976, Callado abandonaria o modelo linear de tempo e a ideologia do progresso. Para compor *Reflexos*, ele irá se basear somente no tempo fragmentário – ficcional e histórico.

Já no enredo de *Quarup*, após ser solto, Nando recebe uma carta de

[20] Sobre o positivismo na formação intelectual de Callado, ver: Thomaz, Daniel Mandur. **Transatlantic Radio Dramas**: Antonio Callado and the BBC Latin American Service during and after World War II. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2023.

[21] Para Wilma Patricia Maas (2000), o *Bildungsroman* centra-se no "aperfeiçoamento do indivíduo em direção à harmonia e ao conhecimento de si e do mundo". Entre os trabalhos que interpretam **Quarup** como um *Bildungsroman,* ver: Ávila (1997), Chagas (2017) e Sá (1988).

Francisca, que diz: “[...] é mesmo preciso adiar o Brasil, Nando. Ficar aí é adiar a vida da gente [...]. Eles estão facilitando o asilamento e fuga de todos os que estiveram presos. Foge para mim, Nando, eu sei que para você eu valho uma pátria, não valho?” (Callado, 2021, p. 455). “Adiar o Brasil” pressupõe não a desistência da revolução, mas a retomada da militância em outro momento, com condições favoráveis. Essas palavras igualmente sintetizam a trajetória do protagonista até então, repleta de adiamentos e prorrogações, centrada no vir a ser. No romance, em termos figurativos, o percurso de Nando também pode ser associado à história do próprio Brasil, um país do vir a ser. Em entrevista, dias antes de morrer, Callado lamenta (1997): “Na minha vida, eu diria, o Brasil tem sido uma série de falsas expectativas. Tenho tido uma série de decepções. Em *Quarup*, em particular, sensibilizado com a carta de Francisca, Nando tenta viajar para a Europa, mas seu passaporte é negado.

Segue-se que, em Boa Viagem, o herói funda uma “academia de ciências amorosas” para, segundo ele, ensinar “as pessoas a amarem” (Callado, 2021, p. 487). Em parte, o capítulo “A praia” simboliza a desorientação da esquerda brasileira diante do golpe que destituiu João Goulart. Inspirado na liberação dos costumes, fenômeno da década de 1960, entre jangadeiros e prostitutas, esse capítulo narra a busca de Nando por prazer e sua obstinação em proporcionar prazer ao outro. Cedo, ele irrita os militares, mas também seus antigos companheiros de revolução, que não compreendem suas “frivolidades”. Esses companheiros não enxergam que ao fundar uma “academia de ciências amorosas”, naquela conjuntura, Nando também se posiciona politicamente. Dessa vez, porém, contra “a moral e os bons costumes”, hipotéticos valores propagandeados pelos ideólogos da Ditadura Militar[22].

Visado pelo Exército e censurado pelos companheiros, Nando decide oferecer um jantar em honra da memória de Levindo, morto por pistoleiros há dez anos. No enredo, o jantar tem duplo significado. Por um lado, ele representa o poder do colaboracionismo popular, pois, convidados para a ocasião, dezenas de jangadeiros, tropeiros, prostitutas e cozinheiras se unem para promover a

[22] No texto **Em defesa da moral e dos bons costumes**, Alfredo Buzaid (1970), então ministro da justiça do ditador Médici, afirma: “No Brasil, o Estado intervém no domínio da moral pública em nome dos princípios cristãos, reprovando o ultraje ao decoro, a dissolução da família e o desfibramento da juventude”.

festa. Por outro, o jantar anuncia o fim de um ciclo de luto e a posterior revigoração da vida, como na cerimônia do *Kuarup*, dos Kamayurá xinguanos. Antes da celebração, o herói é informado de que o governo consentiu sua ida para o exterior. Resoluto, ele responde: “Aceito sair do país, claro. Mas *jantado* [...]. Só saio daqui jantado (Callado, 2021, p. 517 – grifo do autor). A partir disso, o jantar também pode ser lido como uma despedida, ainda que temporária, do protagonista do Brasil. Não por acaso, durante a festa, seu discurso é extremamente desalentador quanto ao ser brasileiro. Em tom que lembra o de Paulo Prado, Nando afirma: “Brasilidade é o encontro marcado com o câncer. Brasilidade é a espera paciente da tuberculose. Brasilidade é morrer na cama” (Callado, 2021, p. 525).

Depois do jantar, dois fatos contingentes mudam a resolução de Nando e impedem seu exílio na Europa. Na prática, a contingência é essencial para o desfecho de *Quarup*. Em *O tempo no romance*, Jean Pouillon (1974) ressalta: “Para uma compreensão verdadeira, tudo é revelador, este *leitmotiv* implícito na obra dos maiores romancistas prova ser inútil desqualificar a contingência”. Primeiro, na saída da festa, o herói é covardemente espancado por um sargento do Exército e passa por uma experiência de quase morte. Em segundo lugar, superada a convalescência, com Manuel Tropeiro, ele assassina um militar que, em uma emboscada, vigiava sua casa. Nas palavras do narrador, “Nando enterrou até os cabos o punhal de Campina Grande nas costas do soldado Quirino” e, ao ver o corpo no chão, ele “Não sentiu remorso nenhum” (Callado, 2021, p. 566-567). Enfim, batizado pela violência, o protagonista adere, em Goiás, à preparação para as ações armadas.

Passados mais de dez anos, Nando está fisicamente irreconhecível. Agora, não só pelo envelhecimento, mas também devido à brutalidade da repressão. Com o espancamento, ele perdeu a visão de um olho e sua marcha ficou claudicante. É esse homem, recém-convertido às guerrilhas, que justifica seu ato derradeiro em função de seu amor por Francisca, “o carreiro de estrelas entre mundos” – a mulher que o guia da completa alienação ao engajamento extremo. Na última página do livro, lê-se “Só tinha como sensação de continuidade o fio de ouro de Francisca, assim mesmo porque era um fio fiado com astúcia na trama do mundo a vir” (Callado, 2021, p. 568). Para o herói, o

"mundo a vir" é inseparável do verdadeiro amor ou, em outras palavras, "Francisca é só o centro de Francisca" (Callado, 2021, p. 568). Em *Quarup*, portanto, o amor de Nando por Francisca parece ser uma espécie de *arché*, um princípio unificador. De modo abrupto, então, a ação romanesca é interrompida e o desfecho fica em aberto, evidenciando a incerteza sobre o desenlace da trajetória do protagonista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A palavra tessitura é polissêmica. Segundo o dicionário *Houaiss*, significa tanto "as notas mais frequentes numa peça musical" quanto a "composição, a textura" do tecido (Houaiss, 2009). De origem italiana, o vocábulo deriva do latim *tessere* que, conforme o dicionário *Sabatini Coletti,* quer dizer "entrelaçar diferentes elementos" ou "estruturar algo de acordo com um plano, distribuindo várias partes de forma equilibrada" (Sabatini; Coletti, 2006). Neste trabalho, usamos o termo para expressar o arranjo do tempo no tecido narrativo. Entretanto, em um segundo nível, também o empregamos para indicar possíveis interações – sempre oblíquas e indiretas – entre o tempo ficcional e o tempo histórico[23].

Num primeiro plano, de modo artesanal, Callado compõem o tecido narrativo de *Quarup* por meio de recursos de manejo do tempo, como a anacronia, o "movimento de pedal", a alegoria, o início *in medias res*, a prolepse e as leves fragmentações. No conjunto, tais recursos nunca são aleatórios. No romance, a anacronia indicia o continuísmo temporal, a perpetuação das estruturas. Também por isso a frenagem, o lento "movimento de pedal" a denotar fenômenos históricos que, por inércia, agem no sentido contrário ao do percurso evolutivo do protagonista (Eco, 1985). A alegoria, por sua vez, é um diálogo entre tempos, um cotejamento entre imagens presentes e passadas. O começo *in medias res* aumenta a dramaticidade do texto e desperta, no leitor, a curiosidade. As prolepses e as leves fragmentações, enfim, ao emularem a lógica da memória, embaralham a sucessão cronológica.

[23] Para Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2019), "a atividade historiadora tem maior proximidade com a paciente e meticulosa atividade manual exercida por tecelões, bordadeiras, rendeiras, tricoteiras, chuliadeiras" e "narrar é a arte que permite a tecelagem do passado, [...] que permite dar forma aos tempos".

Em *Quarup*, esses recursos de manejo do tempo são como pequenos pontos, individualmente, quase invisíveis, mas que, juntos, entrelaçados, perfazem a cosedura do texto. Em um segundo plano, como já visto, a arquitetura do enredo sugere, na transição da primeira para a segunda fase do itinerário do herói, a aceleração da história, a polirritmia temporal. Entretanto, pensemos além, porque, para o historiador interessado, *Quarup* suscita ainda mais. Segundo Ivan Jablonka (2020), para escrever a história, o historiador precisa usar "ficções de método", isto é, "ficções mais ou menos captadas pelo raciocínio histórico, mais ou menos empregadas para buscar o que é verdadeiro". Daí a relevância suplementar de *Quarup*, além de ficcionalizar, em suas nuances rítmico-temporais, um importante período para a compreensão do Brasil contemporâneo.

Nesse livro, forma e conteúdo convergem na tessitura do enredo, e isso não é pouco. É preterir a suposta neutralidade do texto, como um simples *medium* fabular, para valorizar os recursos narrativos de manejo do tempo, em consonância com os matizes da história a ser representada. Para Jablonka (2020), "Mais do que estabelecer cronologias, o historiador escreve o tempo. Melhor ainda: ele difunde temporalidade em um texto". Nesse sentido, caso julgue conveniente, em seu texto, o historiador pode igualmente usar "anacronismos controlados", "movimentos de pedal", alegorias, inícios *in medias res*, prolepses e leves fragmentações, a depender das exigências da matéria narrada, tal qual é feito por Callado em *Quarup* (Jablonka, 2020). Sobre o trabalho do historiador, em específico, Jablonka (2020) arremata: "O tempo, que constitui nossa matéria, merece um cuidado especial. Inícios *in medias res,* [...] anúncio, vai e vem, variação de ritmo, aceleração, desaceleração, nervosidade de ritmo: [...] tudo é possível de acordo com a necessidade da demonstração".

Afinal, quase sessenta anos depois, talvez devêssemos procurar a perenidade de *Quarup* não só no conteúdo, mas também no caráter exemplar do romance em suas diferentes formas de narrar o tempo.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **O tecelão dos tempos: novos**

ensaios de teoria da História. São Paulo: Editora Intermeios, 2019.

ANDRADE, Mário. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

ANHEIM, Étienne; LILTI, Antoine. Savoirs de la littérature [Introduction]. **Annales,Histoire, Sciences Sociales**, Paris, n. 2, mar.-abr., p. 253-260, 2010.

ÁVILA, Henrique Manuel. **Da urgência à aprendizagem: sentido da história e romance brasileiro dos anos sessenta.** Londrina: Editora UEL, 1997.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O governo João Goulart**: as lutas sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

BARRETO, Lima. **Triste fim de Policarpo Quaresma.** São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2010.

BEVERNAGE, Berber. "A passeidade do Passado": Reflexões sobre a política da historicização e a crise da passeidade historicista. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 24, n. 1, p. 21–39, 2021.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história.** Tradução Jaime Guinsburg e Tereza Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BROWN, Edward Kiloran. **Rhythm in the Novel.** Toronto: University of Toronto Press, 1952.

BUZAID, Alfredo. **Em defesa da moral e dos bons costumes.** Brasília: Imprensa Nacional, 1970.

CALLADO, Ana Arruda. **Antonio Callado: fotobiografia.** Recife: Cepe, 2013.

CALLADO, Antonio. **Antonio Callado, repórter.** Rio de Janeiro: Agir, 2005.

CALLADO, Antonio. Entrevista. **Folha de São Paulo.** São Paulo, jan. 1997.

CALLADO, Antonio. Há um século o Brasil afunda com Canudos. São Paulo, **Folha de São Paulo**, abril. 1996.

CALLADO, Antonio. **Os industriais da seca e os" Galileus" de Pernambuco: aspectos da luta pela reforma agrária no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1960.

CALLADO, Antonio. **Quarup.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

CALLADO, Antonio. **Reflexos do Baile.** Rio de Janeiro: MEDIA fashion, 2008.

CAMINHA, Pero Vaz. **O achamento do Brasil.** Ilhéus: Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2000.

CHAGAS, Pedro Ramos Dolabela. Interpretação nacional e forma literária em Quarup, de Antonio Callado. **Sóciopoética**, Campina Grande, p. 4-30, jan./jun. 2017.

CONSELHO DE SEGURANÇA NACIONAL. **Processo de Antonio Carlos Callado.** Rio de Janeiro, 1969. Disponível em: http://pesquisa.memoriasreveladas.gov.br. Acesso em: 20 de dezembro de 2025.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões: campanha de Canudos.** 5ª Ed. São Paulo: Ateliê editorial, 2018.

DREIFUSS, René Armand. **1964**: a conquista do Estado. Tradução Else Ribeiro Pires de Freitas. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

ECO, Umberto. **Post-scriptum ao romance da rosa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. (Des) memória e catástrofe: considerações sobre a literatura pós-golpe de 1964. Brasília, **Revista Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 43, 2014.

FOSTER, Edward Morgan. **Aspectos do romance.** Tradução Sérgio Alcides. São Paulo: Editora Globo, 2005.

FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA. Arquivo de Otto Maria Carpeux. **A lição de Canudos, sempre atual.** Rio de Janeiro, 1997.

GENETTE, Gérard. **Discurso da narrativa.** Lisboa: Editora Assírio Bacelar, 1980.

GONÇALVES, Bruno. **Os sentidos do anacronismo. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 15, n. 38, p. 285–314, 2022.

GULLAR, Ferreira. **Quarup ou ensaio de deseducação para brasileiro virar gente. Revista Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, p. 251-259, set. 1967.

HANSEN, João Adolfo. **Alegoria: construção e interpretação da metáfora.** São Paulo: Atual, 1986.

HARTOG, François. **Chronos: o Ocidente confrontado ao tempo.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025.

HEXTER, Jack. The rhetoric of history. **History and theory**, Connecticut, v. 6, n. 1, p. 3-13, 1967.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** São Paulo: TA Queiroz; Publifolha, 2000.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

JABLONKA, Ivan. **A história é uma literatura contemporânea: manifesto pelas ciências sociais.** Tradução Verónica Galíndez. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2020.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história.** Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Puc-Rio, 2014.

KUSHNIR, Beatriz (org). **Perfis cruzados: trajetórias e militância política no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Imago, 2002.

LEITE, Lígia Chiappini Moraes; ZILIO, Carlos. (Org.). **O nacional e o popular na cultura brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

LEITE, Lígia Chiappini Moraes. **O foco narrativo**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. Tradução: Lúcia Haddad. **Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História.** v. 1, n. 17. São Paulo, 2012.

MAAS, Wilma Patricia Marzari Dinardo. **O cânone mínimo**: o *Bildungsroman* na história da literatura. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

MELLO, Barboza. Os oito intelectuais e a liberdade. **Jornal Leitura.** Rio de Janeiro, out. 1965.

MENDILOW, Adam Abraham. **O tempo e o romance.** Tradução Flávio Wolf. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Editora Cultrix, 2002.

MINISTÉRIO DO EXÉRCITO, Rio de Janeiro. **Quarup, romance, 1975.** Disponível em: https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br. Acesso em: 20 de dezembro de 2025.

NAPOLITANO, Marcos. **Coração Civil: a vida cultural brasileira sob o regime militar (1964-1985).** São Paulo: Editora Intermeios, 2017.

NUNES, Benedito. **O tempo na narrativa.** São Paulo: Editora Ática, 1995.

PINTO, Júlio Pimentel. **Sobre literatura e história: como a ficção constrói a experiência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

POUILLON, Jean. **O tempo no romance.** Tradução Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Editora Cultrix, 1974.

RIDENTI, Marcelo. **Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV.** São Paulo: Editora Unesp, 2014.

SÁ, Lúcia. An Epic of the Brazilian Revolution: Callado's Quarup. **Portuguese Studies**, Cambridge, p. 195-204, jul./dez. 1998.

SABATINI, Francesco; COLETTI, Vittorio. **Dizionario italiano Sabatini Coletti.** Milão: Editora Hoepli, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo.** Tradução João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2014.

SCHWARZ, Roberto. **O pai de família e outros estudos.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SILVA, Golbery do Couto e. **Conjuntura política nacional: o poder executivo e Geopolítica do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1981.

SODRÉ, Nelson Werneck. O momento literário. **Revista Civilização Brasileira**, v. 15, Rio de Janeiro, p. 213-228, set. 1967.

THOMAZ, Daniel Mandur. **Transatlantic Radio Dramas: Antonio Callado and the BBC Latin American Service during and after World War II.** Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2023.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na Ditadura.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Recebido em 28/03/2026.

Aprovado para publicação em 17/09/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

TECER LETRAS, EDITAR VIRTUDES

Autoria feminina e práticas de leitura na imprensa de Minas Gerais no início do século XX

WEAVING WORDS, SHAPING VIRTUES

Women writers and reading practices in the Minas Gerais press in the early 20th century

PAULA DE SOUZA RIBEIRO DETONI[1]

RESUMO

O presente trabalho analisa a cultura dos impressos no Brasil entre o século XIX e o início do XX, com foco na inserção feminina no espaço público e editorial. A partir da análise das edições n. 3 e 5 do periódico mineiro A Borboleta, editado em Curvelo pelas irmãs Maria e Anna Pinheiro Lima no ano de 1902, discute-se como a imprensa mediou o projeto civilizatório e a instrução feminina sob a égide das Luzes e da moral cristã. A investigação utiliza o aporte teórico da História do Livro, da História das Mulheres e das Sensibilidades para examinar a materialidade do jornal, as redes de sociabilidade literária e a ambiguidade dos discursos que, embora progressistas quanto ao acesso das mulheres ao saber, reforçavam o papel doméstico e a virtude moral. Destacam-se a presença de autoras brasileiras, bem como o uso de pseudônimos e traduções de obras europeias como estratégias de legitimação no campo intelectual.

Palavras-chave: Imprensa Feminina. História das Mulheres. A Borboleta. Minas Gerais. Cultura Escrita.

ABSTRACT

This study analyzes the culture of printed media in Brazil between the 19th and early 20th centuries, focusing on women's entry into the public and publishing spheres. Based on an analysis of issues 3 and 5 of the Minas Gerais-based periodical A Borboleta, published in the city of Curvelo by sisters Maria and Anna Pinheiro Lima in the year 1902, this study discusses how the press mediated the civilizing project and women's education under the auspices of the Enlightenment

[1] Doutoranda e Mestra em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Bacharel em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. O presente artigo é um desdobramento da tese de doutorado intitulada 'Beatriz Brandão e a escrita poética da História: cultura histórica, sociabilidades e projetos de nação', que se encontra em processo de escrita pela autora no Programa de Pós-Graduação em História da UFOP. A pesquisa conta com o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). E-mail: paula.sr@aluno.ufop.edu.br

and Christian morality. The research draws on theoretical contributions from the History of the Book, Women's History, and Sensibilities to examine the materiality of the newspaper, networks of literary sociability, and the ambiguity of discourses that, while progressive regarding women's access to knowledge, reinforced the domestic role and moral virtue. Noteworthy are the presence of Brazilian female authors, as well as the use of pseudonyms and translations of European works as strategies for gaining legitimacy in the intellectual sphere.

Keywords: Women's Press. Women's History. A Borboleta. Minas Gerais. Written Culture.

INTRODUÇÃO

No século XIX, o Brasil assistiu à chegada e à proliferação das tipografias e imprensas. Com a vinda da Corte Imperial em 1808, uma série de reformas tomou lugar no Rio de Janeiro e, paulatinamente, em outras regiões. Com a instalação da Imprensa Régia, a circulação de informações pelo então território luso americano representou uma mudança significativa na cultura dos escritos que aqui se desenhava (Ribeiro et. al, 2024). O livro não perdeu o seu lugar, mas passou a dividir as atenções com o periódico impresso, também chamado de folha, jornal ou gazeta. A entrada em cena de um novo suporte e de uma nova materialidade logrou êxito, ainda, nas formas e nos conteúdos veiculados. Com o lançamento de periódicos não diretamente ligados ao poder monárquico, uma diversidade de ideias e opiniões sobre os mais variados assuntos (política, sociedade, economia, etc.) despontou. Editores, autores recorrentes e pontuais integravam uma ampla rede de produção e de distribuição desses materiais. Era comum que os editores fossem também indicados como redatores-chefes ou dirigentes. Além dos conteúdos originais, é possível identificar a troca de informações entre os periódicos locais e regionais através de correspondências e de republicações de textos que vinham, com frequência, acompanhados dos créditos ao veiculador ou autor original (Jinzenji, 2010).

A coexistência entre livro e jornal torna-se ainda mais interessante pois, até então, o livro era um objeto restrito a uma camada ínfima da sociedade, tal qual a educação. Por vezes, era tomado como símbolo de status e de prestígio social (Chartier, 1994). A emergência do Iluminismo em terras sul-americanas tornou necessário o recálculo da rota: a informação, com destaque para as

notícias e os escritos sobre ciências e artes, precisava alcançar mais pessoas. Assim, o jornal mediou outro importante processo iniciado com a vinda de D. João: o da instrução pública, que integrava um projeto civilizador e, portanto, um projeto de nação para a América portuguesa (Boto, 2017). Incluíram-se, lentamente, outros grupos para além dos meninos e homens, aos quais o acesso lhes era mais facilitado. Para este artigo, gostaríamos de deter-nos à inserção das meninas e mulheres nesse rearranjo.

Importante ressaltar que, assim como ocorreu ao longo do século XIX, no início do século seguinte a instrução em ambiente doméstico ou a escolarização eram predominantemente voltadas a meninas e moças brancas. De início, a educação das mulheres era oferecida em casa, por parentes ou professores particulares. Esta modalidade atendia às alunas cujas famílias detivessem o poder aquisitivo ou a influência social para tal. Mesmo com a instalação das escolas públicas, o componente social do gênero representou um entrave à frequência das meninas e moças nas aulas: a vida no âmbito público seguia sendo vista como uma ameaça à noção do feminino em sua associação com o privado e com valores como a castidade, a pureza e a preservação de uma imagem social virtuosa, algo que até então só lhes permitia a participação em eventos seletos, como bailes e outras sociabilidades formais, sempre acompanhadas dos familiares e, em alguns casos, das suas damas de companhia (Jinzenji, 2010). Poucas décadas após o fim da escravização da população negra, a inclusão de estudantes pertencentes a outras raças e às classes mais vulneráveis demorou a se traduzir. Assim, as práticas de leitura e de escrita voltavam-se à um grupo específico de mulheres brasileiras.

O advento do jornal, conquanto, não demorou a reconhecer as mulheres que tinham acesso à leitura e à escrita enquanto as primeiras formadoras dos cidadãos e cidadãs. A Independência, em 1822, acelerou esse processo. Vendo nestas mulheres um potencial civilizador que poderia começar dentro de casa, agentes letrados, políticos e culturais voltaram a elas a sua atenção. Em meados de 1830, os primeiros jornais exclusivos para o público feminino já circulavam em diferentes regiões do Brasil. Dentre eles, destacaram-se o *Jornal das Senhoras* e *O Mentor das Brasileiras*. É importante pontuar que a criação desses jornais não foi o primeiro movimento de participação feminina nos assuntos

públicos: anos antes, elas já se encarregavam de manifestar suas ideias através das correspondências e dos textos, em gêneros variados como a crônica e a poesia, que eram publicados nos jornais. Algumas dessas mulheres, inclusive, tornaram-se publicamente reconhecidas por suas contribuições ao circuito das luzes brasileiro (Morel, 2007).

Em Minas Gerais, Beatriz Francisca de Assis Brandão (1779-1868) figurou-se como célebre presença com suas poesias publicadas no *Abelha do Itacolomi* e no *O Universal*, ambos de sua cidade natal, Ouro Preto. Publicou também em folhas de outras cidades e de outros Estados, como *O Mentor das Brasileiras* e o *Marmota Fluminense*. Brandão é um exemplo de atuação multifacetada: além de poeta, atuou como professora régia em um colégio para meninas e como maestra e musicista. Sua formação inicial contou com professores particulares, mas, entendendo que o conhecimento ofertado não lhe era suficiente, uma vez que via na literatura sua vocação, seguiu por um caminho de aprendizado autodidata e logo dominou as práticas da escrita poética e das traduções da língua italiana para o português (Duarte, 2018). Assim como ela, outras mulheres já se aventuravam a produzir e publicizar escritos antes do surgimento da chamada “imprensa feminina” sinalizando o protagonismo que veríamos mais adiante. Poetas, biógrafas, cronistas, dentre outras. As mulheres, em fins do século XIX, desempenhavam funções outras que a da autoria, expandindo seus campos de ação e estabelecendo redes colaborativas que atuavam para além da troca de textos.

1. A BORBOLETA: IMPRENSA FEMININA EM MINAS GERAIS NO INÍCIO DO SÉCULO XX

A participação das mulheres no circuito dos impressos, aos poucos, foi transcendendo a da autoria para ser vista também nos processos editoriais e mesmo tipográficos. No início do século XX, um dos periódicos que teve breve, porém insigne existência para o estudo da inserção feminina na cultura dos impressos em Minas Gerais foi o *A Borboleta*, que teve sua primeira e última edições publicadas em 1902. Dispomos, para essa discussão de apenas dois exemplares, que se encontram digitalizados no acervo da Biblioteca Nacional,

sendo eles os números três e cinco. Publicado na cidade de Curvelo, em Minas Gerais, a folha contava com duas editoras, Maria Pinheiro Lima e Anna Pinheiro Lima. A assinatura da folha era mensal e custava $500, com publicação semanal. Aqui, veremos um distinto trato dos textos a serem lidos pelas mineiras. A começar pela definição do impresso.

Escapando à tendência paternalista do diminutivo para se referir às atividades ou a objetos destinados ao público feminino (Jinzenji, 2010), *A Borboleta* é apresentado como um órgão literário dedicado ao bello sexo. Os ofícios da edição e da impressão também recebem o status de propriedade, indicando que a posse dos meios de produção tipográfica e as principais decisões do processo estavam a cargo das irmãs Pinheiro Lima. Essa releitura contundente à qual somos apresentados orienta também o conteúdo veiculado. A primeira seção, conforme analisamos, abordava temas da História do Brasil com especial enfoque na discussão sobre trabalho. Intitulada “A Mulher na Antiguidade”, a série de textos foi publicada com regularidade, diversificando contextos e temas, e era assinada por “Petrônio”, possivelmente um pseudônimo para o autor ou autora que não queria se identificar, e foi dividido em mais de uma parte para caber no formato do impresso sem que outras seções ficassem ausentes. O texto trata, em uma perspectiva histórica, dos processos que teriam contribuído para a associação do ócio ao status social na modernidade. Contudo, a chave de leitura percorrida pela pessoa que o escreveu é particularmente interessante pois argumenta que, no decorrer dos séculos, houve uma bifurcação na concepção da valorização do ócio que passa pelas definições de “trabalho”.

O que nos é apresentado é a defesa de que o trabalho realizado em âmbito privado pelas mulheres nunca deixou seu status “original”, ou seja, de provimento das necessidades do lar. Aos homens, a dissociação entre o trabalho braçal e o status social estaria na contramão da noção de continuidade percebida em relação ao trabalho doméstico. O que se deseja apontar, em linhas gerais, é que o trabalho intelectual, símbolo da nobreza, não seria uma disposição social natural, mas uma construção histórica. É defendida a tese de que as noções de trabalho e de ócio, quando vistas sob a perspectiva do gênero, teriam dois pesos e duas medidas.

A escolha pelo pseudônimo Petrônio não determina o sexo da pessoa autora, mas aponta para a circulação e para a expectativa de validação positiva das suas ideias a partir da apropriação do nome do conhecido escritor romano. Autor de prosas e sátiras que se tornariam referência na história da literatura latina, a possível presença de livros e textos em geral de autoria de Petrônio no acervo de quem redigiu o artigo se faz um elemento a ser considerado para corroborar com nossa hipótese de que se trate de uma pessoa cujas práticas de leitura incluíam autores antigos, uma vez que o texto é escrito em prosa. A isso se soma o amplo repertório histórico e literário mobilizado em um dos trechos: “todos os escrithores antigos e principalmente – Theocrito, Terencio, Virgilio e Ovidio, affirmão que a mulher de então era dedicadíssima ao trabalho”. (A Borboleta, 1902, p. 1)

De fato, esses autores referenciam o trabalho da mulher enfatizando as atividades domésticas. Na passagem do período helenístico para o auge da literatura do Império Romano, a mulher não era o tema principal das suas obras, mas aparecia de forma vívida em narrativas sobre a gestão das casas e, com frequência, em contextos rurais ou carregados de misticismo e de símbolos que remetiam à vida privada, às virtudes e à manutenção do status social. No “Idílio XXVIII” de Teócrito, por exemplo, a tecelagem é uma atividade honrosa que associa o trabalho manual ao carinho com a família, pois produz as suas vestimentas. Terêncio, por sua vez, traz em “Andria” uma comédia que põe em destaque o fator social ligado à manualidade, que poderia indicar a classe social da mulher ou a sua virtude, caso seu fazer fosse apenas para preencher o ócio. Em Virgílio, encontramos nas “Eneidas” e nas “Geórgicas” interessantes menções à mulher tecelã e à agricultora.

O trabalho, nesse caso, atende à necessidade de se manter uma imagem de castidade do lar e para garantir a sobrevivência. Nas “Metamorfoses” de Ovídio, assim como em trechos de “A arte de amar”, a tecelagem não é apenas uma atividade doméstica digna: ela ganha contornos místicos e de distinção moral. No mito ovidiano de Aracne, vemos um desafio aos deuses, equiparando a tecelagem a um dom divino. Em “A arte de amar”, é defendido que a mulher deve se manter virtuosa para os pretendentes ou maridos, sendo a tecelagem uma maneira de demonstrar fidelidade e outras qualidades importantes à

conquista e manutenção do matrimônio.

Observa-se, portanto, que por mais que o texto questione o ócio como símbolo de status social ou como conformador da presença ou da ausência de virtude, essas disposições se encontram historicamente situadas também nas atividades realizadas pelas mulheres. A diferença reside no fato de que ao homem tornou-se facultativa a ocupação braçal. Às mulheres, ela seguiu sendo recomendada, fosse por uma ou outra motivação, mas continuamente atendendo às necessidades do lar e, sobretudo, exercendo um papel de gênero que lhes fora atribuído. A noção servil do trabalho feminino parece escapar à crítica do ou da remetente do artigo, sendo seus espectros naturalizados.

A abordagem de temas históricos é um diferencial do periódico que, na quinta edição, concedeu outro espaço a essa temática, sendo ele uma síntese histórica de acentuado tom ficcional a respeito do 3 de maio na história brasileira, data da publicação do quinto número em 1902. Partindo de uma retomada da chegada de Pedro Álvares Cabral, a narrativa tem a predominância do argumento providencial para explicar o “descobrimento” do Brasil. Ao mesmo tempo, elabora uma concepção patriótica que se baseia no direito divino à terra, e no “dever sagrado” de zelar pelo seu progresso cívico. Isabel Lustosa (2004) nota que as comemorações da data em que foi instaurada a primeira Assembléia Constituinte do Brasil em 1823 tornou-se memorando frequente na nascente imprensa brasileira. Para Lustosa, a data teve um papel importante na circulação de ideias que associavam a autonomia e a independência nacional à figura de D. Pedro I. Nesse ínterim, a cultura dos impressos se valeu de discursos que publicizavam o debate político com detalhes e com opiniões antes restritas a grupos específicos. Assim, o discurso emancipador atingiu um alcance distinto daqueles vistos nos levantes e nas sedições regionais, mobilizando processos de identificação e sensibilidades nacionalistas.

Esse texto antecipa a terceira parte de “A Mulher na Antiguidade”, da mesma autoria de “Petrônio”. Dessa vez, observa-se que a pessoa autora segue pela narrativa de tentar identificar, em diferentes contextos e lugares pelo mundo, semelhanças históricas que ajudem a criar uma linearidade a respeito dos conflitos entre trabalho e ócio quando vistos pela chave de leitura da diferença sexual. O foco, no entanto, passa a ser o trato do corpo feminino enquanto

propriedade. É trabalhada a noção hierarquizada dos corpos e a posição inferiorizada da mulher em relação à economia e à cultura. O apagamento e a essencialização do feminino se mostram um incômodo ao longo do texto, que adentra os territórios da sexualidade e condena o que entende por diferentes formas de aviltação da mulher, com destaque para as práticas religiosas pré-cristãs. Ainda que o texto nos traga ideias progressistas a respeito das relações entre corpo e poder, ele não escapa às convicções próprias do seu tempo, como a idealização do cristianismo. Não há uma análise que se dedique propriamente àquela realidade em que o escrito foi publicado, mas uma tentativa de sintetizar as mazelas históricas que já acometeram o sexo feminino. Não por acaso, os qualificativos são parte do discurso recorrente no século XIX que mescla a religião com a moral cívica realizando, assim, uma operação anacrônica na tentativa de convencer a leitora a lutar por um futuro, mas sem de fato ter uma perspectiva crítica do seu presente.

2. O LEGADO DAS LUZES: INSTRUÇÃO PÚBLICA, TRABALHO DE CUIDADO E NACIONALISMO NA REPÚBLICA DAS LETRAS

Revelam-se aí alguns limites da proposição iluminista no Brasil: a agência das mulheres alfabetizadas foi, ao longo do século XIX e no início do XX, mediada por discursos que favoreciam o funcionamento de uma ou outra instituição social. Não se planejava que a mulher detivesse um nível de autonomia que lhe facultasse questionar as diferenças entre os gêneros, e a religião cristã apareceu como uma moderadora das Luzes brasileiras. Carlota Boto (2017, p. 176), em análise embasada nos trabalhos do historiador britânico Kenneth Maxwell, aponta que “o Iluminismo português – racionalizador, centralizador, secularizador – não era laico; e não era demasiadamente adepto da ‘extensão das liberdades individuais’”. A assimilação entre dois pólos aparentemente divergentes (Scott, 2024) criou condições de possibilidade para que, no Brasil, essa herança alcançasse o século XIX. Autores proeminentes em jornais voltados ao público feminino, como Joaquim Norberto de Souza e Silva (1820-1891) e José Alcibíades Carneiro, ambos colaboradores do *O Mentor das Brasileiras* (este último era também seu diretor), defendiam que era possível

apropriar-se das ideias iluministas francesas e inglesas, sem deixar de lado a religiosidade cristã. Daí a percepção de que o texto sobre a mulher na antiguidade soe feminista, mas conserve a religião como vetor da virtude feminina e a defesa do trabalho devoto à família.

A seguir, outra seção recorrente ou fixa é a intitulada “Educação”, que não apresenta autoria. Nela, vemos a associação entre a educação e a virtude. Nesta nota, o uso do termo “homem” é aplicado não como forma de separação entre sexos, mas como produção da diferença entre humanos, plantas e animais. Na quinta edição, a mesma seção que foi intencionalmente alocada após a leitura entusiástica da história das opressões das mulheres, apresentada implicitamente como o antídoto às aviltações. De autoria anônima, o texto da quinta edição opera uma mudança significativa no entendimento da educação para as mulheres, pois defende que a educação adequada só seria alcançada com a frequentação e a participação ativa das moças em gabinetes de leitura e outros espaços dedicados à vida literária. As ciências, as artes e a religião são as temáticas que propiciariam o “deleite da alma”, assim como a música e a jardinagem. A oposição ao ócio como porta de entrada para pensamentos “pretenciosos” se faz um lugar-comum. A diferença estaria no tipo de ocupação considerada adequada para evita-lo e, por conseguinte, tornar-se uma agente do campo que então se delineava para as mulheres de letras:

> Felizmente nos dias que correm as nossas patrícias já vão se dedicando ao jornalismo laborando artigos *litherários* bem apreciáveis e derramando desta arte docemente com suas palavras de candura a instrução por todas as classes sociaes. Oxalá que este gosto e esta tendência não esfriem em sua marcha progressiva! Talento e moralidade não lhes faltam. (A Borboleta, 1902, p. 2)

Como podemos ver, ócio e ocupação são preocupações constantes da linha editorial do *A Borboleta*. Não só isso, mas preocupa-se também com as maneiras com a qual esse ócio é preenchido ou aceito pela ala feminina. A carreira jornalística se faz um caminho profícuo, pois une o trabalho manual (a edição e a tipografia) ao trabalho intelectual, a escrita. Gera ainda um fruto à sociedade, que é o acesso à leitura, à informação ou às artes, geralmente apresentadas em uma linguagem coloquial. A discussão sobre o acesso a

espaços que ainda eram restritos aos homens nos mostra o quão lenta foi a aceitação das mulheres em determinadas áreas da produção intelectual. Até então, as possibilidades de agência aceitas socialmente se constituíam a partir das noções de recepção e transmissão do conhecimento, ou seja, enquanto leitoras, eventuais alunas e professoras.

No século XIX, a autoria feminina representava um passo ousado e apenas parcialmente aceito publicamente. Muito em função da religiosidade, presença de longa data na história da América portuguesa, as práticas da leitura e da escrita tornavam a autora uma mulher potencialmente "rebelde e indócil" aos olhos de uma sociedade estruturalmente paternalista. As figuras da mãe, da filha ou da irmã estavam, em linhas gerais, alinhadas a papéis coadjuvantes, e o alcance do seu reconhecimento estava condicionado ao quanto atendiam ou não aos papéis que lhes eram atribuídos, observando o socialmente aceitável (Jinzenji, 2010). A seção seguinte se dedicava a crônicas e, possivelmente, a fábulas em que a moralidade também tinha lugar destacado. Na terceira edição, o texto publicado é uma balada em prosa cuja autoria é anônima. "A Morte do Delphim" adiciona mais um elemento dentre as influências estrangeiras coadunadas na folha. Narrando o padecimento de um jovem herdeiro do trono francês, a crônica trabalha as temáticas da fé, da doença e da morte, demarcando papéis para as figuras do rei e da rainha nesse momento de fragilidade familiar. A ele, é permitido que não aparecesse na triste cena e pudesse se recolher a um cômodo separado, pois "as majestades não gostam de que as vejam a chorar". A rainha, no entanto, está presente em toda a trama. A demonstração de emoções e a perseverança parecem ser as principais lições da crônica, sendo a rainha a principal transmissora dessas sensibilidades. O delfim busca resistir à morte, levando a mensagem de resiliência à mãe. O texto ocupa uma página inteira e metade da página seguinte, tornando a narrativa um ponto de destaque na visualidade do impresso.

Na quinta edição, a crônica "As Duas Roseiras" se encarrega da ocupação de duas páginas inteiras e metade de outra. Trata-se de uma tradução, de autoria de A. M. dos Reis, para o conto "Les Deux Rosiers", de Jean-Nicholas Bouilly (1763-1842), dramaturgo francês. A obra integra a coleção de contos morais "Contes à ma fille (Contos à minha filha)", publicada na Europa em 1890. Através

da metáfora, o conto busca entreter e instruir moças a respeito de boa conduta e educação. A tradução apresenta apenas algumas adaptações nos nomes das personagens principais, Anna e Celina (no original, Anaïs e Célina), e em substantivos próprios como os das flores e dos lugares. Nela, vemos que a principal lição se dá em torno do tema das modas e dos luxos. Anna, cujos gostos são considerados “apurados” e cujas ambições com o plantio de sua roseira eram por demais “elevadas” se mostra em estado de grande decepção quando o exotismo da rosa chinesa não prospera em seu jardim, fazendo analogia à superficialidade do luxo. Celina, cujo gosto era “mais simples”, é retratada como melhor dotada de virtudes e mais propensa ao cuidado com a família, uma analogia à concepção da mulher que serve ao seu lar e à sua sociedade como um bom emprego do tempo e da moralidade. É interessante notar que a filha mais “modesta” é a que encontra algum caminho de prosperidade em seu plantio, em ambos os sentidos metafóricos e denotativos. A modéstia e a simplicidade são características exaltadas, ao passo que a ambição, ainda que travestida de um encantamento pelo que é distinto, revelaria uma efêmera exuberância sem real longevidade e esvaziada da virtude. O parágrafo final é decisivo para compreendermos o apelo político da moralidade no texto:

> Quando Anna a censurava por cultivar aquela estéril e enfraquecida roseira, Celina respondia-lhe que a preferência que se deve às produções do país não exclui as que nos vem do estrangeiro; e que, consistindo todo o recreio no cultivo das plantas cujo préstimo e vitalidade conhecia, podia entreter-se em estudar nas plantas dos países remotos, a imensa variedade de produções naturais, que frequentemente nos conduzem a resultados úteis e descobertas importantes. (A Borboleta, 1902, p. 4)

É possível interpretar, portanto, que há uma analogia entre a jardinagem e a educação. Na construção da narrativa, a escolha entre o ofício ou o trabalho manual não anula a possibilidade da expansão do repertório botânico. Valorizar o nacional, nesse sentido, seria o ato da dedicação ao que nos é próprio ou próximo, ao passo que o que vem do estrangeiro deveria ser, antes de tudo, encarado como conhecimento a ser adquirido, e não um consumo superficial. Anna representaria a mulher que encontra no luxo sua ocupação, mas que com

ele não conseguiria prosperar tanto quanto com a leitura e a educação. Celina adiciona o componente patriótico ao dissociar o local do estrangeiro, e a esse segundo dedicar-se apenas ao aprendizado teórico, que lhe é suficiente. Fica clara a referência à divulgação do projeto civilizatório através da instrução pública. Se estabelecermos uma relação dialética entre o texto anterior com o conto, é possível perceber que as mulheres eram chamadas não apenas a adquirir conhecimentos científicos e literários, mas também a transmiti-los. Celina é, além de estudiosa, uma espécie de mestra, que encontra nos livros e em demais materiais de leitura sua fonte de extenso saber não apenas sobre o seu país, mas sobre o exterior.

Enfim, a questão da educação emocional para a civilidade se apresenta na forma de uma sensibilidade singular: saber no que investir a energia na prática, e usar a teoria a favor disso. A rosa brasileira, embora “simples e fraca”, respondeu melhor aos cuidados de Celina do que a rosa chinesa de Anna, que era “estrangeira e exuberante”. Entende-se que o cuidado prático, nesse caso, não eliminaria as chances de a rosa chinesa não prosperar, pois há o fator nacional e, portanto, territorial: o conhecimento, embora pudesse ter ajudado Anna, não eliminaria as chances de a planta não vingar como a da irmã, pois sua roseira não pertence ao Brasil. A questão do pertencimento à pátria e à nação foi uma temática amplamente explorada nas culturas escritas do século XIX e reverberou no século seguinte. História, território e identidade faziam parte do projeto civilizatório, ainda que contundentemente idealizados ou sob uma chave de leitura androcêntrica (Catroga, 2007). O pertencimento das mulheres se associava à figura protetora dos homens, por quem elas deveriam zelar através da educação e do trabalho de cuidado. Aos homens caberia a atuação no espaço público simbólico.

A seção “Economia” traz, na terceira edição, um texto cuja assinatura traz, abaixo do texto principal, o nome “Madame Sirey”, e fala brevemente sobre a importância da economia doméstica dentre as tópicas de instrução das meninas e moças. Esse elemento é de grande relevância para adentrarmos nas discussões sobre apropriação. Isso porque o nome que “assina” a seção remete ao de Marie Jeanne Catherine Joséphine Sirey, autora francesa que viveu entre 1776 e 1843. Sendo de sua autoria ou de alguma colaboradora que quis utilizar

seu nome como pseudônimo, a presença de Sirey aponta para a circulação de suas obras em Minas Gerais e, principalmente, para os usos da apropriação em um periódico de circulação local. É possível que a tradução do trecho seja de autoria de quem enviou o texto, uma vez que não se tem conhecimento de obras de Sirey traduzidas para o português naquele período.

Segundo a antologia biográfica de Johann Christian Ferdinand Hoefer, “Nouvelle biographie universelle Générale” (1865), Marie Jeanne Catherine Joséphine De Lasteyrie Du Saillant Sirey nasceu em Le Bignon, na região de Loiret, em 25 de novembro de 1776 e faleceu em Chatou, na região de Seine, em setembro de 1843. Era sobrinha de Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau (1749-1791), conhecido jornalista, escritor e ativista político que se destacou como teórico da Revolução Francesa e participou da Assembleia Nacional Constituinte da França. Sirey publicou, sob o pseudônimo anônimo “Madame...”, as obras “Marie de Courtenay” (Paris, 1818, publicado pela editora Barba et Delaunay) e “Louise Cécile” (Paris, 1822, 2 volumes publicados pela editora Everat). Publicou também os chamados romances de costumes: “Mère de famille” (“Mãe de família”), uma revista mensal publicada entre setembro de 1833 a setembro de 1834; “Conseils d'une grandmère aux jeunes femmes” (“Conselhos de uma avó para moças”) publicado em Angers no ano de 1838 e editado pela Launay-Gagnot; e o “Petit manuel d'éducation” (“Pequeno Manual de Educação”), lançado entre 1841 e 1842 e editado pela Belin-Mandar. Ela contribuiu com artigos para o Journal des Femmes e outras publicações. As obras de Sirey apresentam, em linhas gerais, um tom prescritivo que caminha pela valorização da educação feminina, mas que também versa sobre tópicas como a moralidade, a moda e a conformação da imagem social “ideal”.

Seu marido foi o jurista francês Jean-Baptiste Sirey, nascido em Sarlat, região de Périgord, em 25 de setembro de 1762 e falecido em Limoges em 4 de dezembro de 1845. Inicialmente, ingressou no clero, mas foi dispensado de seus votos e estudou direito. Adotou os princípios da Revolução Francesa, mas condenou seus excessos. Foi acusado ora de monarquismo, ora de federalismo, e passou um longo período na prisão. Trabalhou na comissão legislativa da Convenção Nacional e, posteriormente, ingressou no Ministério da Justiça como assistente do chefe da divisão criminal. Após o golpe de 18 Brumário, tornou-se

advogado no Tribunal de Cassação, título ao qual acrescentou o de advogado no Conselho de Estado, função que manteve até 1836. Possui extensa obra publicada na área do direito francês no século XIX, sendo considerado um de seus mais prolíficos sistematizadores. Sua obra é marcada por monumentais coletâneas de leis e decisões judiciais, além de edições minuciosamente anotadas de todos os códigos napoleônicos: Civil, Penal, Comercial e de Processo.

Através de seus livros, cursos de direito e estudos sobre o Conselho de Estado, Jean- Baptiste Sirey consolidou um vasto arquivo jurisprudencial que, continuado por seus sucessores e colaboradores, tornou-se referência fundamental para a prática jurídica na França. Percebe-se que a posição social da família Sirey conferia um tom de legitimidade e de seriedade aos textos veiculados nos impressos. O fato de Marie Jeanne ter omitido seu nome e sobrenome em suas primeiras publicações é um indicativo dos limites progressistas adotados pela família e um reflexo das tensões relacionadas ao gênero no pós-Revolução. As mulheres seguiam na subalternidade e, nesse cenário, operou-se gradual mudança para que elas também tivessem sua autoria validada publicamente mesmo no circuito dos impressos francês (Perrot, 2005).

A seção “Economia” se encontra ausente na quinta edição, possivelmente devido à preferência pela publicação integral da crônica “As Duas Roseiras”. Na terceira edição, a seção que se segue é a “Homopathia Moral”, que conta com sentenças bem humoradas sobre temas diversos do cotidiano. A seção “Polidez e Caridade”, por sua vez, dedica-se a crônicas e fábulas em que eram tratados temas mais próximos das noções de virtude e de moral. O texto da terceira edição é de autoria do Cônego Schmid e explora a temática dos “bons usos” dos dons e dos talentos, sendo eles voltados à caridade e ao bem comum, escolha que em muito dialoga com a proposta difusora da educação como meio para a “elevação espiritual” e para a utilidade social em tempos de emergentes projetos de nação. Essas seções também se encontram ausentes no quinto número, marcando uma diferença considerável na forma do impresso, que tinha apenas quatro páginas, sendo ao menos duas e meia dedicadas à crônica de Bouilly.

Na seção “Escrinio poético”, outra presença publicamente reconhecida é a da poeta paranaense Júlia Maria da Costa (1844-1911), cuja obra intitulada

“Fantazia” foi publicada integralmente na terceira edição. A obra de Costa paira entre os temas do desejo inconsciente e a realidade concreta. A fantasia, nesse caso, faz uma ponte entre essas duas dimensões. É possível interpretar que a frustração se dá em torno de algo ou alguém perdido e que a sensação de ausência da sua referência afetiva, espaço que o personagem secundário busca ocupar com a fantasia. O eu lírico aconselha a pessoa que parece estar sonhando febrilmente acordada pois, a seu ver, a fantasia representa uma ameaça. Do ponto de vista do personagem secundário, a fantasia na verdade cumpre a função “protetora” de uma realidade que ele não quer aceitar ou, ainda, de um vazio, conferindo-lhe alguma identificação com si mesmo e com o ambiente.

A obra transita por temas da psicanálise e esbarra na questão nacional quando o eu lírico aciona elementos da natureza local para tentar “convencer” o personagem à aceitação do presente. Uma leitura interessante que podemos fazer, tendo como embasamento a obra de Lacan (1988), é a de que o conflito entre o simbólico (aqui representado pela linguagem) e o imaginário (representado pela fantasia geradora de imagens) nos leva a problematizar a ficcionalidade inconsciente que sustenta ambas as realidades. Ambos se encontram em uma busca, seja pela aceitação ou pela negação. É nesse processo que a teoria lacaniana argumenta que o sujeito nunca está inteiro: ele seria sempre fragmentário e estaria constantemente em embate com as nuances do ócio ou do luto, condições em que o eu lírico encontra o personagem secundário.

Os textos que encerram a terceira edição são uma poesia, de autoria de J. J. Teixeira, e uma oração dominical, de autoria de J. P. Soares. O “Escrinio Poético” da quinta edição nos traz uma composição de F. A da Costa intitulada “O Usurário”, que caminha pela narrativa acerca da riqueza ilusória, entendida como a riqueza material, e a riqueza verdadeira, que seria a das virtudes. A última obra que temos nessa edição é a “Canção do Berço” da poeta, dramaturga, contista e romancista portuguesa Maria Rita Chappe Cadet (1836-1835).

3. ENTRE A PRESCRIÇÃO E A AUTORIA: MATERIALIDADE, RECEPÇÃO E APROPRIAÇÃO NO PERIÓDICO A BORBOLETA

A leitura das duas edições disponíveis do periódico nos possibilita levantar algumas questões pertinentes ao estudo da cultura dos impressos em Minas Gerais. Para isso, propomos uma discussão que transita entre a História do Livro, a Crítica Literária Feminista e a História das Sensibilidades. A primeira delas é referente à singular coesão temática de cada edição do *A Borboleta*. As escolhas editorais guiam o olhar do público por entre os assuntos, nos dando a sensação de que se trata de um material com edições temáticas, algo que o diferencia dos impressos de notícias da época, cujas linhas editoriais tendiam a acompanhar os acontecimentos e discussões mais recentes e por isso não apresentavam um sentido contínuo ou mesmo coeso tematicamente. A disposição dos artigos do jornal curvelano é possibilitada, em partes, pelo fato de a sua caracterização ser voltada à formação e ao entretenimento. O que a estratégia editorial indica, ainda, é que a escolha dos textos partia das próprias editoras. Não é possível saber, com exatidão, se nesse corpus havia obras de autoria das irmãs Pinheiro Lima, ou se elas apenas reuniam o material por meio de envios dos e das leitoras, para publicação. O conjunto da obra, sua materialidade e suas produções de sentido, se valem não apenas de uma configuração planejada do conteúdo, mas de uma organização visual que contribui para o direcionamento dos modos de ler.

Nos valendo das teorias de Roger Chartier (1994), identificamos nas páginas do *A Borboleta* interessantes recursos que produzem efeitos de hierarquização de informações, de pausa e mesmo se aquele texto deve ser lido com mais ou menos atenção da leitora, como é o caso da crônica “As Duas Roseiras” e da pequena, porém chamativa nota “Economia”. Nota-se que, nos textos mais longos, a escolha das fontes se dá pelos tamanhos menores, enquanto que para textos menores, as fontes do título da seção ou da obra é pelos tamanhos maiores, criando uma ordem de leitura sequenciada e que propõe uma relação conjuntural.

Ainda que essa disposição pretenda assumir algum controle sobre as possibilidades de interpretação da leitora, é importante que considerarmos a

possível recepção do público leitor, o que nos leva a uma segunda colocação, que se refere às estéticas da recepção no *A Borboleta*.

Embora o horizonte de expectativas (Jauss, 1994) das editoras se mostre conciso e empenhado na temática da instrução pública, em que se destacam as apropriações de textos de autoras estrangeiras e as mobilizações de temas históricos e literários para debater as relações de gênero (muitas vezes esboçando críticas feministas), a aparente mudança frequente nas presenças e ausências das seções do periódico aponta para uma dificuldade editorial quanto aos temas mais procurados pelas leitoras ou, ainda, de angariar um público leitor que consumisse o periódico regularmente. Isso nos ajuda a entender a curta duração da sua circulação. Stanley Fish (1980) nos traz o conceito de comunidades interpretativas. O *corpus* em análise nos parece apresentar comunidades divididas entre a recreação ou ao deleite literário e à instrução normativa. A presença das crônicas e das composições poéticas concilia essas preferências, pois proporcionariam ambas as experiências possivelmente desejadas pelas leitoras.

Esse aspecto confere historicidade ao periódico uma vez que, como aponta Marinalva Barbosa (2010) a imprensa brasileira dos séculos XIX e início do século XX se assemelhava a um “caleidoscópio de temas”. Tendo em perspectiva a história cultural da imprensa brasileira o livro foi, por muitas décadas, mais facilmente rastreado em grupos das classes mais altas da sociedade, como magistrados, administradores, clérigos e letrados. Circulavam pelos grandes centros urbanos, como Ouro Preto, Rio de Janeiro e, posteriormente, em outras localidades. Os temas predominantes incluíam a filosofia, a literatura latina, códigos e manuais para aplicações em setores diversos do funcionamento público, e obras voltadas à religiosidade. Aos poucos, outros tipos bibliográficos foram introduzidos, como as antologias e os compêndios biográficos, além dos primeiros esforços historiográficos propriamente brasileiros. Esse movimento foi contemporâneo ao surgimento dos manuais de instrução pública e das obras voltadas à educação moral e cívica em fins do século XIX. Não por acaso, uma parte significativa do *A Borboleta* se constitui da literatura circulante no século anterior, com exceção das composições poéticas, que podem ter sido enviadas por ocasião da publicação

do impresso mineiro.

O jornal de Curvelo tem, portanto, uma caracterização transitiva que nos fornece um panorama das rápidas transformações sociais e culturais correntes em Minas Gerais no início do século XX. A experiência de leitura nos leva à coexistência de elementos comuns ao século anterior e aos ineditismos da então contemporaneidade. A começar pela nomeação (ou a ausência dela) das autorias dos textos. Se, por um lado, temos os nomes das editoras em lugar de destaque na primeira página, por outro vemos uma continuidade no que diz respeito às autorias anônimas ou sob pseudônimos.

A presença da poesia de Júlia Maria da Costa indica uma outra mudança importante para a autoria feminina. No *A Borboleta* seu nome completo nos fornece a autoria, mas, no século anterior, a mesma autora se veria na necessidade de abreviá-lo, assim como o fez Beatriz Brandão. Constância Lima Duarte (2018) analisou a trajetória de diversas autoras brasileiras e concluiu, a respeito dos usos do pseudônimo e do semianonimato, que muitas dessas literatas se valiam apenas do sobrenome, ou mesmo de letras como B. F. A. B (Beatriz Francisca de Assis Brandão), para garantir o resguardo de críticas e, em muitos casos, utilizar o prestígio dos nomes familiares para abrir portas no processo de publicização dos seus escritos. Lara Berruezo (2018) estudiosa da autoria feminina no século XIX, argumenta que o uso do recurso do anonimato ou do pseudônimo permitia à mulher expressar-se sem sofrer as represálias sociais por tal. Um texto protegido por “Petrônio”, por exemplo, aciona uma figura histórica da Antiguidade para debater um assunto moderno, que é a associação entre ócio e prestígio social. Partindo da hipótese de que se trate de uma autora, isso a permitirá dirigir as críticas à diferença entre as concepções que tornam ou não a ocupação valorosa, e de que formas essas virtuosidades aparecem. Esse texto sugere o que Michel Foucault (2009) argumenta a respeito da função-autor: o “disfarce” confere ao escrito um status de verdade que ele poderia não receber caso fosse publicada a autoria verdadeira. Essa nomeação, que apareceu em pelo menos três edições, nos leva à discussão que mais nos é cara na análise desse material: as apropriações.

O ponto mais forte da folha refere-se à disposição de conteúdos considerados produtivos pelas editoras. Nesse conjunto, a apropriação de textos

de autores estrangeiros a partir da extração de parágrafos, de traduções e de ensaios históricos servem ao propósito da educação das mulheres mineiras. Opera-se uma transposição de obras produzidas no contexto iluminista europeu para a realidade local de Curvelo e, por que não dizer, de possíveis cidades ao redor. Dialogando com Roger Chartier (1998), é possível trabalhar a apropriação sob uma perspectiva relacional: o conteúdo original detém estratégias que buscam delimitar os modos de ler. Materialidade, visualidade, discurso e autoria são alguns dos elementos que compõem o livro e, da mesma forma, o periódico.

A produção de sentido, contudo, depende de outros agentes. Chartier advoga que as práticas de leitura não são passivas, uma vez que a leitora ou o leitor não apenas absorve o conteúdo, mas o faz de acordo com as suas leituras cognitivas do mundo. A realidade experimentada pelo público leitor impacta diretamente as suas práticas de leitura. É por isso que a leitura de Madame Sirey na França pode ser consideravelmente distinta daquela realizada no Brasil. O estabelecimento da diferença contextual é crucial para compreendermos as potencialidades e as fragilidades das apropriações no *A Borboleta*. Os usos da nota sobre economia doméstica, originalmente publicada em meados do século XIX, são voltados à uma realidade em que poucas mulheres atuavam na esfera pública, mas já se encontravam no seio do projeto civilizatório que buscava torná-las mestras do lar. Este trecho tem um impacto muito diferente em 1902, sobretudo quando publicado em um veículo cujas editoras eram mulheres. Talvez por isso a apropriação da obra da francesa tenha sido tão breve.

No caso de Bouilly, temos uma tradução do francês para o português publicada sob uma autoria masculina. A crônica é responsável pela ocupação de quase toda uma edição, tendo sido transcrita em sua forma integral, sem cortes. E não é difícil entender as táticas possivelmente adotadas para o aceite da publicação: trata-se de um texto que une o objetivo prescritivo com assuntos de relevância no início da Primeira República: o equilíbrio entre o serviço no lar e os ofícios intelectuais, a noção de “boa ocupação” e a aversão à moda. O texto caminha pela ideia de que o bom consumo é o do conhecimento, e o bom uso do tempo é aquele em que a mulher serve à família e se dedica a atividades produtivas, que geram algum retorno.

A crônica é um ótimo exemplo do que Zahidé Muzart (1999) explora com

os conceitos de apropriação, e de resgate e ressignificação. O que vemos no *A Borboleta* é uma constituição de uma rede colaborativa em que a publicação dos textos de outras autorias configuram uma discursividade progressista. Os textos se complementam e se legitimam. Os impressos estudados por Muzart que recorrem à apropriação para fazer circular manifestações feministas pioneiras que valorizavam publicamente a intelectualidade feminina. Esse espaço era usado também para reivindicar direitos, opinar sobre a oferta da educação para as mulheres e debater a emancipação, com destaque para a profissional. No século XIX, o *Jornal das Senhoras* foi um expoente dessa cultura. Publicado no Rio de Janeiro entre 1852 e 1855, teve três jornalistas como editoras e redatoras-chefes: a argentina Juana Paula Manso de Noronha e as brasileiras Violante Atabalipa Ximenes de Bivar e Velasco e Gervásia Numésia Píres dos Santos Neves. A iniciativa foi seguida pelo *O Bello Sexo*, que era dirigido por Julia de Albuquerque Sande Magalhães.

Em Minas Gerais, o sul de Minas se destacou na produção de impressos em que se encontra expressiva participação feminina na literatura e nas ações políticas ainda no oitocentos. Se analisarmos as publicações do *Astro de Minas*, que noticiou a criação das primeiras sociedades literárias sul-mineiras e, posteriormente, a criação da Sociedade Philopolytechnica, agremiação da qual eram associadas cerca de 120 mulheres, vemos que a literatura foi a porta de entrada para a atuação efetiva nas discussões sobre assuntos interesse público. Lançado em 20 de novembro de 1827 na cidade de São João del-Rei, o jornal circulou até o ano de 1839 e teve como editor e redator-chefe o jornalista, redator e administrador público Baptista Caetano d'Almeida. Além dos chamados salões ou círculos literários, o sul mineiro também registra grupos de mulheres formados autonomamente para discutir literatura outros temas como a vida cultural e social das suas cidades (Jinzenji, 2010).

Com a chegada da imprensa, Campanha foi o berço de um dos periódicos mais relevantes da história da crítica feminista: *O Sexo Feminino*, dirigido por Francisca Senhorinha da Motta Diniz. Enfaticamente combativo às restrições impostas pela condição do feminino, o projeto foi transferido para o Rio de Janeiro e desempenhou importante papel na luta pelo voto feminino e pela Abolição da escravatura. Diniz tinha suas filhas como ajudantes, e seu jornal

frequentemente trazia notícias replicadas ou adaptadas de publicações nacionais e estrangeiras, sobretudo as estadunidenses (Muzart, 1999).

Contemporâneo ao impresso de Francisca Diniz foi *O Echo das Damas*, periódico de vertente feminista que circulou no Rio de Janeiro entre 1879 e 1888 que também contribuiu para a interseccionalidade da imprensa feminina através das trocas de notícias por correspondência e das publicações de poesias e outras obras literárias de autoria feminina. Sua editora era a escritora e jornalista Amélia Carolina da Silva Couto. Por fim, um impresso que teve lugar nas últimas décadas do século XIX e que também trazia a disposição colaborativa em sua linha editorial foi o *A Família*, folha lançada em dezembro de 1888 na cidade de São Paulo e posteriormente transferido para o Rio de Janeiro e que teve como editora e redatora-chefe a jornalista e escritora Josefina Álvares de Azevedo. Nele, como sugere Muzart, Azevedo não apenas incorporava textos de autores nacionais e estrangeiros em seus impressos, mas realizava uma forma de apropriação semelhante àquela que vemos no *A Borboleta*: a família, instituição cuja posição de "chefe" era atribuída à figura masculina se tornou, nas mãos de Azevedo, um potente argumento à defesa do voto feminino. Partindo da premissa de que, socialmente, a mulher seria o "pilar" da família, também ela deveria ter o direito de escolher governantes. A diferença semântica entre os termos "chefe" e "pilar" pressupõem um dos usos discursivos hierarquizantes da dinâmica relacional do gênero, podendo ser associados às noções de poder e de força tal como discute Michelle Perrot (2005). No entanto, seus sentidos foram apropriados e subvertidos, criando-se uma noção equitativa entre os dois papéis.

O que "Petrônio" busca elaborar no *A Borboleta* é uma reconfiguração dos dois sentidos possíveis para trabalho dentro dessa mesma dinâmica. Ele ou ela entende que o termo carrega sentidos históricos que teriam entrado em descompasso e, na modernidade, em visível desequilíbrio. Mesmo com suas limitações na identificação da servidão familiar atribuída à mulher, a pessoa autora faz um desabafo acerca das diferenças entre manualidade feminina e masculina que também se enquadra nos estudos de Perrot acerca da disparidade disfarçada de "força", que relegava a mulher ao âmbito privado. Mais ainda, dialoga diretamente com o que Sílvia Federici (2019) nos fala a respeito do contexto brasileiro, uma vez que está sendo trabalhada a reprodução social

do trabalho feminino ao longo da História. A emergência da modernidade e do capitalismo trouxe a lógica do lucro às custas do trabalho de cuidado das mulheres. Subalternizadas, elas sustentavam o lar com seus serviços sem remuneração. Essa lógica se justificava pela "providência" do recurso financeiro da parte dos pais e demais figuras masculinas. Debate-se, portanto, a produtividade em face da diferença sexual. O trabalho doméstico seria um trabalho reprodutivo, enquanto que o trabalho fora de casa era interpretado como produtivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de conclusão, a análise das edições do *A Borboleta* revela que a imprensa feminina mineira do início do século XX funcionou como um território de negociação e ambiguidade discursiva. Por um lado, o periódico capitaneado pelas irmãs Pinheiro Lima desafiou o silenciamento histórico ao assumir a gestão editorial e tipográfica. Por outro, permaneceu ancorado em um projeto civilizatório que instrumentalizava o saber feminino em prol da moral cristã e da domesticidade. As estratégias de legitimação identificadas, que transitam entre o uso de pseudônimos eruditos e a apropriação de referências europeias demonstram que a inserção da mulher no campo intelectual brasileiro não se deu por uma ruptura abrupta, mas por uma "tecedura" lenta e cuidadosa. O jornal não apenas informava, mas moldava uma subjetividade feminina que buscava o progresso científico e a instrução sem abdicar da virtude, evidenciando que, na Curvelo de 1902, a emancipação pelo letramento ainda caminhava de mãos dadas com a vigilância moral do lar.

O estudo reafirma, assim, a importância da cultura impressa como mediadora de sociabilidades e de circulação de ideias em Minas Gerais. A presença de traduções de autores franceses e a publicação de poesias de autoras de outros estados atestam que o interior mineiro não estava isolado. Pelo contrário, participava de uma rede transnacional de trocas literárias. A materialidade do periódico, ao dedicar espaços nobres a crônicas morais e seções de "economia doméstica", reflete a tentativa de conciliar o Iluminismo tardio com as sensibilidades locais. Percebe-se que a autoria feminina, embora

florescente, utilizava o impresso como um biombo: sob o pretexto de educar a "mãe de família" e a "mulher virtuosa", as editoras e colaboradoras criaram espaços de atuação pública e intelectual. Assim, "tecer letras" foi, para as mulheres daquele período, uma forma estratégica de redigir a própria existência dentro dos limites possíveis de sua época.

Por fim, a investigação permitiu compreender as especificidades das Luzes no contexto brasileiro, onde o desejo de progresso e instrução pública foi filtrado pela égide da moralidade religiosa. O jornal curvelano exemplifica como a mulher foi convocada a ocupar o espaço público da escrita, mas sob a condição de atuar como o vetor de uma sensibilidade regeneradora e patriótica. As dicotomias presentes nos textos (ócio e o trabalho, o luxo e a modéstia) revelam que o projeto editorial buscava conciliar a subversão das hierarquias de gênero com a reacomodação das agências femininas em uma modernidade que se principiava sob os signos da ordem e da virtude. A folha simboliza, portanto, a metamorfose da leitora em autora, em um voo que, embora vigiado pelos valores tradicionais, foi fundamental para a consolidação da presença feminina na história da imprensa mineira.

REFERÊNCIAS

A Borboleta: orgão litterario dedicado ao bello sexo. Curvelo: Typ. de Maria e Anna Pinheiro Lima, nº. 3 e 5, 1902.

BARBOSA, Marialva. **História cultural da imprensa: Brasil - 1800-1900**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

BERRUEZO, Lara de Souza. **Letra feminina: produção editorial de publicação de obras de mulheres dos séculos XIX e XX.** Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Comunicação-Habilitação em Produção Editorial). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BOTO, Carlota. **Instrução pública e projeto civilizador: o século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola.** São Paulo: Editora UNESP, 2017.

CATROGA, Fernando. Pátria e nação. Jornada setecentista. **Anais da VII Jornada Setecentista.** Curitiba: CEDOPE, p. 13-34, 2007. Disponível em: http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/jornadas/vii-jornadasetecentista-2007/ Acesso em 15 de maio de 2026.

CHARTIER, Roger. **A aventura do livro: do leitor ao navegador**. Tradução de Reginaldo de Moraes. São Paulo: UNESP, 1998.

CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. Brasília: Universidade de Brasília, 1994. 111 p.

DUARTE, Constância Lima. **Imprensa feminina e feminista no Brasil**. Volume 1: Século XIX. Autêntica, 2018.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FISH, Stanley. **Interpreting the variorum: is there a text in this class?** Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts e London: England, 1980, pp: 338- 355.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor?. **Ditos & Escritos III**. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

HOEFER, Johann Christian Ferdinand. **Nouvelle biographie universelle générale, publ. sous la direction de m. le dr. Hoefer.** Paris: Firmin Didot (Institute de France),1865, v. 44, p. 38-39.

JAUSS, Hans Robert. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. São Paulo: Ática, 1994. 78p

JINZENJI, Mônica Yumi. **Cultura impressa e educação da mulher no século XIX.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010. 298p.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LIMA, Sandra Lúcia Lopes. Imprensa feminina, revista feminina. A imprensa feminina no Brasil. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 35, 2007.

LUSTOSA, Isabel. **As trapaças da sorte: D. Pedro I e o rastro de pólvora da Independência.** Belo Horizonte: Companhia das Letras, 2004.

MOREL, Marco. Pátrias Polissêmicas: República das Letras e imprensa na crise do Império português na América. **Iluminismo e Império no Brasil. O Patriota (1813-1814).** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, p. 15-30, 2007.

MUZART, Zahidé Lupinacci (org.). **Escritoras brasileiras do século XIX**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.

OVÍDIO, Naso Públio. **A arte de amar**. Tradução de Pedro Garcez Leme. Porto Alegre: L&PM, 2010.

OVÍDIO, Naso Públio. **Metamorfoses**. Tradução de Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2005. 520 p. (Coleção História).

RIBEIRO, Ana Paula Goulart; HOHLFELDT, Antônio Carlos; BARBOSA, Marialva Carlos. **História da imprensa no Brasil do século XIX**. Porto Alegre: Editora da PUCRS, 2024.

SCOTT, Joan Wallach. **A fantasia da história feminista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

SOIHET, Rachel. **Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

TEÓCRITO. **Idílios**. Tradução de Raimundo Carvalho. São Paulo: Odysseus, 2004.

TERÊNCIO. **Comédias**. Tradução de Renata Cazarini de Freitas. São Paulo: Hedra, 2005. (ou cite a peça específica: TERÊNCIO. A Moça de Andros (Andria). Tradução de J. B. de Oliveira e Castro. Rio de Janeiro: Ediouro, 1968).

VIRGÍLIO, Maro Públio. **Eneidas**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

VIRGÍLIO, Maro Públio. **Geórgicas**. Tradução de Odorico Mendes. Edição bilíngue. Cotia: Ateliê Editorial, 2001.

Recebido em 19/05/2026.

Aprovado para publicação em 14/09/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

OUTROS PINCÉIS, MESMAS HISTÓRIAS:
São Paulo e suas representações de indígenas no início da República

OTHER BRUSHES, SAME STORIES:
São Paulo and its representations of Indigenous people at the beginning of the Republic

ADRIANA CAPUANO DE OLIVEIRA[1]

BRUNA FERREIRA DA SILVA[2]

RESUMO

O presente artigo pretende discutir, a partir da comparação entre obras de acervos de três instituições museológicas da cidade de São Paulo, como a representação indígena modificou-se de acordo com as alterações dos discursos políticos de diferentes momentos da história brasileira, especialmente no que diz respeito à colônia e aos primeiros anos da República, tendo como pano de fundo político, econômico e cultural a perspectiva paulista sobre essas populações em meio a presença da figura do bandeirante e como essa nova escrita da história através da arte poderia legitimar o desejo de suas elites, de ter São Paulo reconhecido como agente ativo e protagonista da constituição da narrativa fundadora nacional.

Palavras-chave: Indígenas. República. Iconografia. São Paulo. Bandeirantes.

ABSTRACT

This article aims to discuss, based on a comparison of works from the collections of three museums in the city of São Paulo, how the representation of Indigenous peoples has changed in accordance with shifts in political discourse at different moments in Brazilian history, especially with regard to the colonial period and the early years of the Republic, using as a political, economic, and cultural backdrop the São Paulo perspective on these populations in the context of the figure of the bandeirante, and how this new writing of history through art could legitimize the desire of São Paulo's elites to have the city recognized as an active agent and protagonist in the construction of the national founding narrative.

Keywords: Indigenous Peoples. Republic. Iconography. São Paulo. Bandeirantes

[1] Professora Adjunta da Universidade Federal do ABC. Docente Permanente do Programa de Ciências Humanas e sociais da mesma universidade (UFABC).
E-mail: adriana.oliveira@ufabc.edu.br.
[2] Mestre em Ciências Humanas e Sociais da UFABC. E-mail: ferreira.bruna@ufabc.edu.br .

INTRODUÇÃO

Uma obra de arte, para além de seus valores técnicos e estéticos, pode ser lida como um produto que denuncia a cultura e o modo de pensar de uma determinada época em diferentes sociedades, sendo um importante documento para entendermos o modo de pensar e construir significados em distintos momentos da história. Como nos diz o historiador da arte Erwin Panofsky (1892-1968), a leitura exigida de documentos escritos, pode ser feita também de produtos culturais de sua época em diálogo com o que é produzido em outras esferas do conhecimento:

> [...] Isso significa o que se pode chamar de história dos sintomas culturais – ou "símbolos", no sentido de Ernst Cassirer - em geral. O historiador da arte terá que aferir o que julga ser o significado intrínseco da obra ou grupo de obras, a que devota sua atenção, com base no que pensa ser o significado intrínseco de tantos outros documentos da civilização historicamente relacionados a esta obra ou grupo de obras quantos conseguir[...]. (Panofsky, 1976, p. 63).

Desta forma, é importante analisar quais os caminhos que este documento faz e diante dessa leitura, não apenas simbólica, mas que também diz respeito aos espaços de circulação e aos discursos que acompanham uma produção cultural, buscar compreender como estes trabalhos podem ser fruto de relações de poder ao mesmo tempo que colaboram com a constituição de imaginários que tem a função de fortalecer e justificar relações e discursos

Partindo dessa funcionalidade discursiva da obra de arte, este artigo se propõe a debater, em caráter comparativo, como a produção plástica de diferentes momentos diferentes da história brasileira criam um regime visual que corrobora com discursos acerca de populações indígenas, a fim de justificar políticas e ações estatais sobre essas comunidades. O objetivo desta análise comparada é dimensionar como um imaginário criado sobre esses grupos se alterou (ou não) de acordo com interesses políticos na constituição brasileira enquanto nação.

Além disso, pretende-se ainda aproximar tal análise da experiência paulista, especialmente durante o período republicano. Assim, em diálogo com

a construção de um imaginário colonial do indígena, buscamos entender como o circuito artístico e intelectual de São Paulo, ainda em formação, fomentou uma produção visual sobre essas populações, a fim de inserir-se como parte fundamental da narrativa nacional. São Paulo se apoia em um discurso modernizador que passa pelo evento da Proclamação da Independência em seu território e em um movimento "anti-indígena", personificado na figura do bandeirante.

Por fim, esses discursos que passam pelo textual e pelo iconográfico se encontram na contemporaneidade expostos em instituições museológicas paulistanas como o Museu Paulista (popularmente conhecido como Museu do Ipiranga); a Pinacoteca do Estado de São Paulo e em pinceladas mais gerais e inaugurais da análise, pelas obras reunidas e expostas na coleção-exposição Brasiliana Itaú Cultural/Espaço Olavo Setubal (EOS). A escolha das três instituições se dá por suas naturezas diversas: Um museu universitário, uma instituição de arte e a exposição de uma coleção privada e a existência de obras, também diversas, sobre indígenas, nos três espaços. Em todos os casos suas curadorias buscam problematizar e colocar as obras pertencentes aos acervos em diálogos com os debates sobre representação e narrativas históricas unificadoras.

Este trabalho, toma como partida a análise de obras de viajantes que passaram pelo território recém-denominado do Brasil ao longo dos primeiros séculos após a colonização e que tinham como objetivo realizar levantamento e sua divulgação com caráter científico, passando mais tarde a figurar entre coleções de cunho artístico. Passamos ainda, por momento intermediário e decisivo deste emaranhado de linhas históricas que estamos traçando - o Império e o início de um pensamento nacional a partir da perspectiva da recém-criada categoria "brasileiros".

Com isso, pretende-se estabelecer uma ponte e comparações com a República para entendermos como a representação de indígenas passou do imaginário do viajante europeu: animalesco, selvagem e mais próximo da natureza do que do gentílico que aqui habitava, para um resgate de uma narrativa de origem, através de mitos que passam pela morte ou sacrifício indígena para que a nação pudesse se consolidar sem "divisões internas",

passando todos a viver plenamente o exercício de ser brasileiro. Neste momento, volta-se a atenção para São Paulo e o interesse de suas elites pelo protagonismo republicano e pela reivindicação do seu lugar de destaque na história do Brasil.

Além da análise de fontes visuais, a literatura acerca da relação entre paulistas e indígenas, com especial atenção à obra *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, do historiador John Monteiro, e de bibliografias que contextualizam as obras analisadas em seus contextos de produção e circulação formam a base para escrita deste artigo.

Importante salientar ainda que as obras escolhidas não são as únicas que trazem representações de indígenas e, dentro das exposições, é possível escolher diferentes caminhos analíticos para compreender a relação entre arte e sociedade como feito na série de publicações lançadas em 2022, para a reabertura do Museu do Ipiranga, dentre eles, o volume “Passados Imaginados”, parte de *Série Museu do Ipiranga 2022*.

Este artigo pretende contribuir com o debate acerca da relação entre Estado brasileiro - em diferentes momentos de sua construção, com populações indígenas trazendo para a complexa rede de discursos a materialização de imaginários e de narrativas através de obras de arte que hoje ocupam espaços museológicos da cidade de São Paulo. Pretende ainda, focar nesta relação mais especificamente em território e política paulistas tomando leituras e contribuindo com os estudos sobre a construção da capital paulistana como um centro de efervescência republicana e como isso acabou por manifestar-se em importantes instituições de caráter histórico e artístico.

Esta preocupação se dá em perceber como este espaço urbano utiliza a imagem e línguas indígenas para nomear e construir suas personagens históricas em meio a momentos de uma consolidação nacional de identidade. Assim, este artigo também pode contribuir em estudos de como São Paulo se comporta neste jogo de poder que se estabelece entre o regional e nacional e como isso se manifesta no presente na “museologização” de peças que podem materializar estes processos, pensando em relações como mecenato e a prática de encomendas de obras “oficiais” sobre a história.

Estes debates se colocam como importantes pensando nos longevos conflitos e práticas de apagamento de populações indígenas bem como dos impedimentos

de que esses grupos exerçam seu papel cidadão, de maneira jurídica ou simbólica ao longo da história do país. Também se fazem necessários para a ampliação das análises críticas sobre processos de curadoria de narrativas que se consolidam e legitimam a partir do momento que são expostos em importantes museus ou instituições culturais.

1. VIAJANTES E SEU DESENHO DE BRASIL - INDÍGENAS, NATUREZA E NAÇÃO

Antes dos discursos de nação permearem a política brasileira e antes de pensar-se como um Estado, o Brasil é uma obra de arte feita pelo olhar estrangeiro. Ao longo de sua história como colônia, sejam guiados pela curiosidade ou pela ciência, homens de toda a Europa viajaram até a terra recém-dominada para mapear, ao descrever e desenhar o que viam do território desconhecido. De maneira, muitas vezes, são infiéis ao que viam pelos seus caminhos, criaram narrativas que passam pela exuberância e abundância da fauna e da flora, mas também por um imaginário de selvageria das populações que aqui encontraram.

Para exemplificar essa questão, destaca-se a análise feita de obras da Coleção Brasiliana Itaú por Bruna Ferreira da Silva no trabalho *Coleção Brasiliana de artes e um projeto de Brasil para poucos: representação e ausência indígena na construção da narrativa histórica brasileira*. “Americae Tertia Pars” (1592), terceira parte do livro *As grandes viagens* (1590-1634) composto por gravuras do artista Theodore de Bry (1528-1598), sem que este nunca tenha visitado o Brasil. Seus trabalhos são feitos a partir do que é registrado pelo soldado Hans STaden (1525-1576) e do escritor Jean de Léry (1536-1613).

Imagem 1: Théodore de Bry: *America Tertia Pars memorabile provinciae Brasiliae historiam*, 1592
Crédito Iara Venanzi/Itaú Cultural/Acervo Banco Itaú



Fonte: Imagem cedida pelo núcleo de Artes Visuais e Acervos do Itaú Cultural

Na imagem é possível notar símbolos que os viajantes e a narrativa sobre essas populações descreveram como práticas de “canibalismo”. O ritual antropofágico é composto por mulheres e crianças que, em roda, se alimentam de partes de um corpo masculino. Interessante notar que, fisicamente, essas figuras se aproximam de um biotipo diferente do que pode ser considerado mais comum entre os indígenas brasileiros e remetem a um corpo europeizado. As mulheres usam longas tranças amarradas em um estilo europeu medieval, com torções envoltas em cordão ornamentado e, mesmo as crianças, possuem corpos musculosos e o cabelo raspado no topo da cabeça. Importante lembrar que as gravuras são feitas por terceiros que não tiveram contato com os indígenas e isso pode demonstrar o papel interpretativo entre o real, os interesses de quem narra e a interpretação de quem produz o trabalho final. Em meio a disputas em relação ao controle dessas populações, de sua força de trabalho e de suas terras é esperado que o relato que chega à Europa seja voltado ao grotesco e descontextualizado de uma cosmogonia e modo de vida que considera certos rituais por outros prismas que não os cristãos - aqueles que moldam a consciência europeia no período.

Se para os viajantes, as populações indígenas são parte de um imaginário exótico difundido na Europa por meio de representações “que mostravam

canibais, amazonas, criaturas fantásticas e hábitos e costumes incomuns, quando não terríveis" (Herkenhoff *apud* Sadlier, 2016, p. 85), os colonos que começam a se estabelecer e explorar a terra, passam a tê-los ao mesmo tempo como um problema, em conflitos pela terra, por exemplo e como abundante mão-de-obra. Tanto a solução da primeira questão quanto o estabelecimento da segunda, passam por sua submissão por meio do cativeiro e da chamada "guerra justa"

> Assumindo o papel de administradores particulares dos índios — considerados como incapazes de administrar a si mesmos-- — --, os colonos produziram um artifício no qual se apropriaram do direito de exercer pleno controle sobre a pessoa e propriedade dos mesmos sem que isso fosse caracterizado juridicamente como escravidão (Monteiro, 2022, 168).

A selvageria associada aos indígenas é parte de um discurso "civilizador" do Brasil colônia que tem como ponto de partida a escravização, tutela e catequização dessas populações. Ou seja, instrumentos de controle de seus corpos, mentes e crenças, que passam pela eliminação dessas comunidades da posse da terra onde sempre viveram bem como de sua organização como mão-de-obra para a Coroa portuguesa por meio de seus colonos. Como nos mostra John Manuel Monteiro, mesmo os jesuítas, em muitos casos não se opunham ao cativeiro indígena e disputavam com os colonos a administração desses grupos de trabalhadores desde os primeiros anos da colônia:

> Todos, excluindo os indígenas, é claro - concordavam que a dominação nua e crua proporcionaria a única maneira de garantir, uma vez por todas, o controle social e a exploração econômica dos indígenas. (Monteiro, 2022, p. 49).

Em 1570, a Coroa já havia organizado uma junta para discutir uma política indígena e seus componentes tomaram para o Brasil o conceito de guerra justa, muito conhecido na península ibérica. Esse discurso justifica a exploração indígena e seu cativeiro em prol do estabelecimento da paz e da dominação de grupos perigosos aos colonos. Usava-se a resistência indígena como justificativa para sua subordinação. Segundo o padre Manuel da Nóbrega, destacado por

John Monteiro, a dominação pelo trabalho e pela cristandade era a única alternativa para o avanço dessas populações:

> [...]sujeito metido no jugo da obediência dos cristãos, para neles poder imprimir tudo quanto quiséssemos, porque é ele de qualidade que domado se escreverá em seus entendimentos e vontade muito bem a fé de Cristo, como se fez no Peru e nas Antilhas. (Barreto, 1684 *apud* Monteiro, 2022, p. 50).

Em oposição ao trabalho dos jesuítas, mas ainda sob a dinâmica do cativeiro, estavam os colonos que passam a exercer a atividade que fica conhecida como bandeirantismo e que tinha como objetivo avançar por territórios interioranos pouco explorados afim de capturar indígenas que serviriam de mão-de-obra para a agricultura do planalto paulista.

> Ao longo do século XVII, as atividades econômicas dos colonos da região de São Paulo assentaram-se numa ampla e sólida base de escravos índios, aprisionados nas frequentes expedições dos paulistas ao sertão [...]. Essa relação entre mão de obra abundante e agricultura comercial definiu os contornos da sociedade paulista no século XVII e, concomitantemente, integrou São Paulo aos quadros da economia colonial (Monteiro, 2022, p. 257).

Os bandeirantes e a economia paulista não apenas escravizam indígenas como também fazem uso de seus conhecimentos sobre o território. São seus caminhos do litoral ao planalto que serão utilizados para o transporte do que é produzido ou do que chega para ser levado além das serras que separam a cidade da sua região litorânea. Novamente segundo Monteiro, em uma produção agrícola ainda em constituição, seriam os indígenas e o "baixo custo" de seu trabalho que garantiriam que São Paulo entrasse na economia colonial[3].

Ao longo da colônia, o debate sobre a mão-de-obra indígena gerará

[3] Estados do nordeste como Bahia e Pernambuco são exemplos de produções de importância para a economia colonial com, por exemplo, o cultivo da cana-de-açúcar.

conflitos entre jesuítas e colonos, mas depois de estabelecida uma mentalidade escravista no Brasil e a substituição da exploração desta força de trabalho pelo trabalho forçado de negros e negras que passam a ser escravizados e comercializados no território, a questão indígena ganhará novos contornos - tendo a tutela e o cativeiro ainda como uma estratégia pensada para manter essas populações subjugadas e apartadas do exercício da cidadania. Veremos mais detalhes deste debate, adiante.

O breve quadro anterior é muito curto para descrever como se deu a relação entre colonos, jesuítas e indígenas em São Paulo, mas demonstra que não foi atípica em relação ao restante do território. Violência, cativeiro e escravização, assim como em outras partes da colônia ditou como esses grupos foram tratados também aqui. O que se destaca na experiência paulista é a presença de um grupo tão focado na submissão dessas comunidades de maneira profissional, como é o caso dos bandeirantes. Como veremos a seguir, essa especificidade pode ser vista também na construção da memória e identidade paulistas, analisada em algumas de duas instituições da cidade: um museu de história e um de arte, nas quais a presença indígena se dá pela oposição e ausência ou pela apropriação de mitologias que os envolvem em narrativas de origem. Ambos os casos, que serão aprofundados adiante, partem da eliminação indígena do presente e da constituição do Brasil enquanto nação e exercício da cidadania.

2. SÃO PAULO NA ECONOMIA E NAS ARTES: IMPÉRIO, INDEPENDÊNCIA E UM CENTENÁRIO DE HISTÓRIA FEITO COM PINCÉIS PAULISTAS

Após a Proclamação da Independência, São Paulo passa a buscar com mais insumos discursivos uma posição de destaque na história do Brasil. Tal movimento se dá em um momento em que narrativas regionais buscam-se consolidar-se frente a centralidade da capital na construção de uma identidade nacional, construída e difundida por meio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1838. Segundo Danilo Ferretti:

> O Instituto buscava transpor, para o terreno simbólico, a unidade que o Estado monárquico e as elites a ele ligadas

> estavam em vias de consolidar. Contudo, o empenho em criar esta histórica unificada passava, necessariamente, pelo equacionamento da questão do espaço que cabia ao tratamento das histórias provinciais, questão fundamental para se compreender a possibilidade de tratamento de uma história paulista durante o período monárquico (Ferretti, 2004, pp.42-43).

O bandeirantismo será exaltado como símbolo de São Paulo e, embora seu papel seja exaltado pela bravura em explorar regiões até então desconhecidas da política e poder que se concentravam no litoral, é a violência contra populações indígenas que caracteriza essa empresa de conquista do interior do território. Muito do que se permitiu aos bandeirantes se dá pelos conhecimentos que eles adquirem dos indígenas para se garantir a sobrevivência e o estabelecimento de empreendimentos econômicos e sociais ao longo do território, além disso, boa parte dos bandeirantes paulistas eram filhos de portugueses com indígenas e traziam a vivência de suas famílias.

> [...] Ora distantes, ora próximos dos nativos, os paulistas elaboraram a sua identidade não apenas a partir da fama de conquistadores de índios como também pelo conhecimento profundo da língua e dos costumes dos índios. (Monteiro, 2022, p. 102).

É esta tradição recém-inventada que guia parte da produção paulista no início da República. Ana Paula Simioni e Lúcia Stumpf trazem no artigo *O Modernos antes do Modernismo: paradoxos da pintura brasileira no nascimento da República*, como a pintura da República tem estética e proposta novas diante de representações copiadas do Império. Segundo as pesquisadoras, é importante analisar a arte desse início do período político a partir de um prisma metodológico específico *"[...] que se atualiza historicamente, que se renova quando confrontada às demandas políticas efetuadas por elites regionais em busca de afirmação em escala nacional"* (Simioni; Strumpf, 2014. p. 10).

Ou seja, diferentes capitais vão se colocar na tradição histórica brasileira, buscando narrar grandes eventos da nação a partir de suas perspectivas. São Paulo, através de sua ascensão econômica e política é um dos principais exemplos desta descentralização da narrativa nacional, que deixa o Rio de

Janeiro, então capital do país, para percorrer outras partes do território.

A fama paulista se dá na ambiguidade da relação. Não se constitui para os bandeirantes relatos de conflitos fáceis. É na consolidação da bravura, coragem e selvageria dos indígenas que se constrói a narrativa de que esses eram os únicos capazes de resolver questões com os silvícolas da terra, sendo contratados em outras regiões do Brasil, como no nordeste e aprofundando os sertões do Brasil por dentro de um território que ficaria conhecido como Paulistânia, que englobava além de São Paulo, trechos dos atuais estados como Minas Gerais, Goiás e Paraná, além de parte do estado do Mato Grosso e hoje o Mato Grosso do Sul, formando um grande território de influência bandeirante e onde se constitui uma cultura caipira. O bandeirantismo usa do conhecimento e da troca com os indígenas para, em um jogo de distanciamento e aproximação, subjugar diferentes grupos.

Um exemplo disso pode ser visto na obra *Anhanguera* (1930), do pintor Theodoro Braga (1872-1953) presente na exposição permanente do Museu Paulista, no núcleo “Passados Imaginados” na qual o bandeirante ameaça, caso os indígenas não informem a localização de jazidas de ouro, atear fogo na água. Para isso, ele utiliza um recipiente com líquido inflamável, o que aterroriza os indígenas presentes na cena. Os bandeirantes usam os símbolos de suas representações: botas altas, chapéus e gibão. A obra demonstra como a violência que permeia essas relações pode assumir diferentes formas, não apenas física. É este papel que é defendido pelas elites paulistas como o seu lugar na construção do país.

A novidade lembrada por Simioni e Stumpf (2014), que vem de quem demanda esta obra, se encontra com a tradição da pintura no Brasil, de inspiração francesa. Assim, bandeirantes são, no geral representados, em poses altivas advindas de uma tradição barroca denominadas “pose real” e tratadas pelo pesquisador Paulo César Garcez Marins, em seu artigo, *Nas matas com pose de reis: a representação de bandeirantes e a tradição da retratística monárquica europeia”*. Como podemos ver na obra abaixo, além dos elementos de vestimenta citados anteriormente, o bandeirante se apoia em sua arma, que não está apontada aos indígenas, mas se aproxima de uma espécie de cetro, o que pode ser lido como parte instituinte desta tradição artística.

Mesmo que Anhanguera se encontre em uma situação não posada ou encenada como presente de outras obras do período como a pintura *Domingos Jorge Velho e o loco-tenente Antônio Fernandes de Abreu* (1903), de autoria de Benedito Calixto de Jesus e parte do Acervo do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, o espaço ocupado por Anhanguera é central e mais alto em relação aos indígenas que estão acuados dentro da água além de carregar os elementos típicos da construção da imagem altiva bandeirante.

Imagem 2: Theodoro Braga: *O Anhanguera*, 1930
Hélio Nobre/José Rosael/Acervo do Museu Paulista-USP, São Paulo



Fonte: Wikipédia:GLAM/Museu Paulista

Um ponto importante para esta análise, que amplia a contradição desta percepção em comparação com as obras que serão tratadas adiante, diz respeito ao momento de produção da obra. Theodoro Braga pinta a obra na primeira metade do século XX, nos primeiros 30 anos da República brasileira fazendo referência ao bandeirantismo - uma prática colonial. É neste momento que São Paulo vai “re-pintar” ou pintar a partir de sua própria perspectiva episódios da história nacional. Através de encomendas, grandes nomes da pintura nacional irão dedicar-se a colaborar na constituição de uma narrativa paulista sobre o Brasil e sobre as relações entre diferentes grupos. O mesmo acontece por meio de aquisições posteriores à abertura do museu. Como

descreve o historiador Carlos Lima Junior:

> Através do investimento direcionado às imagens criadas para o Museu, Afonso Taunay, foi responsável pela difusão e fixação da ideia de um "nacionalismo paulista", já esboçado pela historiografia produzida pelo IHGSP, que via o habitante de São Paulo, em suas várias gerações - bandeirante, tropeiro, cafeicultor, como o responsável pelo progresso não só do estado de São Paulo, mas de todo o país. (Lima Junior, 2023, p. 121).

Esse processo é parte de uma petrificação dos indígenas no passado. Sua ausência em uma instituição histórica se dá pela crença de que não chegaram na contemporaneidade - nem como presença, nem como discurso. Além disso, se estamos tratando da constituição de São Paulo como essa via de progresso, dada pela expansão bandeirante e posteriormente, como o território onde se anuncia o início da constituição do Brasil como uma nação independente e, portanto, moderna, deve-se deixar de fora tudo aquilo que representa o atraso – e que vai contra o nascimento do brasileiro como filho da modernidade e do avanço. Se São Paulo sempre foi pioneiro tanto que se torna o lugar, por excelência, para que se anuncie a independência do país, às margens do riacho do Ipiranga - outra narrativa para consolidar o lugar dos paulistas na história nacional, o indígena talvez não caiba em sua perspectiva social. Assim, se o desejo de São Paulo é inserir-se na história nacional, o faz também na reprodução de práticas e discursos tal qual a eliminação indígena de seu presente histórico.

Fortalecendo a ideia da petrificação dos indígenas no tempo, este artigo destaca duas obras presentes no acervo da Pinacoteca do Estado de São Paulo. Criado em 1905 e oficialmente aberto em 1911, é o mais antigo museu de artes plásticas da cidade[4].

Em meio à variedade de obras, a narrativa de mitos fundadores da sociedade brasileira aparece de maneira constante e o nome de Rodolpho Bernardelli (1852-1931), escultor responsável pela *estátua de D. Pedro I* (1923) que está presente no topo da escada central do Museu do Ipiranga e irmão do

[4] Segundo o site da instituição.

pintor Henrique Bernardelli (1858-1936), também responsável por obras presentes no mesmo museu, protagoniza a autoria dessa possível linha imaginária sobre o Brasil. Este artigo se debruça sobre duas dessas que podem ser lidas como exemplares desta construção e como os paulistas, em sua busca por desenhar a partir de sua perspectiva a história do país, produziram tais narrativas sem, necessariamente, indicarem uma relação com as narrativas mitológicas de fundação da cidade.

Na exposição pode-se encontrar as obras *Peri* e *Iracema* (ambas de 1897), esculturas em baixo relevo que trazem os perfis dos dois indígenas com as inscrições de seus nomes de frente para seus rostos. Na construção é possível notar elementos que os associam com indígenas como a presença de adornos, como penas no cabelo - preso em coque alto e com a aparência de serem lisos e compridos, no caso de Iracema e em um diadema no caso de Peri, em seu cabelo também liso e comprido, solto em suas costas. Iracema traz uma feição calma e Peri aparenta estar com um semblante sério. É interessante notar que, assim como ocorre em diferentes momentos da representação indígena, especialmente em situações que fogem do imaginário da selvageria, suas constituições físicas se assemelham à ideários e biotipos europeus tal qual a forma de se adornar, mesmo que tragam elementos de culturas indígenas.

Imagens 3 e 4: Rodolpho Bernardelli: *Peri*, 1897 e *Iracema*, 1897
Isabella Matheus/Acervo da Pinacoteca de São Paulo. Doação da Associação dos Amigos da Pinacoteca do Estado, 1996.





Fonte: Imagem cedida pela Pinacoteca de São Paulo

A familiaridade com os nomes de tais indígenas é possível por serem já reconhecidos, anteriormente na literatura. Ambos são personagens de romances do escritor cearense José de Alencar (1827-1877), conhecido pela produção de um romantismo indianista que coloca esses personagens em posições de protagonistas, mas sempre em relação ao outro - seja um português ou seja um "brasileiro".

Em *O Guarani*, romance escrito em 1857, Alencar narra a história de Peri, indígena que se apaixona por Ceci, filha de portugueses. Em meio a batalhas entre indígenas aimorés e bandeirantes, um deles, inclusive, pretendente de Ceci, Peri precisa salvá-la e decide fugir do local onde o conflito e ataque indígena acontece. O pai da moça só permite que isso aconteça após batizá-lo. Os dois então, fogem por rio com uma canoa improvisada, feita de folha de palmeira em meio a uma inesperada tempestade. a história do casal reproduz uma lenda do indígena Tamandaré que se salva, junto com sua esposa, de um dilúvio que inundou a terra, protegendo-se na copa da mesma árvore e que depois de baixadas as águas, descem e povoam novamente o mundo.

Já no romance de 1865, Iracema, indígena pertencente ao povo tabajara, apaixona-se pelo português Martim. Os dois desafiam a proibição de seu romance e passam a viver juntos até que Iracema engravida. O filho da indígena, Moacir, nasce em um momento que Martim está em batalha. Quando retorna, encontra Iracema muito debilitada e, em seguida, falece. Martim leva então o filho para Portugal - que voltará ao Brasil anos mais tarde junto com padres jesuítas. A lenda de Iracema narrada por Alencar é um mito de origem para o Ceará e Moacir, o primeiro brasileiro e cearense fruto deste romance entre uma indígena e um português.

Iracema, portanto, renuncia a sua vida para que seu filho - um brasileiro, viva, da mesma forma que Peri também renuncia, desta vez de sua crença, batizando-se para viver com Ceci. Em ambos os casos se trata do abandono do que é anterior - indígena - para que o novo - brasileiro, possa surgir.

Há, portanto, nas obras de Bernardelli, também realizadas no século XIX, mas em um contexto após a proclamação da a consolidação da imagem do indígena como aquele para que dar origem ao Brasil precisa renunciar a sua existência, seja simbólica, como o caso de Peri - que se alinha a um modo de viver ocidentalizado e cristão, ou física, como Iracema que morre para que seu filho - o primeiro brasileiro, possa viver. Pode-se aqui, resgatar o que a historiadora Fernanda Sposito narra sobre a questão política sobre os indígenas dos debates que permeiam a constituição de 1824. Impossibilitados de exercer seus modos de vida, sociedade e política, não cabe aos indígenas a posição de cidadãos do Estado que se exercita como coletividade política e nem, tão pouco, de brasileiros - pertencentes da nação que se consolida. Tal pensamento fica explícito na fala do deputado fluminense José Manuel de Souza França, na assembleia constituinte que tem início no ano anterior, quando a questão sobre esses dois papéis - cidadão e brasileiro, se apresenta como uma diferenciação conceitual, que deve ser levada em consideração segundo os pressupostos dos constituintes, entre os pertencentes da sociedade:

> Nós não podemos deixar de fazer a diferença ou divisão de brazileiros e cidadãos brazileiros. Segundo a qualidade de nossa população, os filhos dos negros, crioulos e captivos, são nascidos em território do Brazil, mas todavida não são cidadãos brazileiros. Devemos fazer essa differença: brazileiro é o que

> nasce no Brazil, e cidadão brazileiro é aquele que tem direitos cívicos. Os índios que vivem nos bosques não são brazileiros, enquanto não abraçam a civilisação. Convém por consequencia fazer essa differença por ser heterogenea a nossa população. (Sposito, 2006, p. 24).

Nada do que é posto já no século XIX é uma novidade pensando na relação de dominação que é imposta pelo Estado aos indígenas. Seja através da submissão a uma organização política diferente das suas, ou seja, pela violência física que a empresa bandeirante empreende no interior de São Paulo e que, em vista do "sucesso" do empreendimento se aplica em diferentes regiões do território brasileiro, o papel indígena sempre esteve associado a sujeitos que só poderiam figurar na sociedade através da abdicação de suas heranças. Mais do que isso, parece, em muitos casos, pouco desejável que isso aconteça, pois é daí que colonos, jesuítas e legisladores vão defender seu cativeiro e sua escravização como forma de organização, quando na verdade, buscam apenas mão-de-obra, que inclusive, é a responsável pela inserção de São Paulo em outro cenário nacional tão desejado, o econômico.

Há, quando se busca a linha narrativa entre paulistas e indígenas, inúmeros relatos e uma crescente historiografia que se dedica a essa relação. No entanto, é interessante pensar que duas importantes instituições paulistanas, surgidas no século XIX, fruto da ascensão econômica e cultural da cidade dentro do cenário da agricultura e das belas artes nacionais não tenham registros, mesmo que estereotipados, como os vistos inicialmente, de populações indígenas da região. Ao criar sua perspectiva da história do Brasil, nos parece que São Paulo elege recontar mitos que são de outros lugares, configurando o nacionalismo paulista como uma cópia, uma reprodução de tudo que já se havia narrado antes. Mesmo em obras como a Fundação de São Paulo, citada anteriormente, a presença indígena é uma generalização, sem nenhuma informação que possa associar aqueles indivíduos retratados como parte da fundação da cidade. O relato é sobre o bandeirantismo, a figura descrita e visualmente apresentada é o bandeirante, levando a crer que antes dele nada é digno de representação e depois, nada sobrou.

Entre outras propostas, ainda na constituinte de 1823, o deputado paulista

Nicolau Vergueiro, reafirma a necessidade de diferenciação através do exercício cidadão na sociedade brasileira, afastando ainda mais esse direito dos indígenas. Segundo o político:

> [...] a epígrafe dá a entender que Brasileiro quer dizer Membro da Sociedade do Império do Brasil: o que não é exato, porque há escravos e indígenas, que sendo Brasileiros não são Membros da nossa Sociedade. Por isso parece-me mais exato dizer - São Cidadãos Brasileiros, etc. - porque a palavra Cidadão quer dizer Membro da cidade, ou Sociedade Civil, e seria contraditório dizer-se que a Sociedade se compõe de Cidadãos, e não Cidadãos. (Diário da Assembleia Geral Constituinte *apud* Smelian, 2023, p. 319).

A representação buscada por São Paulo na política, economia e no passado nacional se dá no alinhamento das ideias com o restante do território, pelo menos no que diz respeito às questões indígenas. A importância de manter esses grupos afastados do exercício da cidadania os coloca em uma posição de *não-lugar* na sociedade brasileira. Como produto da sociedade de sua época, o universo das artes não se coloca de maneira diferente. Ao pensarmos na representação indígena exemplificadas anteriormente, especialmente nas artes visuais e na literatura, desenha-se esse vácuo histórico que suga os indígenas para o passado, como se houvesse uma tentativa de eliminá-los pela ausência de discurso em relação a eles. Três temporalidades do Brasil desenham essa narrativa: Colônia, Império e início da República. Com exceção da colônia na qual as representações visuais indígenas são próprias de seu tempo - sem entrarmos no debate da sua veracidade, tanto o Império quanto a recém-instaurada vão dedicar-se a uma visão anterior, uma consolidação do que foi e não existe mais na sociedade. Suas presenças se configuram através do mito, da ficção. Transitam entre o universo do imaginado e, embora a política lide com a realidade concreta, esta aparenta sempre parar antes da resposta final aguardando por uma renúncia indígena - de suas crenças e práticas, de sua organização política e social ou de sua agência enquanto sujeitos da história presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao buscar seu lugar na história nacional, São Paulo não apresenta novidades em relação à narrativa criada sobre os grupos que compõem a sociedade brasileira. No que diz respeito aos indígenas, pintores e suas obras encomendas pela elite paulista consolidam – já no início do período republicano – uma imagem petrificada no passado, especialmente no que diz respeito a presença destes povos em momentos importantes da constituição da sociedade brasileira, mas de maneira a destacar narrativas de renúncia – seja física ou simbólica.

O empreendimento paulista está diretamente ligado aos povos indígenas pela sua oposição – o bandeirantismo, além de sua contribuição econômica ao garantir mão-de-obra de baixo custo para que as produções agrícolas de São Paulo possam concorrer no mercado colonial com outras partes do território que já produzem e exportam seu excedente – como a cana de açúcar em Pernambuco; também contribuem para um discurso de bravura e colocam os paulistas como legítimos desbravadores que garantiram a ocupação do sertão do território, especialmente na constituição do que fica conhecido como Paulistânia. Para isso, precisam se colocar em oposição com um inimigo do território e da unidade nacional personificado nos indígenas – que segundo defendem políticos da época, não podem ser vistos como brasileiros por não renunciarem aos seus modos de vida, vistos como selvagens e pouco alinhados à dinâmica do trabalho.

Ao pensarmos na arte produzida e financiada em terras paulistana podemos inclusive considerar acervos de importantes instituições que se dão na República, encontramos mais uma vez São Paulo em suas tentativas – bem-sucedidas, se colocar-se, agora, como cenário efervescente de cultura – o que podemos, inclusive considerar, que desemboca na Semana de Arte Moderna de 1922 – poucos anos depois do início da experiência republicana. Como documento histórico, estão presentes essas relações de poder como bandeirantes subjugando indígenas e discursos de fundação bem como da colocação de figuras e momentos decisivos da história do Brasil (como a Independência, que tem sua proclamação em São Paulo perpetuada como narrativa oficial) em perspectiva paulista.

Podemos dizer que não há, neste momento analisado, nada de novo em São Paulo no que diz respeito as representações de indígenas nos discursos e nas telas. Seus pincéis apenas trazem para o centro dos quadros a figura do bandeirante que anuncia um futuro de conquistas e protagonismo paulista, mas que ainda se apoia em visões estereotipadas dessas comunidades bem como os cristaliza como povos que foram (e precisavam ser) eliminados do território, da sociedade e do projeto futuro de Brasil.

Fica para a contemporaneidade, através de suas instituições, a necessidade de contar e de colocar em debate esses discursos que chegam para nós através de seus documentos e obras de arte e colocá-los em perspectiva com o futuro de presença indígenas, onde essas comunidades podem narrar suas próprias trajetórias como brasileiros e pintar como chegaram ao futuro que um dia, tantos agentes e articulações políticas, artísticas e sociais tentaram estabelecer como anti-indígena.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, José de. **Guarany**: romance brasileiro. Rio de Janeiro: Empreza Nacional do Diário, 1857. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4655. Acesso em: 3 set. 2026.

ALENCAR, José. **Iracema**: lenda do Ceará. Rio de Janeiro: Typ. de Viana & Filhos, 1895. Disponível em: https://digital-dev.bbm.usp.br/items/9665361e-e741-46a1-8eae-dd4ff734b312/full. Acesso em: 3 set. 2026.

LIMA JUNIOR, Carlos. A independência negociada com os artistas: Afonso Taunay, o Museu Paulista e a Fabricação das imagens para 1922. In: COSTA, Wilma Peres; CRAVO, Télio (Orgs.). **Independência: Memória e Historiografia**. 1ª ed. - São Paulo: Edições Sesc, 2023. p. 119-146.

MARINS, Paulo César Garcez (Coord.). **Passados Imaginados**. São Paulo: Edusp: Museu Paulista da USP, 2022. (Coleção Museu do Ipiranga 2022; 3).

MONTEIRO, John Manuel. A transformação de São Paulo Indígena, séc. XVI.

In:_____. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. 2ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 43-51.

MONTEIRO, John Manuel. O sertanista e a criação de uma força de trabalho. In: _____. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. 2ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 70-121.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. 233f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281350. Acesso em: 14 dez.2021.

NERY, Pedro. **Arte, pátria e civilização**: a formação dos acervos artísticos do Museu Paulista e da Pinacoteca do Estado de São Paulo, 1893-1912. Dissertação (Mestrado em museologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

PANOFSKY, Erwin. Iconografia e iconologia: uma introdução ao estudo da arte na Renascença. In:_____. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.47-87.

SIMIONI, Ana Paula C; STUMPF, Lúcia. O Modernos antes do Modernismo: paradoxos da pintura brasileira no nascimento da República. **Teresa** – revista de literatura brasileira. [14]; São Paulo. p. 111-129, 2014.

SMELIAN, Andréa. Independência, Constituição e Cidadania. Que sujeitos? Que direitos? In: COSTA, Wilma Peres; CRAVO, Télio (Orgs.). **Independência: Memória e Historiografia**. 1ª ed. - São Paulo: Edições Sesc, 2023. p. 313-330.

SPOSITO, Fernanda. Os índios no Império: política e imaginário. In: _____. **Nem cidadãos, nem brasileiros**: Indígenas na formação do

Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845). Dissertação (Mestrado em história). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. p. 210-109.

Recebido em 16/06/2025
Aprovado para publicação em 04/09/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

HISTÓRIA E IMAGENS
Desenhos populares e comunicação democrática no ocaso da ditadura militar

HISTORY AND IMAGES
Popular drawings and democratic communication at the twilight of the military dictatorship

PAULO JULIÃO DA SILVA[1]

LUCAS JOSÉ DA SILVA[2]

RESUMO

Este trabalho investigou a importância da utilização das imagens para a historiografia, a atuação da comunicação por parte dos movimentos sociais na transição da década de 1970para 1980 e analisou o Caderno de Desenhos Para Uso Popular nº 1, produzido em 1979 pelo Setor de Comunicação da Arquidiocese de Vitória, Espírito Santo. Consultou-se a bibliografia especializada sobre esses temas, através de diversos teóricos, da História ou fora dela, que refletiram sobre a imagem. O presente estudo também se valeu de pesquisas que tratassem da comunicação social na América Latina e especialmente no Brasil. Por fim, utilizou-se metodologias de análise iconológica e de discurso, que permitiram examinar temas como trabalho, repressão, miséria, movimentos sociais e organização política, evidenciando a utilização de imagens como ferramentas de contestação e conscientização. Os resultados mostram que os desenhos, além de denunciarem desigualdades e injustiças, promoveram a mobilização social e a articulação política, constituindo-se como um importante recurso na luta pela democratização e pelo direito à comunicação.

Palavras-chave: Comunicação social. Ditadura militar. História. Imagens.

ABSTRACT

This study investigated the importance of using images in historiography, the role of communication by social movements during the transition from the 1970s to the 1980s, and analyzed *Caderno de Desenhos Para uso Popular nº 1*, produced in 1979 by the Communication Department of the Archdiocese of Vitória, Espírito Santo. Specialized bibliography on these topics was consulted, drawing on various theorists, both within and outside the field of history, who reflected on the role of images. The study also incorporated research addressing social communication in Latin America, particularly in Brazil. Finally, it employed methodologies of iconological and discourse analysis, which

[1] Professor do DFSFE, do PPGH, do ProfHistória e do PPGEDU da UFPE. ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8494-0726. E-mail: paulo.juliao@ufpe.br. Professor do departamento.

[2] Mestrando do Programa de Pós Graduação em História da UFPE. ORCID ID: https://orcid.org/0009-0001-6867-6176. E-mail: lucas.jsilva6@ufpe.br.

allowed for the examination of themes such as labor, repression, poverty, social movements, and political organization. These approaches highlighted the use of images as tools for protest and awareness-raising. The results show that the drawings, in addition to denouncing inequalities and injustices, fostered social mobilization and political articulation, establishing themselves as significant resources in the struggle for democratization and the right to communication.

Keywords: Social communication. Military dictatorship. History. Images.

INTRODUÇÃO

A comunicação é fundamental para a manutenção da existência humana. Por meio dela, os indivíduos interagem, expressam ideias e sentimentos e transmitem conhecimentos e práticas culturais. Amplamente utilizada pela Alemanha nazista, "o partido e sua propaganda se fundiram: tornaram-se indistinguíveis" (Eksteins, 1991, p. 406), também foi forte aliada de Getúlio Vargas, durante seu governo ditatorial no Brasil, especialmente na figura do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda). A historiografia tem refletido acerca do uso da comunicação (através de diversos suportes, como rádios, jornais e televisão), por diversos regimes - ditatoriais ou não -, como forma de dominação social. A historiografia também tem examinado a comunicação sob a perspectiva da resistência.

Este artigo adota essa segunda perspectiva ao analisar como se deu a participação de um setor do povo na prática comunicativa. Para tanto, é necessário delimitar inicialmente alguns dos conceitos mobilizados neste estudo. O primeiro deles é *povo*. Aqui, ele não é tomado como sinônimo de uma coletividade homogênea ou como simples antítese dos grupos considerados opressores. A utilização histórica dessa categoria deve considerar que *povo* é também uma forma de identificação e representação produzida em determinados contextos políticos e sociais. A experiência dos sujeitos populares precisa ser analisada em sua diversidade, considerando suas relações de classe, suas experiências de trabalho, seus espaços de organização e suas diferentes formas de participação.

A reflexão de Thompson (1987) contribui para esse deslocamento ao compreender a formação dos sujeitos coletivos a partir de experiências históricas

compartilhadas, conflitos e processos de constituição de identidades. Sader (1988), por sua vez, demonstra como sujeitos concretos construíram formas de reconhecimento e organização política a partir de experiências cotidianas. Já Chauí (1986), ao discutir a cultura popular a partir da tensão entre conformismo e resistência, contribui para evitar uma interpretação que identifique automaticamente as práticas populares com resistência política. Dessa maneira, o termo *povo*, quando utilizado neste artigo, refere-se a sujeitos e grupos envolvidos em determinadas práticas de organização e comunicação, sem pressupor que constituam um bloco político homogêneo.

Outro conceito fundamental é o de *movimentos sociais*. Parte essencial das lutas contra a ditadura militar foi empreendida por esses grupos, articulações da sociedade civil que se reconhecem como sujeitos de direitos ainda não efetivados (Peruzzo, 2010). Estes unem-se através da *imprensa alternativa*, cujo objetivo é "analisar criticamente a realidade e contestar um tipo de desenvolvimento" (Peruzzo, 2008, p. 373). Os movimentos sociais buscam, dessa maneira, efetivar o direito humano da comunicação, que, segundo a Declaração Universal dos Direitos Humanos, artigo 19, assegura que as pessoas devem ter acesso à informação, assim como também serem transmissores. Este direito era explicitamente negado no contexto ditatorial brasileiro de 1964 a 1985.

Em um contexto marcado pela proliferação de *fake News*, falseamentos e manipulações da realidade através das imagens, é imprescindível que se crie trabalhos preocupados em analisá-las. Produções que coloquem a questão imagética como aspecto central são importantes por instigar mais criticidade e qualidade no trato com as representações visuais. Soma-se a isso os debates historiográficos, como o do historiador Eduardo França Paiva, que propões pensar o porquê de haver imagens tornadas referenciais para uma sociedade como um todo, mas outras restringem-se a alguns grupos (2006). Ter um olhar atento à leitura das imagens é essencial para que as pessoas não sejam consumidas por representações alienígenas à sua realidade.

Tendo em vista a discussão levantada, objetivou-se, aqui, pesquisar e compreender a comunicação empreendida por movimentos sociais durante o período da ditadura empresarial-militar no Brasil na transição entre as décadas 70 e 80, assim como analisar as representações imagéticas criadas por alguns

setores do povo. Esta análise será realizada, em detalhes, no Caderno de Desenhos Para Uso Popular nº1 (1979), organizado pelo Setor de Comunicação da Arquidiocese de Vitória, no Espírito Santo.

Este documento conta com um conjunto de desenhos feitos por diversos artistas populares, com o intuito de ser um meio de comunicação eficiente para as classes subalternas em um ambiente marcado pelo analfabetismo e pelo comandado das elites políticas, econômicas e midiáticas. O documento analisado se encontra no Núcleo de Documentação sobre os Movimentos Sociais Dênis Bernardes, em Pernambuco (NuDoc-PE). Ele se encontra no acervo da Ação Católica Rural (ACR), salvaguardado pelo núcleo. Não se sabe se há uma ligação direta entre esse movimento e a Arquidiocese de Vitória, mas o caderno se encontrava entre suas documentações.

Quanto à análise, buscar-se-á entender como se dava a representação dos anseios e dos problemas enfrentados pelo povo nesse conjunto de desenhos que trataram de temáticas como trabalho, família e repressão nos anos finais da ditadura militar.

1 A HISTÓRIA E AS IMAGENS

De maneira geral, a história ainda não se debruça completamente sobre as imagens enquanto fonte com estatuto próprio. Há o intento de as usar, especialmente as fotografias, como forma de provar algo que o texto afirma; nesta perspectiva, as representações imagéticas são vistas como subordinadas ao material escrito. No Brasil, esse debate foi sistematizado por Ulpiano Bezerra de Meneses, que em texto tornado referência no campo aponta o deslocamento do interesse dos historiadores das fontes visuais como prova para um tratamento mais amplo da visualidade como dimensão da vida social (Meneses, 2003). É nesse mesmo sentido que caminham as historiadoras Solange de Lima e Vânia de Carvalho ao afirmarem que, no positivismo do século XIX, as fotografias serviam sobretudo para complementar a construção de uma narrativa (Lima; Carvalho, 2009). A consequência disso é a formação de leitores pouco preparados para interpretar criticamente as imagens, ensinados desde cedo a enxergá-las apenas como comprovação.

As autoras apontam que Afonso Taunay, no início do século XX, foi o primeiro profissional da história brasileira a fazer uso intenso de fontes visuais. Ainda que subordinasse a imagem ao texto, valorizava seu caráter pedagógico: as informações não alcançadas pelas palavras seriam buscadas nas imagens, através das quais se poderia descobrir os costumes de um povo. No mesmo período, historiadores da arte lançavam mão de pinturas em museus para consolidar memórias nacionais – a imagem deveria educar as pessoas a amarem os heróis de sua pátria.

É o que se observa no caso paulista dos bandeirantes, cuja figura foi construída como solene independentemente da verossimilhança histórica dos trajes, do ambiente ou da etnia dos envolvidos: o que importava era a mensagem transmitida pela imponência dessas figuras, cujo patriotismo deveria ser imitado (Lima; Carvalho, 2009). É justamente dessa tradição de uso pedagógico e nacionalista da imagem, produzida por elites intelectuais e voltada à formação de um imaginário oficial, que o Caderno de Desenhos aqui analisado se afasta: seus autores são artistas populares anônimos, e seu público, as próprias classes subalternas.

A fotografia, de modo semelhante, foi vista costumeiramente como atestado de verdade: a preocupação da ciência histórica se limitava a averiguar sua falsidade ou autenticidade, tratando-a como representação direta e não problemática de um fato. Essa concepção é discutida também por Boris Kossoy, autor com quem Lima e Carvalho dialogam diretamente e que é hoje referência obrigatória para o estudo da fotografia como fonte histórica no Brasil: para ele, toda fotografia é um resíduo do passado, mas um resíduo que resulta de escolhas técnicas, sociais e ideológicas, nunca um espelho neutro do real (Kossoy, 1989).

A partir de 1960, com os estudos sobre comunicação de massa e indústria cultural, a fotografia passou a ser vista pela história como meio ideológico, dotado de contexto e intenções (Lima; Carvalho, 2009). Susan Sontag ilustra bem esse deslocamento: uma mesma fotografia pode ser mobilizada por um grupo para incitar ódio a outro, e por outro grupo para alimentar uma ideologia antibelicista (Sontag, 2003). As pinturas, nesse momento, também passam a ser percebidas como meios discursivos, através dos quais se compreendem os

objetivos de quem se representa de formas específicas (Lima; Carvalho, 2009) – como na pintura de Benedito Calixto, *Proclamação da República*, produzida quatro anos após o evento que retrata e que sustenta o discurso de que a República foi conquistada exclusivamente por militares organizados.

Essa mudança de estatuto da imagem – de prova a discurso – é também o que permite a Ana Maria Mauad deslocar a fotografia de uma história centrada na evolução técnica ou na biografia de seus autores para uma história que a trata como fonte de análise social, atenta ao circuito social que envolve sua produção, circulação e usos (Mauad, 2008). Esse mesmo deslocamento é sintetizado por Paulo Knauss como a passagem de uma história da imagem centrada na prova para uma história atenta à cultura visual (Knauss, 2006) – movimento teórico que autoriza, neste trabalho, tratar os desenhos do Caderno não como ilustração de um contexto já conhecido por outras fontes, mas como discurso próprio das classes populares sobre sua realidade.

Segundo Pierre Sorlin, historiador e crítico de cinema, a imagem é formada pela mão e pelo espírito de quem a produz; ao vê-la, é possível identificar as alegorias e estereótipos utilizados por seu autor (Sorlin, 1994), o que diz muito sobre seu lugar de enunciação – aspecto central para a análise de imagens produzidas por artistas populares anônimos, como as do Caderno de Desenhos.

O autor afirma também que, no fim do século XIX, a história da arte servia sobremaneira para descrever e comentar as pinturas, algo bastante limitado; com a fotografia, isso pareceu tornar-se dispensável, pois ela valeria “mais que mil palavras”. Trata-se, porém, de um engano: “a imagem pode impressionar, interessar, comover, apaixonar, mas a imagem nunca informa” (Sorlin, 1994, p. 87). Se não há identificação de uma imagem no momento correto, se ela não é logo apropriada, perde sentido, e não se sabe qual será seu destino. Evitar que essas representações fiquem à mercê do futuro – sempre imprevisível – é dever do historiador, cujo compromisso é situar no tempo os vestígios humanos.

Em sua obra *Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica*, Peter Burke ressalta que os registros visuais ampliam de maneira significativa determinados domínios da disciplina, como é o caso da história do corpo, cuja compreensão sobre concepções de doença, saúde e padrões

estéticos se enriquece ao considerar as representações visuais ao longo do tempo. Da mesma forma, áreas como a história da cultura material e a história das mentalidades também se beneficiam desse tipo de abordagem.

O autor salienta, entretanto, que existe o que denomina de “invisibilidade do visual”, uma vez que a tradição historiográfica priorizou textos e narrativas políticas ou econômicas em detrimento das imagens, frequentemente relegadas ao papel de simples ilustrações de conclusões já previamente estabelecidas (Burke, 2017). Isso ocorre porque a formação escolar e universitária dos historiadores esteve voltada quase exclusivamente para a leitura de textos, o que limita não apenas o indivíduo, mas também a própria produção historiográfica.

Com frequência, as imagens são tratadas como provas incontestáveis. Contudo, essa postura reflete mais um problema geral da relação da História com suas fontes do que uma característica exclusiva do material imagético. Para Burke, é equivocado considerar os documentos como se contivessem parcelas da verdade, cabendo ao historiador apenas “retirá-las” intactas (Burke, 2017). Reforçando a perspectiva de Marc Bloch em *Apologia da história*, ele defende, junto de Gustaaf Renier, que toda fonte deve ser encarada como vestígio, passível de interpretação, questionamento e crítica.

Outro desafio destacado é o “silêncio” das imagens: elas não falam por si mesmas, sendo impossível traduzir integralmente seu testemunho. Muitos historiadores, segundo Burke, incorrem no erro de ignorar a mensagem pretendida e forçar leituras indiretas que, por vezes, extrapolam a intencionalidade original dos artistas. Uma das formas de superar esse obstáculo é a análise iconográfica e iconológica – cujos três níveis, formulados originalmente por Erwin Panofsky (1976) e sistematizados no Brasil por Ulpiano Meneses (2012), serão empregados na análise dos desenhos adiante –, ainda que estas, isoladamente, apresentem limitações e necessitem ser articuladas a outros referenciais teóricos e metodológicos, como a análise do discurso que também orienta este trabalho.

Um exemplo é o uso de pinturas em igrejas, justificadas por Gregório Magno como meios para que analfabetos “lessem” com os olhos. Embora alguns contestem essa possibilidade, é plausível que o clero desempenhasse o papel

de mediador, explicando o significado delas em determinados momentos (Burke, 2017). Nesse sentido, compreender a sociedade que as produziu, suas instituições e convenções, é essencial.

Burke observa também como os governantes de diferentes épocas lançaram mão de imagens para construir autoridade e inspirar a população. Do retrato de líderes como guerreiros ou cavaleiros até representações de ministros em democracias ou de trabalhadores em regimes socialistas, as imagens foram decisivas na legitimação do poder. A força simbólica da imagem é indispensável à manutenção da autoridade, sendo mais efetiva, a longo prazo, do que a violência física (Burke, 2017).

Não obstante, Burke enfatiza que as imagens não foram monopólio das elites. A caricatura e o desenho surgiram como instrumentos de crítica, estimulando a participação política e desmistificando o poder. Cartunistas como James Gillray e Honoré Daumier exemplificam esse uso contestatório. Em contextos revolucionários, o impacto das imagens é ainda mais marcante, pois favorecem a politização das massas, sobretudo em sociedades com baixo índice de letramento (Burke, 2017). É precisamente nesse uso popular e contestatório da imagem – e não no uso pedagógico-nacionalista discutido anteriormente – que se inscreve o Caderno de Desenhos aqui analisado.

Didi-Huberman é também relevante para a temática, pois, ao utilizar-se de Aby Warburg, historiador de arte, afirma que a imagem representa um tempo complexo, um ponto de encontro em que convergem historicidades heterogêneas, relações com múltiplas dimensões da vida, modos de agir, pensar e crer. Tudo isso dá corpo à imagem, diferentemente do que se via em uma leitura precedente, que encarava as obras artísticas como um retrato perfeito de uma época (Didi-Huberman, 2013). Dessa maneira, a leitura dos recursos visuais se torna muito mais desafiadora, pois eles não são um produto transparente, facilmente perceptível, mas sim de uma rede permeada por contradições, convergências e particularidades – o que exige, na análise dos desenhos populares que se segue, atenção não apenas ao que a imagem mostra, mas ao discurso que ela constrói sobre sua época.

2 A PRÁTICA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS E A COMUNICAÇÃO

Os movimentos sociais, afirma Cicilia Peruzzo, sempre se adaptam às condições dadas para se comunicar, sendo necessário no Brasil usar meios próprios, tendo em vista o cerceamento à liberdade de expressão pela grande mídia (2010). Há a tentativa de preservar o seu direito humano à comunicação, constantemente atacado pela ditadura militar. Cabe evidenciar que esse direito não se reduz a receber informações, mas sim acessar os meios de comunicação também como difusor e produtor de conteúdo.

Ao analisar o Brasil, pesquisadores como Regina Festa, mestra em comunicação social, apresentam análises importantes. Ela afirma que há diferenças nas formas que os movimentos sociais utilizavam para se comunicar entre os anos 1968 e 1978 e o que veio a ser nos anos de 1978 a 1982. No primeiro caso, há a presença notadamente marcada de comunicação alternativa, que conta com grande enfrentamento ao sistema vigente. No segundo caso, conhecido pela “abertura” da ditadura militar, há forte presença de comunicação popular com projetos políticos bem definidos (Festa, 1986).

Os anos de 1970 foram marcados pelo agravamento nas diferenças sociais e econômicas. Os trabalhadores rurais e camponeses eram expulsos de suas terras, especialmente no Pará, Mato Grosso e Goiás. No ambiente urbano, o baixo salário tornava cada vez mais evidente as contradições entre os modos de vida dos empregados e de seus empregadores. Ademais, o poder político estava sob o controle de poucas pessoas, que aproveitavam disso para manter seus privilégios (Festa, 1986).

É nesse contexto que grupos passam a se colocar em defesa da população, especialmente a Igreja, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a Associação Brasileira de Imprensa (ABI). Quanto ao primeiro, sua atuação pode ser percebida especialmente nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Elas são pequenos núcleos nos quais as pessoas, animadas pela fé cristã, passam a se reunir e a discutir sua realidade enquanto trabalhadores rurais, “donas de casa”, jovens, operários etc. (Festa, 1986). Nessas comunidades, era posto em prática o método de Paulo Freire, com o objetivo de conscientizar as classes subalternas. Para a sua execução, havia a divisão em quatro etapas: 1)

contato e conhecimento, através da qual as pessoas envolvidas teriam as primeiras conversas; 2) permanência enquanto grupo, em que se valorizaria a relação dessas pessoas não de forma isolada, mas sim na sua relação com o outro; 3) transmissão de conhecimento e informação, especialmente através de imagens, como desenhos, cartazes e fotos; e 4), multiplicar a informação, cujo objetivo era causar impactos diretamente na realidade (Festa, 1986).

Um exemplo de consequência das CEBs se dá no Movimento do Custo de Vida em São Paulo, que nasce da presença feminina nesses núcleos. O resultado foi, no ano de 1973, a explosão de um movimento de massa em São Paulo, o primeiro desde 1968, que contou com a presença de 20 mil pessoas. Teve forte repressão da polícia, o que permitiu perceber de forma cada vez mais nítida as contradições do regime vivido (Festa, 1986). Outros movimentos ocorreram nesse período, assim como a atuação da imprensa alternativa, que será melhor analisada adiante.

Entre 1978 e 1982, por sua vez, o que se percebe é a explosão de greves. Nesse contexto, diferentes setores populares passaram a intensificar sua mobilização. A imprensa alternativa, por conta do arrefecimento da censura (ao menos a assegurada pelo AI-5), passou a seguir correntes próprias. Outros grupos pensaram sua forma de comunicação popular, como se percebe em diversos meios de comunicação nos sindicatos e no campo (Festa, 1986).

Para o jornalista Raimundo Rodrigues Pereira, a imprensa do grande capital se preocupava com frivolidades, “tem se esmerado em debater vírgulas e acentos circunflexos”, enquanto as mazelas do povo eram ignoradas (Pereira, 1986, p. 53). A imprensa alternativa nasce como expressão de setores da média burguesia, dos trabalhadores e da pequena burguesia que buscaram defender os interesses nacionais e populares; consequentemente, condenavam o regime militar.

Raimundo afirma que, ao contrário do que muitos pensavam à sua época (meados dos anos 1980), a imprensa alternativa não havia prosperado nos momentos da forte repressão, como na censura prévia do AI-5, nem mesmo nos anos de 1978 a 1981, em que havia o terror político contra as bancas de jornais. Sa prosperidade se daria nos últimos anos do regime, com a abertura política, quando o número e a tiragem dos jornais populares abriram espaço para um

salto qualitativo importante (Pereira, 1986). O jornalista também destaca que, mais do que uma alternativa de fonte de informações, a imprensa alternativa era contrária à forma política da ditadura, ao antinacionalíssimo e ao conteúdo antipopular. Opunha-se também à monopolização da economia e sua subordinação ao mercado internacional.

A cultura popular atrelada à comunicação sobre as eleições de 1982 também foi uma temática importante. Pela primeira vez, depois dos anos de 1960, as pessoas poderiam votar para os governadores de seus respectivos estados. Por conta de limitações, como a vigência da Lei Falcão - que dava pouca liberdade para os partidos exporem suas ideias - e o baixo recurso financeiro dos partidos, os candidatos precisaram criar formas de falar as suas propostas, como ocorria nos debates públicos, fomentados por entidades ligadas à Igreja, escolas e sindicatos (Leal Filho, 1986). Ademais, realizaram-se aulas para o público universitário, com o intuito de conscientizá-lo acerca das funções do Poder Legislativo, pois, por conta da sua submissão ao Executivo durante a ditadura, poucas pessoas conheciam suas reais atribuições.

O período após 1979 é marcado, afirma o sociólogo Laurindo Leal Filho, pela mudança nas lideranças sindicais. Os grupos atrelados ideologicamente ao regime militar foram vistos com desconfiança nos sindicatos e substituídos. Esse movimento pode ser visto com o Partido dos Trabalhadores, que incentivavam os trabalhadores a lutarem por seus direitos e se libertarem da égide de líderes paternalistas, como era costume nesse campo (Leal Filho, 1986). Dessa forma, o protagonismo da população na comunicação também foi incentivado, o que foi necessário para o período eleitoral, porquanto, por ser um processo dinâmico – não a partir de recepção passiva dos meios de comunicação de massa – muitos indivíduos se mobilizaram e puderam se conscientizar no processo da própria luta.

Na esteira desses acontecimentos, a Igreja, grupo mencionado no decorrer desta seção, merece especial atenção. Frei Betto, dominicano envolvido com os movimentos sociais, trata da importância das CEBs. Nelas, o método *Ver-Julgar-Agir* era utilizado. Consistia em três momentos: 1) *ver* a realidade em que se está inserido ao perceber seu lugar no mundo, as dificuldades encontradas pelas pessoas e seus semelhantes; 2) *julgar* através

da leitura bíblica, com o intuito de refletir acerca do que Deus esperaria para a situação analisada no primeiro momento, e a partir disso a comunidade poderia 3) *agir* sobre a realidade, após estabelecerem objetivos e escolherem prioridades para a sua atuação (1986). Frei Betto afirma que essa estratégia é necessária porque o contexto brasileiro é marcado por uma forte religiosidade, que está presente inclusive no linguajar corrente. Dessa forma, a comunicação está mais próxima da realidade das pessoas, o que potencializa sua efetividade.

É importante perceber, nesse processo, que a dicotomia religião-política busca ser rompida, diferente do imaginário apontado por Frei Betto, de que esses dois espectros são inconciliáveis. No entanto, ao seu ver, as CEBs agiram no intuito de evangelizar a política, não a batizar (Betto, 1986), ou seja, o que se espera não é um Estado teocêntrico, ou que o catolicismo seja uma religião oficial, mas sim que os cristãos católicos ajam de acordo com a missão social da Igreja. É necessário também pontuar que esse grupo religioso não é monolítico, houve diversos embates entre a instituição eclesiástica e as CEBs; em diversos momentos padres, bispos e outras lideranças se oporam aos encontros, afirmando ser “atos comunistas”, entre outras acusações (Betto, 1986).

Frei Betto também aponta que as reuniões eram o “jornal” da comunidade. Nelas, havia a troca de informações e ponderações sobre a realidade vivida. Nesse processo, é preciso sempre partir da realidade concreta das pessoas. Muitas vezes os agentes que não estão inseridos na vida da comunidade produzem textos dificilmente entendidos pelos que vivem a realidade local, e é de extrema importância que as pessoas produzam sua própria comunicação, pois apenas elas sabem de sua realidade e podem refletir sobre como a modificar (Betto, 1986).

3 O CADERNO DE DESENHOS

Após capítulos que tratam da importância das imagens na história e da comunicação nos movimentos sociais – notadamente no período da chamada abertura democrática –, esta seção tem como objetivo analisar o Caderno de Desenhos Para Uso Popular nº 1, um documento que dialoga diretamente com as temáticas abordadas neste artigo. Antes, no entanto, é necessário situar o

contexto em que foi produzido.

Os desenhos foram reunidos na Arquidiocese de Vitória, no Espírito Santo, em 1979. A partir da segunda metade da década de 1960, a capital capixaba passou por um processo de industrialização fomentado pelo governo brasileiro. Para tal realização, foi utilizada uma mão de obra que precisava ofertar sua força de trabalho a níveis salariais baixos, além de uma grande concentração de capital advinda do fim de quase quinhentas unidades de produção pequena no setor industrial, no intervalo dos anos 1970 e 1975 (Vescovi, 2007).

Somadas às questões financeiras e trabalhistas, a moradia foi um problema: em uma pesquisa realizada pelo Estado do Espírito Santo em 1979, 47% da população de Vitória residia em favelas; desses, 41% das pessoas viviam em propriedades particulares de terceiros (Vescovi, 2007).

Foi na esteira desses acontecimentos que, com os debates promovidos pelo PT (Partido dos Trabalhadores) voltados para os trabalhadores e as bases populares, Dom João Batista – bispo da Arquidiocese de Vitória – realizou ações voltadas para a melhoria da vida desses grupos (Vescovi, 2007). Foram criados grupos de vivência cristã, grupos de Ação Católica (Juventude Agrária Católica, Juventude Estudantil Católica e Juventude Operária Católica), assim como estudos de Bíblia, onde se criticava as injustiças sociais e a ditadura militar.

O historiador Alessandro Vescovi afirma que no período da administração do bispo (1958-1984), especialmente na década de 1970, houve um deslocamento da organização eclesial do polo paroquial para as Comunidades de Base (Vescovi, 2007), ou seja, foi dada preferência ao papel pastoral. Davi Prott, professor de Comunicação Social da UFES, afirmou que Vitória foi “um grande laboratório para o Brasil inteiro quanto à implantação de uma série de ações propostas no Concílio Vaticano II, entre elas o conceito e a prática de Comunidades Eclesiais de Base ou CEB’s” (Vescovi, 2007, p. 69). Dessa forma, percebe-se que essa arquidiocese fazia parte de um processo maior da Igreja, que após o referido concílio demarca uma opção preferencial pelos pobres.

Outro fator importante que deve ser levado em conta para esse momento foi a Assembleia Diocesana de 1979. Essas assembleias anuais eram realizadas desde 1975, com o intuito de tratar de questões referentes aos projetos pastorais, da vida das comunidades, formações e capacitações para leigos etc.

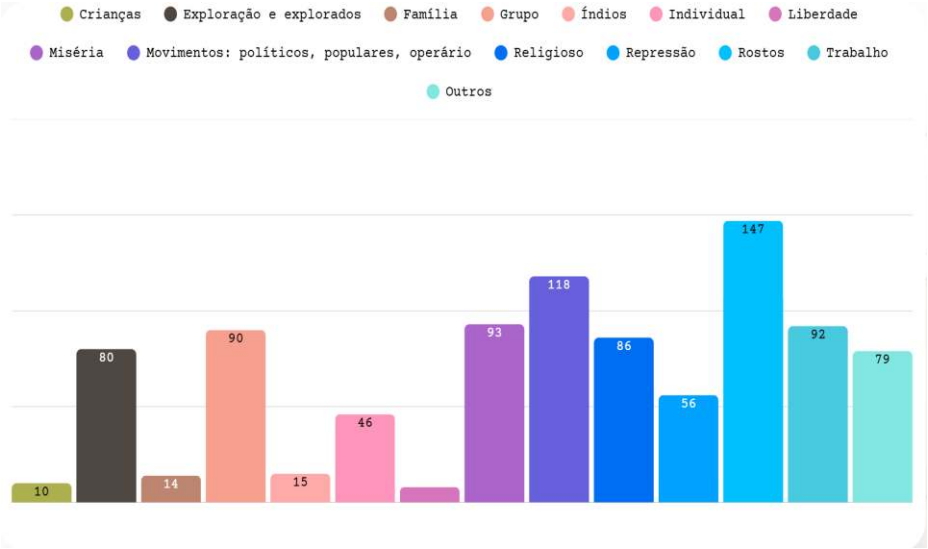
A de 1979 é especial para essa pesquisa, porque ela tem influência direta da III Conferência Episcopal Latino Americana realizada em Puebla, México. Disso resultou maior incentivo e fortalecimento das Comunidades Eclesiais de Base, com o intuito de conscientizar as pessoas social, política e economicamente (Vescovi, 2007). O Caderno de Desenhos foi consequência direta desse momento. Soma-se a esse quadro, o fim do Ato Institucional nº 5 (AI-5), que, feitas as devidas ponderações, permitiu maior liberdade de expressão por parte dos setores progressistas.

O Caderno de Desenhos nº 1 foi organizado e difundido pelo Setor de Comunicação da Arquidiocese de Vitória, no Espírito Santo. Trata-se da reunião de diversas imagens desenhadas por artistas populares. Em sua primeira parte, intitulada “Apresentação”, expõe a importância do material para a comunicação com as classes populares, as quais foram excluídas dos meios de comunicação comandados pela burguesia. Além da crítica às vias oficiais, há uma retratação à própria postura anteriormente adotada, pois havia “poluição visual” nas mensagens endereçadas ao povo, o que prejudicaria a grande parcela de pessoas analfabetas.

Ademais, atenta-se à importância da comunicação através de aspectos visuais, pois estes apresentam “70% mais possibilidades de percepção imediata” (Caderno de desenho para uso popular nº1). O caderno também contava com instruções para que as pessoas pudessem replicar as imagens em outros lugares, adequando ao tamanho necessário e até mesmo dando dicas de alterações textuais.

Ainda nessa seção, está escrito que os desenhos são reunidos a partir de 1979, culminando em uma edição experimental em 1980, a qual teve seus exemplares esgotados em um mês de veiculação, sendo necessária a nova edição (com 20 páginas adicionais em relação à anterior), que será analisada neste artigo. No caderno, existem duas páginas destinadas à apresentação, duas às instruções, uma para índice e as demais tratam das imagens em si, as quais são separadas por seções temáticas definidas pelo próprio Setor de Comunicação. Seguem os tópicos e a respectiva quantidade de imagens destinadas a cada um deles:

Quadro 1: Seções do caderno



Fonte: o autor, 2025

Como se pode observar, o tema com maior quantidade de imagens é *Movimentos: políticos, populares, operário*. Desconsideramos a contagem da seção *Rostos* porque se trata de desenhos avulsos, cujo objetivo é que se decalque para produções futuras. Além disso, pelo grande número de páginas destinadas aos movimentos, há imagens maiores que o padrão do caderno. É, também, a seção com maior número de desenhos recortados. Uma das instruções contidas no material é de que nenhum dos desenhos seja cortado do conjunto. Mais do que descumprimento de uma regra, essa atitude demonstra o interesse de alguns indivíduos em ter aquela imagem para si, provavelmente pela temática ser de grande apreço. Como anunciado no início deste trabalho, um dos intuitos é compreender os principais anseios e dificuldades representados por esses grupos. Atribuir sentido às transgressões é também uma forma de levar seus desejos em conta.

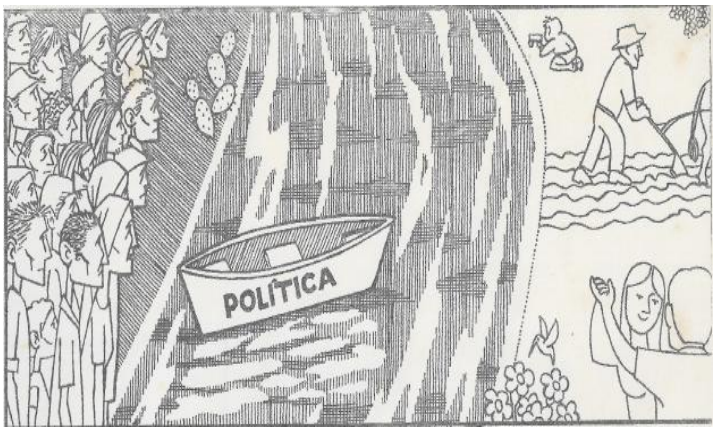
Aqui, não se realizou uma análise pormenorizada de todas as imagens presentes no caderno, pois contém mais de 900 desenhos. Trata-se das representações visuais dos principais temas encontrados no documento, assim como alguns importantes de serem relevados.

Por fim, é necessário enunciar que, como dito no capítulo sobre as imagens, elas não podem ser analisadas por si, mas sim o seu discurso. A análise do discurso compreende ir além do conteúdo patente, aquele que está

facilmente à vista, e partir para a análise do conteúdo latente, implícito: é preciso compreender o texto (no caso deste trabalho, os desenhos) e avançar em direção ao contexto, entendendo as condições de produção do objeto analisado (Robin, 1977). Essa formulação, de matriz francesa, dialoga com a tradição brasileira de Análise do Discurso consolidada por Eni Orlandi, para quem todo discurso é atravessado pela história e pela ideologia, de modo que seu sentido nunca está inteiramente dado na superfície do texto, mas se constitui na relação entre o dito e as condições sócio-históricas de sua produção (Orlandi, 1999). Adotar essa perspectiva significa que os desenhos aqui analisados não serão lidos como ilustrações neutras de um contexto, mas como materialidade discursiva produzida por sujeitos concretos – artistas populares, agentes pastorais, o Setor de Comunicação da Arquidiocese – inseridos em condições de produção específicas, marcadas pela censura, pelo analfabetismo e pela disputa por um lugar de fala historicamente negado às classes populares.

A primeira imagem a ser tratada é da seção com maior quantidade de representações, ou seja, *Movimentos: políticos, popular, operário*, cujo subtema mais recorrente é política. Há muitos desenhos que tratem dessa temática, seja por meios de mobilização e união de múltiplos setores para alcançar seus direitos, seja pelo voto. Uma das representações de maior força é a seguinte:

Figura 1- Representação da política como meio para alcançar uma vida feliz



Fonte: Caderno de Desenhos nº 1, seção *Movimentos: políticos, popular, operário*, disponível no acervo do Núcleo de Documentação sobre os Movimentos Sociais da UFPE.

Para a análise das imagens, será utilizado o o método iconológico de três níveis, formulado originalmente por Erwin Panofsky (1976), sendo o primeiro o

pré-iconográfico, referente ao que se vê de imediato. Ao observar o desenho, percebe-se que há do lado esquerdo homens, mulheres e crianças com rostos abatidos, marcados pelo cansaço, a fome e desesperança. No seu espaço, há uma terra de cor preta e cactos. Ao centro, há um rio, sobre ele está um barco com a palavra “política”. Do outro lado, há um homem trabalhando com contentamento, com a ajuda do arado. Há também um casal que dança, com um sorriso estampado na mulher; um beija-flor em contato com flores; mais plantações na parte superior direita e, ao seu lado, uma criança brincando.

Quanto ao segundo nível, o iconográfico, é possível interpretar que as pessoas pobres, independentemente da idade e gênero, podem se encontrar em um estado de tristeza, miséria, falta de alimentos e até mesmo de uma terra cultivável, tendo em vista que o desenho do lado esquerdo conta com a terra preta e conta com o cacto como única plantação, que representa a seca. Entretanto, esse cenário pode ser mudado, as pessoas podem partir para o lado direito, em que crianças poderão brincar, homens e mulheres trabalharão, divertir-se-ão e flores nascerão. Para isso, é preciso que eles utilizem um barco, que seria a política. Esse barco não funciona a motor, mas sim através do trabalho manual. Ou seja, ainda que seja possível alcançar a outra margem, é preciso que as pessoas se unam para isso, que apenas juntos logrem uma vida mais feliz e com dignidade.

Quando se passa para o nível iconológico, ou seja, aquele que compreende o contexto da imagem analisada, pode-se ir além. Em primeiro lugar, percebe-se que as pessoas estão exauridas, com corpos e rostos magros, indicando fome. Durante a ditadura empresarial-militar, houve momentos de crescimento econômico, mas que não chegaram às classes populares, sob o pretexto de que primeiro deixariam o “bolo crescer”, para só depois reparti-lo. O fato é que esse bolo foi repartido apenas entre as elites econômicas do país, enquanto o povo sofreu períodos de crise, havendo movimentos como o Movimento do Custo de Vida, que enfrentavam políticas que promoviam o arrocho salarial. Em 1979, por exemplo, a inflação já alcançava grandes níveis, com 77,21%.

Percebe-se que há um clima de descontentamento, mas não de desesperança, afinal as pessoas têm um horizonte que podem almejar, e sabem

ser possível alcançá-lo através da mobilização e do combate pela via política. Ademais, é esperado também uma vida melhor para as crianças. O trabalho infantil é uma grande problemática do Brasil, com permanências até os dias atuais. Oficialmente, sua proibição está presente apenas a partir da Constituição de 1988, mas o enfrentamento a ele já figurava há muito tempo. Um exemplo é a construção desse caderno, pois, além dessa imagem, há uma seção só para tratar das crianças. Ainda que seja pouco material, trata diretamente sobre o que elas devem fazer: não trabalhar, ir à escola e brincar.

A seguir, a análise não se deterá em explicitar os dois primeiros níveis iconológicos, mas, por questões de síntese, utilizará uma abordagem direta, de forma que se atenha ao discurso, ainda que esse mesmo exercício tenha sido efetivamente utilizado.

Figura 2- Desenho de homens refletindo sobre termos políticos



Fonte: Caderno de Desenhos nº 1, seção *Movimentos: políticos, popular, operário*, disponível no acervo do Núcleo de Documentação sobre os Movimentos Sociais da UFPE.

Esse desenho, ainda pertencente à seção anterior, também é muito caro para se refletir acerca da política para os movimentos sociais como um todo. Na imagem, há três homens, um vestido como operário fabril e outros dois em trajes cotidianos. Acima deles, pairam interrogações, siglas de partidos políticos e termos que compõem o vocabulário político, como *intelectuais*, *frente*, *unidade* e até mesmo *trabalhadores*. Ainda que algumas dessas palavras façam parte do

cotidiano, é preciso que as pessoas se atenham à sua mobilização no debate público.

Uma das questões que chama a atenção é a quantidade de siglas partidárias, como o PT, PTB e MDB. O bipartidarismo tem seu fim em 1979 e as eleições diretas para governadores são anunciadas. Com esse quadro, é preciso que as pessoas passem a se conscientizar acerca dos termos que estão presentes no cotidiano político. Como abordado no capítulo anterior, diversos grupos foram responsáveis por participar desse processo, como foi o caso do PT e da Igreja, com eventos e reuniões que visavam esclarecer esse vocabulário que ganhava cada vez mais forma.

As próximas imagens a serem analisadas pertencem à seção *Exploração e explorados*, uma das mais interessantes, pois conta com grande diversidade de representações acerca do que é a exploração. Há desenhos que tratam do patrão (a seção conta com 16 imagens dedicadas exclusivamente à sua figura), do Estado, da religião e até mesmo da intervenção estadunidense na política.

Figura 3- Desenho que representa a justiça alinhada aos interesses patronais



Fonte: Caderno de Desenhos nº 1, seção *Exploração e explorados*, disponível no acervo do Núcleo de Documentação sobre os Movimentos Sociais da UFPE.

Na imagem acima, há três homens. O que está à direita representa um trabalhador rural, o que se percebe pelo seu chapéu e botas associadas tipicamente à pessoa que lida com o trabalho do campo, ele é magro e apresenta uma feição de indignação. No canto esquerdo, está um personagem que representa o patrão do meio rural, com uma roupa alinhada ao corpo, sapato social e um chapéu em ótimo estado, este homem apresenta um rosto contente e está apoiado em outro. Este, por sua vez, está vestido de terno, também com satisfação estampada no rosto, apresentando estereótipos de alguém do serviço burocrático. Há, ao fundo da imagem, uma placa que aponta ser o lugar a Junta de Conciliação e Julgamento (JCJ). Pelo homem de terno estar entre os dois, podemos interpretar que ele é a pessoa responsável pelo funcionamento da junta.

Esse órgão foi criado no período varguista com o intuito de, ao menos oficialmente, ser um intermediário na relação entre patrão e empregado, pois este, pela sua condição, é sempre prejudicado quando não são cumpridos seus direitos trabalhistas. No entanto, no desenho, é apontado que há preferência pelo lado do latifundiário.

Os trabalhadores rurais, que sequer tinham o direito garantido de recorrer à JCJ antes de 1963, enfrentaram um problema estrutural: o sistema judicial aliado ao patronato, favorecendo-o em diversos casos. Há muitas pesquisas que apontam para isso como um fato histórico, mas é possível citar a de Antonio Torres Montenegro, que em um de seus trabalhos apresenta um caso que foge à regra, em 1979, no qual o empregado ganha a causa em detrimento do patrão, que descumpriu diversos compromissos, inclusive com a própria junta. O historiador aponta que pela postura do empregador, assim como através de outros estudos, é percebido que a falta de responsabilidade por parte desse grupo era constitutiva do cotidiano dos embates referentes às questões trabalhistas (Montenegro, 2022), pois a justiça institucional, geralmente, favorece-o.

Figura 4 – Desenho que representa os Estados Unidos controlando os militares



Fonte: Caderno de Desenhos nº 1, seção *Exploração e explorados*, disponível no acervo do Núcleo de Documentação sobre os Movimentos Sociais da UFPE.

Ainda sobre a seção analisada acima, cabe ressaltar a importância dada à ingerência dos Estados Unidos na ditadura empresarial-militar no Brasil. Esse é um tema ainda pouco falado em alguns setores da sociedade, quase visto como uma teoria da conspiração. No entanto, algumas pesquisas trazem à tona esse caráter intervencionista, como aponta o clássico *1964: A conquista do Estado*, de René Dreifuss, ou o clássico *O golpe começou em Washington*, de Edmar Morel. Há estudos mais recentes que também tratam da influência estadunidense no golpe, como o *A Aliança para o Progresso e o governo João Goulart (1961-1964): ajuda econômica norte-americana a estados brasileiros e a desestabilização da democracia no Brasil pós-guerra*, de Felipe Loureiro. São estudos importantíssimos, mas que ainda não parecem ter chegado ao debate público.

No entanto, alguns movimentos sociais e artistas tinham, já nesse período, a percepção de que os Estados Unidos interferiram de maneira crucial na política brasileira. Nessa imagem, está uma representação do Tio Sam, bastante conhecida pelo seu olhar inquisitivo. No seu uniforme, está escrito “Estados Unidos”, tornando claro que ele representa o país. O personagem controla um militar, como uma marionete, com os trajes clássicos de um general. Este, por sua vez, com sua espada, aplica força contra um material que tem em sua inscrição “povo”. Trata-se, então, de uma representação que afirma ser o povo oprimido por militares, que por sua vez são controlados pelos Estados

Unidos.

As pesquisas históricas apontam que esse país teve efetivamente parte no golpe, com apoio logístico, ideológico –como ocorreu com a Doutrina de Segurança Nacional e através da mídia – e com poder militar estadunidense. Durante a ditadura, também houve investimentos financeiros e outros tipos de suporte, como a Operação Condor, orquestrada pela CIA para perseguir pessoas nas ditaduras do Cone Sul. Entretanto, é preciso matizar essa interferência, afinal um documento histórico não carrega a totalidade da verdade em si e precisa receber a crítica historiográfica. Ainda que não seja possível negar a ingerência substancial dos Estados Unidos na política brasileira, os militares (inclusive os presidentes) contavam com liberdade suficiente para tomar suas próprias decisões, e efetivamente as realizavam, o que gerou conflitos com o país norte-americano durante muito tempo, como aponta Carlos Fico (2003).

É também necessário dizer que o intento dos artistas não era trazer uma imagem com grande precisão histórica. Esse tipo de representação servia para causar impacto e, didaticamente, evidenciar a ingerência estadunidense no Brasil.

Figura 5- Desenho retratando a união da empresa Aracruz com o governo contra indígenas e posseiros.



Fonte: Caderno de Desenhos nº 1, seção *Índio*, disponível no acervo do Núcleo de Documentação sobre os Movimentos Sociais da UFPE.

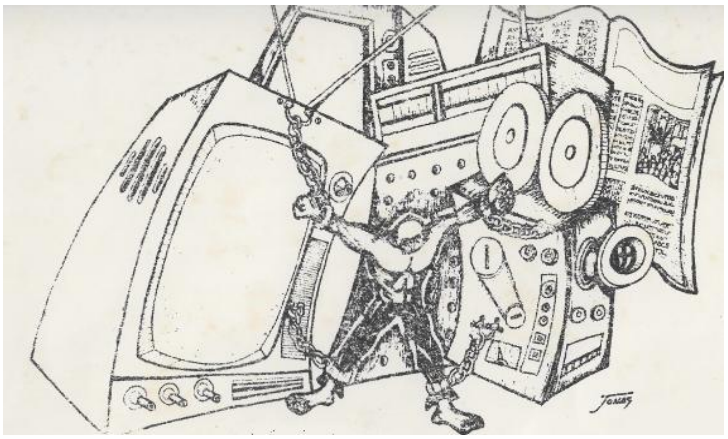
O desenho apresenta o governo e a empresa Aracruz como fortes aliados. Ao representá-los como um casal, o desenhista sugere uma relação quase

romântica entre esses dois atores. Abaixo deles, estão a representação do indígena e do posseiro. Ao analisar-se o período, é possível perceber a empresa Aracruz como responsável pela tomada de terras indígenas e quilombolas, assim como por violência e assassinato contra esses grupos (Teles, 2023). Suas ações foram incentivadas e tratadas com condescendência pelo Estado no período.

Percebe-se algo semelhante em propagandas da ditadura sobre a Amazônia, por exemplo. Nelas, nomeava-se a floresta de “inferno verde”, que deveria ser rasgado para que se construísse a Transamazônica, uma rodovia federal. Além do evidente descaso com a natureza, a propaganda (e o governo militar) também ignora os povos originários que viviam naquele território. Houve intensa violação dos direitos humanos e uma postura de desrespeito ao seu espaço, suas culturas, suas crenças e às suas vidas. Muitos indígenas morreram nesse processo.

Da mesma forma ocorreu no Espírito Santo, através da Aracruz. Soma-se a isso a ausência de responsabilidade de organizações frente à sociedade, uma constante na ditadura empresarial-militar, como os casos Cobrasma, CSN, Docas, Fiat, Folha de S. Paulo, Itaipu, Josapar, Paranapanema, Petrobrás, Chesf etc. Essa é uma problemática que tampouco se limita ao período da ditadura, visto que ainda no tempo presente ocorrem diversos desastres por conta de irresponsabilidades de empresas, como as tragédias programadas de Brumadinho e Mariana e, mais recentemente, a de Maceió.

Figura 6– Desenho que representa a prisão dos diversos meios de comunicação de massa



Fonte: Caderno de Desenhos nº 1, seção *Outros*, disponível no acervo do Núcleo de Documentação sobre os Movimentos Sociais da UFPE.

Esse desenho pertence à seção *Outros*, que não tem uma temática única, mas apresenta assuntos muito importantes. Um deles é a comunicação, tema central deste artigo. No caso dessa imagem, um homem usando apenas calças é acorrentado à televisão, jornal, rádio e ao "cinema", representações de veículos de comunicação de massa. O indivíduo, como um Prometeu moderno, está acorrentado a algo que faz parte da sua rotina de forma incessante, responsável por mantê-lo nessa condição. Dessa maneira, é possível perceber que o artista, Jonas (como está grafado no canto inferior da imagem), assim como os organizadores do caderno, compreendem que esses meios podem ser nocivos à população, uma vez que eles representam um tipo de comunicação não democrática.

O cinema foi alvo de atenção na ditadura empresarial-militar: à medida que censurou diversos filmes, incentivou produções alinhadas à propaganda do regime (Garcia, 1985). Os jornais, como abordado no capítulo anterior, eram formas de alienação, visto que seus conteúdos são alheios à realidade da maioria da população, o que se dava por questões de desejo particular ou pela censura imposta pela ditadura. Da mesma forma, o rádio, principal meio de comunicação do século passado, também foi um grande irradiador da propaganda governamental e antidemocrática. Principalmente por ser um veículo de comunicação cuja posse é do Estado, o seu poder sobre o veículo foi substancial.

Em suma, os movimentos sociais perceberam que são importantes à medida que são perigosas, pois elas têm o poder de afetar diretamente quem as vê. A partir disso, também entenderam a necessidade de criar sua própria forma de comunicar ao produzir suas imagens endógenas, como o caderno de desenhos, que carrega suas representações e dizem respeito ao seu cotidiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como um dos principais objetivos instigar a utilização de imagens pela História. Essas representações, que por muito tempo estiveram à margem do conhecimento histórico, precisam ser cada vez mais utilizadas por

essa ciência. Elas podem impactar diretamente o imaginário de diversas sociedades e sempre carregam consigo discursos ligados ao lugar em que foram produzidos. Por muito tempo, ainda que se valorizasse as representações visuais, a tônica era a análise de obras (notadamente pinturas) consagradas pela Europa e pelas elites dominantes. Compreender os discursos delas e seus impactos é necessário, mas não deve se limitar a isso. Grupos subalternos também criam suas próprias imagens e as veiculam entre si, têm discurso e reivindicações. Uma História que se propõe como uma ciência dos humanos no tempo deve levar em consideração todas as experiências.

Além disso, o presente artigo se somou aos esforços historiográficos por compreender como movimentos sociais comunicavam-se entre si, resistindo à sua exclusão dos meios oficiais e criando formas próprias de expressão. Este enfoque utilizado no estudo é de suma importância para a dilatação do conhecimento acadêmico, o qual precisa atentar-se à participação efetiva do povo na construção da sua história.

Isso pôde ser alcançado neste trabalho ao lidar com os desenhos para uso popular reunidos no objeto da pesquisa. Nele, compreendeu-se como as temáticas referentes à exploração, ingerência estadunidense e ligação umbilical entre governo e iniciativa privada eram dignas de especial atenção. É também sintomático do período a necessidade de se compreender melhor como a política institucional funcionava, pois vivia-se num momento de exceção, no qual os direitos estavam limitados. Para além de perceber que os mecanismos institucionais não favoreciam o povo, buscava-se, com a produção e divulgação dessas imagens, incentivar as pessoas a modificarem a sua realidade. Não se deixar cooptar pelos veículos de massa e construir efetivamente um caminho melhor.

Por fim, é preciso que, ao estudar os movimentos sociais de outro tempo, haja maior capacidade de refletir sobre estes na atualidade. Assim como em momentos de baixa possibilidade de se comunicar, mobilizar e enfrentar seus algozes as pessoas se uniram e lutaram por seus direitos, hoje é necessário, cada vez mais, que elas tenham a mudança através da política como um horizonte possível.

FONTE:

CADERNO DE DESENHOS PARA USO POPULAR Nº1. **Setor de comunicação da Arquidiocese de Vitória**, sem data.

REFERÊNCIAS

BETTO, Frei. Comunicação popular e Igreja. *In:* FESTA, Regina; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Orgs.). **Comunicação popular e alternativa no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 99-117.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica**. SciELO-Editora UNESP, 2017.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A imagem sobrevivente**: história da arte arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. 2013.

DREIFUSS, René Armand. **1964: a conquista do estado. ação política, poder e golpe de classe**. Vozes, 1981.

EKSTEINS, Modris. **A sagração da primavera:** a grande guerra e o nascimento da era moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 406.

FESTA, Regina. Movimentos sociais, comunicação popular e alternativa. *In*: FESTA, Regina; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Orgs.). **Comunicação popular e alternativa no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 9-30.

FICO, Carlos. Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão. *In*: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **O Brasil Republicano**, v. 4, p. 175-279. 2003.

GARCIA, Nelson Jahr. **O que é propaganda ideológica**. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

KNAUSS, Paulo. O desafio de fazer história com imagens: arte e cultura visual. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 8, n. 12, p. 97-115, 2006.

KOSSOY, Boris. **Fotografia & história**. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
LEAL FILHO, Laurindo Lalo. A cultura popular comunicando as eleições de 82. *In*: FESTA, Regina; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Orgs.). **Comunicação popular e alternativa no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 146-163.

LIMA, Solange Ferraz de; CARVALHO, Vânia Carneiro de. Fotografias: usos sociais e historiográficos. **O historiador e suas fontes**, 2009.

LOUREIRO, Felipe Pereira. **A Aliança para o Progresso e o governo João Goulart (1961-1964):** ajuda econômica norte-americana a estados brasileiros e a desestabilização da democracia no Brasil pós-guerra. Editora Unesp, 2021.

MAUAD, Ana Maria. **Poses e flagrantes**: ensaios sobre história e fotografias. Niterói: EdUFF, 2008.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, história visual: balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 11-36, 2003.

MONTENEGRO, Antonio Torres. A Justiça do Trabalho e o "ajudante de caminhão". *In:* MONTENEGRO, Antonio Torres; ARAÚJO, Karlene Sayanne (orgs). **Historiografia:** rastros e vestígios documentais de trabalhadoras e trabalhadores. Pernambuco: Editora UFPE, 2022.

MOREL, Edmar. **O golpe começou em Washington.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

ORLANDI, Eni. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 1999,

PAIVA, Eduardo França. **História &Imagens**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

PEREIRA, Raimundo Rodrigues. Vive a imprensa alternativa. Viva a imprensa alternativa!. *In*: FESTA, Regina; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Orgs.). **Comunicação popular e alternativa no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 53-79. p. 53.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. A Comunicação nos Movimentos Sociais: exercício de um direito humano. **Diálogos de la Comunicación**, n. 82, p. 20, 2010.

PERUZZO, Cicilia M. Krohlink. Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaborações no setor. **Palabra clave**, v. 11, n. 2, p. 367-379, 2008.

ROBIN, Régine; DE MENESES BOLLE, Adélia Bezerra. **História e lingüística**. Editora Cultrix, 1977.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da grande Sao Paulo: 1970-80**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. Editora Companhia das Letras, 2003.

SORLIN, Pierre. Indispensáveis e enganosas, as imagens, testemunhas da história. **Revista Estudos Históricos**, v. 7, n. 13, p. 81-96, 1994.

TELES, Edson; CALAZANS, Marília; OSMO, Carla. A responsabilidade de empresas por violações de direitos durante a Ditadura. **São Paulo: CAAF-Unifesp**, 2023.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa,** v. I*,* A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VESCOVI, Alessandro. **À luz dos vitrais, a história da Arquidiocese de Vitória, Espírito Santo, no período entre 1979 e 1984, a partir da trajetória política de Dom João Batista da Mota e Albuquerque. 2007. 160f**. 2007. Dissertação de Mestrado (Mestrado de História).–Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.

Recebido em 18/12/2025.

Aprovado para publicação em 13/08/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

PAULO EMÍLIO E SEU DIÁLOGO COM A HISTORIOGRAFIA DO CINEMA BRASILEIRO DA DÉCADA DE 1950

Acervo documental, pesquisa histórica e cultura cinematográfica

PAULO EMÍLIO AND HIS DIALOGUE WITH THE HISTORIOGRAPHY OF BRAZILIAN FILM IN THE 1950S

Documentary archive, historical research and film culture

JULIERME MORAIS[1]

RESUMO

No presente artigo busco problematizar do ponto de vista teórico-metodológico algumas críticas cinematográficas de Paulo Emílio Salles Gomes (1916-1977) publicadas no *Suplemento Literário* de *O Estado de São Paulo*, entre 1956 e 1960, intentando resgatar sua historicidade e o modo como o crítico dialogou com a historiografia do cinema brasileiro dos anos de 1950. Com base teórica pautada nas reflexões de Michel de Certeau (2007) acerca do lugar social dos pesquisadores em história, atribuo ênfase no mapeamento e análise das críticas de Paulo Emílio que debatem a tríade temática acervo documental, pesquisa histórica e cultura cinematográfica, vislumbrando demonstrar como o crítico se inseriu na seara da luta em prol do cinema nacional e de seu resgate histórico em constante diálogo com a historiografia. Nesse sentido, pretendo contribuir com novos debates, novas pesquisas e novos olhares, incitando um mergulho mais profundo na crítica cinematográfica nacional e sua contribuição à historiografia do cinema brasileiro do século XX.

Palavras-chave: Paulo Emílio; Acervo documental; Pesquisa histórica; Cultura cinematográfica.

ABSTRACT

In this article, I aim to problematize, from a theoretical-methodological standpoint, some of Paulo Emílio Salles Gomes (1916-1977) film reviews published in the *Suplemento Literário* of *O Estado de São Paulo* between 1956 and 1960. My goal is to recover their historicity and examine how the critic engaged with the historiography of Brazilian film in the 1950s. Based on Michel de Certeau's reflections (2007) on the social place of historians, I emphasize the mapping and analysis of Paulo Emílio's reviews that discuss the thematic triad of documentary archive, historical research, and film culture. By doing so, I intend to demonstrate how the critic inserted himself into the struggle for Brazilian film and its historical recovery, in constant dialogue with historiography. In this sense, I aim to contribute to new debates, new research, and new perspectives, encouraging a deeper dive into national film criticism and its

[1] Professor do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Estadual de Goiás (UEG). E-mail do autor: julierme.morais@ueg.br

contribution to the historiography of 20th-century Brazilian film.

Keywords: Paulo Emílio. Documentary archive. Historical research. Film culture.

INTRODUÇÃO

As pesquisas históricas acerca da crítica cinematográfica e a historiografia[2] do cinema brasileiro, sejam sobre seus diálogos ou quanto aos seus inter-relacionamentos, têm ganhado maior envergadura teórico-metodológica neste século XXI, mas foram iniciadas na década de 1990. Desde aquele decênio, as reflexões atinentes às relações entre História e cinema no Brasil se desdobraram na preocupação mais específica acerca dos textos históricos que versaram sobre nossa atividade cinematográfica, tendo em Jean-Claude Bernardet (1995), com Historiografia *clássica do cinema brasileiro* (1995), uma figura de proa, marco inaugural de uma "nova historiografia do cinema brasileiro" (Autran, 2007).

Bernardet (1995) identificou na "historiografia clássica" do cinema brasileiro dos decênios de 1950 e 1960 um viés evolucionista, factual e nacionalista, que balizou pesquisas posteriores, mas que já não explicava os problemas do cinema nacional. Nesse viés, o crítico e pesquisador apontou que as preocupações presentes naquele modelo historiográfico foram antes ideológicas e estéticas do que propriamente teórico-metodológicas, construindo uma história mítica, de valorização da produção de longas-metragens ficcionais, em detrimento das esferas da distribuição e exibição cinematográficas. Como possível alternativa a tal modelo de história, Bernardet propôs a problematização sistemática acerca do modo como ocorreu a produção do conhecimento histórico sobre nosso cinema, assim como a construção de novos recortes, novos contextos, novas periodizações, novos temas, novos conceitos e novos referenciais teórico-metodológicos.

[2] Por historiografia do cinema brasileiro compreendo o conjunto de narrativas — que circularam em jornais, revistas e/ou foram publicadas em formato de livro — que, ao longo do tempo, procuraram urdir enredos pertinentes à história do cinema brasileiro — as ações dos homens no tempo, ocorrências, eventos e acontecimentos históricos ligados diretamente ao cinema do Brasil —, sejam elas globais e/ou sobre temas e objetos específicos.

À luz da agenda proposta por Bernardet, no século XXI a crítica cinematográfica e seu diálogo ou constituição em historiografia têm sido fruto de constantes debates e objeto de pesquisas de vulto, pois os pesquisadores estão revendo suas balizas e procurando compreender a partir de quais critérios o conhecimento histórico atinente ao cinema nacional foi produzido ao longo do século XX. Este movimento revisionista pode ser caracterizado pelo aumento qualitativo e quantitativo de temas, de abordagens, de métodos, de conceitos empregados, como também de relativização de elementos instrumentalizados pelos pesquisadores que nos antecederam. De um modo geral, neste rápido século XXI, a historiografia do cinema brasileiro e a crítica cinematográfica não são mais vistas apenas como fonte de conhecimento histórico acerca da Sétima Arte brasileira, mas também como objeto de estudo crítico e metodologicamente conduzido.

O artigo em tela, nesta medida, foi produzido com vistas a contribuir com novos debates, novas pesquisas, novos olhares e, sobretudo, incitar mergulhos mais profundos na crítica cinematográfica nacional e sua contribuição à historiografia do cinema brasileiro do século XX. Em vista desse propósito, busco problematizar do ponto de vista teórico-metodológico críticas cinematográficas escritas por Paulo Emílio Salles Gomes.

Paulo Emílio nasceu em 1916 na capital paulista. Na década de 1930 fez parte da juventude comunista sendo preso pelo Governo Vargas. No decênio posterior compôs o grupo que fez parte da revista Clima e passou temporada residindo na França, onde produziu pesquisa sobre o cineasta Jean Vigo, trabalhou na Federação Internacional dos Arquivos do Filme (FIAF) e estreitou relacionamentos com a Cinemateca francesa. Seu retorno definitivo ao país se deu em 1954, momento a partir do qual tornou-se crítico do *Suplemento Literário* de *O Estado de São Paulo* e outros órgãos da imprensa, curador-chefe da Cinemateca Brasileira, fundador e professor do curso de cinema da Universidade de Brasília (UnB) e professor da Escola de Comunicações e Artes (ECA) e da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), ambas da Universidade de São Paulo (USP). Paulo Emílio faleceu vitimado por um ataque cardíaco em 1977, deixando uma fortuna crítica de vulto e celebrado como principal crítico cinematográfico de seu tempo.

Com base nesse rápido panorama intelectual são perceptíveis as várias chaves de entrada para os escritos de Paulo Emílio. Entretanto, como objeto preciso de análise escolhi apenas as críticas publicadas no *Suplemento Literário* de *O Estado de São Paulo*, entre 1956 e 1960. O propósito fundamental, assim, consiste em resgatar sua historicidade e a maneira pela qual o crítico dialogou com a historiografia do cinema brasileiro dos anos de 1950. O recorte atribuirá ênfase no mapeamento e análise das críticas nas quais a tríade temática acervo documental, pesquisa histórica e cultura cinematográfica aparece, especialmente porque vislumbro demonstrar como o Paulo Emílio se inseriu na seara da luta em prol do cinema nacional e de seu resgate histórico em constante diálogo com os pesquisadores de seu tempo.

À luz dessa proposta em problematizar os diálogos estabelecidos pelo crítico e historiador com seus contemporâneos, as reflexões de Michel de Certeau presentes em *A escrita da história* (2007) atinentes à operação historiográfica balizam teoricamente a problematização empreendida. Como enfatiza Michel de Certeau,

> [...] Encarar a história como uma operação será tentar de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura) (Certeau, 2007, p. 66).

Portanto, na perspectiva do historiador francês, a operação historiográfica se sustenta sobre três pilares: um lugar, uma prática e uma escrita. Quanto ao lugar, ressalta que toda pesquisa historiográfica a ele é articulada, promovendo sua vinculação aos interesses, métodos e, consequentemente, documentos e questões passíveis de análise por parte do pesquisador em história. Aprofundando-se na prática de pesquisa, enfatiza que se constitui nos instrumentos com os quais cada época se pensa historicamente. Por fim, no que se refere à escrita/narrativa do historiador, aponta que a mesma só atinge o estatuto histórico se estiver articulada com o lugar e a prática (Certeau, 2007, p. 65-119).

De um modo geral, os argumentos de Michel de Certeau, sobretudo aqueles acerca do lugar social do pesquisador em história, são de grande valia na problematização das críticas de Paulo Emílio e seus respectivos diálogos.

Nesta medida, investigar o lugar social de tais textos produzidos para o *Suplemento Literário* de *O Estado de São Paulo* possibilitará também o escrutínio das próprias condições de produção do conhecimento histórico sobre o cinema brasileiro dos anos de 1950. Por esse motivo, o presente texto será dividido em duas partes complementares que seguem o mesmo fio condutor: a tríade temática acervo documental, pesquisa histórica e cultura cinematográfica.

1. TATEANDO E DIALOGANDO COM OS TEXTOS HISTÓRICOS DA DÉCADA DE 1950

Em termos de cultura cinematográfica, o primeiro quinquênio da década de 1950 foi alvissareiro no eixo Rio-São Paulo. A euforia em torno da *Companhia Cinematográfica Vera Cruz* gerou otimismo na militância pelo cinema nacional, ao mesmo tempo em que houve avanço significativo no surgimento de revistas cinematográficas, centros de estudos, cineclubes e congressos de cinema brasileiro. Consolidando esse momento histórico, ocorreram as celebrações do V Centenário da Cidade de São Paulo (1954), momento em que a Filmoteca do *Museu de Arte Moderna de São Paulo* (MAM-SP) adquiriu e exibiu um precioso acervo de películas no Primeiro Festival Internacional de Cinema no Brasil (CORREA JR, 2010). Fazendo parte ativa desta atmosfera, Paulo Emílio passou, a partir de 1956, à reflexão semanal sobre cinema nas páginas do *Suplemento Literário* de *O Estado de São Paulo*[3].

Num conjunto de textos plasmados por reflexões sobre o cinema mundial[4], salta aos olhos o empenho do crítico e historiador na problematização da necessidade de produção de pesquisas históricas acerca do cinema brasileiro, da premente luta pela existência de fato de uma Cinemateca no Brasil

[3] De acordo com Bernstein (2005), o *Suplemento* — financiado por Júlio de Mesquita Neto, da família detentora d'*O Estado de São Paulo*, que convidou Antonio Candido a tomar frente do projeto — preencheria uma lacuna no meio literário e artístico não só de São Paulo, mas na imprensa brasileira, na medida em que, com uma estrutura similar à da revista literária, porém enquadrada para o meio jornalístico, passou a servir como um veículo de reflexões e estudos mais aprofundados.

[4] Especialmente sobre o francês, o russo, o alemão, o japonês, o italiano e o norte-americano, alimentados por análises profundas de filmes de Sergei Eisenstein, René Clair, Jean Renoir, David W. Griffith, Federico Fellini, Roberto Rossellini, Vittorio De Sica, Charles Chaplin, Orson Welles, André Bazin e Erich von Stroheim.

e da legitimação de uma cultura cinematográfica nacional, dialogando diretamente com os textos históricos sobre o cinema brasileiro existentes em sua contemporaneidade. Neste prisma, Paulo Emílio seguia um projeto intelectual bem definido pelo *Suplemento Literário* que, para Mendes (2012), possuía em suas bases a conscientização das elites para o desenvolvimento de instituições de cultura, o debate histórico reformulado e a crítica do presente realizada de maneira não provinciana.

À luz desse projeto, Paulo Emílio iniciou sua defesa política, cultural e social da necessidade de pesquisas históricas sobre o cinema brasileiro e, por consequência, do papel preponderante de um acervo documental disponível para os pesquisadores nacionais no artigo "Um pioneiro esquecido" (06/10/1956)[5]. No texto dedicado a Aníbal Requião, um cineasta pioneiro no Paraná, o crítico salientou:

> Propõe-se antes de mais nada o problema de situar no tempo o cinema primitivo brasileiro. No que hoje se convencionou chamar de história mundial de cinema, mas que na realidade não passa de história do cinema europeu e norte-americano, a questão já está há muito tempo resolvida. A era primitiva do cinema inicia-se em 1895 com a atividade dos irmãos Lumière e conclui-se em 1913-1914 com a realização de *Cabiria*, o apogeu do cinema primitivo, e de *Nascimento de uma Nação*, a primeira fita muda moderna. [...] No Brasil ainda não é possível estabelecer-se as datas e os filmes com a mesma precisão (Gomes, 1981, p. 8, vol. 1).

As colocações se referiram à problemática de que a história do cinema nacional não entrava nas pesquisas sobre a história do cinema mundial por dois motivos: por um lado, a ênfase daquelas pesquisas fora atribuída à cinematografia europeia e norte-americana e, por outro, em virtude da própria impossibilidade de situar no tempo os filmes antigos brasileiros. Paulo Emílio flagrava nos textos históricos do cinema mundial já produzidos alguns marcos precisos para o cinema "primitivo" (os primeiros filmes dos irmãos Lumière e *Cabiria* (1914), de Giovanni Pastrone), fato que não era possível no Brasil, na medida em que as informações exatas eram inexistentes, prejudicando uma cronologia inicial. Nesta medida, o crítico já iniciava seu intenso diálogo com os textos históricos acerca da cinematografia nacional, lançando à baila a mesma

[5] A contextualização dos artigos será feita com o título e a datação original. Os trechos selecionados serão referenciados com base na coletânea de dois volumes consultada.

preocupação de Francisco Silva Nobre na obra *Pequena história do cinema brasileiro* (1955), ou mesmo de Alex Viany que passou praticamente todo o decênio de 1950 produzindo sua *Introdução ao cinema brasileiro* (1959). Em poucas palavras, tal preocupação se referia à demarcação do início do cinema brasileiro, sua marca de origem, que posteriormente seria considerada o "nascimento".

Ao mesmo tempo, percebe-se que Paulo Emílio buscava reconfigurar aquilo que deveria ser a função do historiador de cinema no contexto da literatura cinematográfica mundial, dialogando com Pery Ribas, que escrevera *Roteiro do cinema mudo brasileiro* (1953), pontuando:

> O fato é que, certo ou errado, ainda está por ser publicado um volume sobre nosso cinema. Com isso deixamos de ter nossos filmes antigos citados em livros importantes como os de Sadoul, Cuenca ou Lapierre. O primeiro e o terceiro desses historiadores referem-se à produção brasileira de maneira lacônica e — o que é pior — o primeiro faz incrível confusão do Brasil com a Argentina, falando em fitas brasileiras produzidas na terra do General Péron! (Ribas, 1953 *apud* Autran, 2003, p. 136).

Tanto Paulo Emílio quanto Ribas faziam menção à literatura cinematográfica mundial concordando com o seu caráter excludente e desavisado acerca de nossas películas. Ribas foi mais preciso, citando *Histoire Génèral du Cinéma* (1946-1952), de Georges Sadoul, *Historia del cine* (1949), de Carlos Cuenca, e *Les cent visages du cinéma* (1948), de Marcel Lapierre. Já Paulo Emílio, apesar de generalizar e não mencionar precisamente a quais obras tinha alguma objeção, colocava a questão sob outro parâmetro: não cabia aos pesquisadores brasileiros apenas contribuírem para que o cinema nacional fosse citado na literatura cinematográfica mundial, mas, sim, auxiliar na viabilização de um acervo documental (Cinemateca), que promoveria o desenvolvimento de pesquisas históricas em nosso próprio país.

Com efeito, a matriz de tal argumento residia na ideia de que a tríade formada por pesquisa histórica, acervo documental e cultura cinematográfica deveria ser objeto de maior atenção por parte daqueles que militavam na seara cinematográfica nacional. Assim, com a evidência da lacuna de um acervo documental organizado, um projeto claro de conservação de filmes e demais documentos ligados à Sétima arte nacional que facilitaria o trabalho dos

pesquisadores brasileiros, viabilizando a construção de “histórias de nosso cinema”, Paulo Emílio prosseguiu neste mesmo lastro reflexivo no artigo “Congresso de Dubrovnik” (13/10/56). No referido texto, discorrendo sobre a importância da *Federação Internacional dos Arquivos do Filme* (FIAF), onde exerceu cargos importantes quando residiu no exterior, argumentou:

> Foram extremamente numerosas a partir de mais ou menos 1920 as tentativas de movimento de cultura cinematográfica em diferentes países. A razão pela qual essas iniciativas foram condenadas ao fracasso parece-nos hoje simples e clara: não há cultura sem perspectiva histórica, e como conhecer a história do cinema se os filmes não forem conservados? [...] O desenvolvimento e o aprofundamento do trabalho tornou evidente para todos a largueza das perspectivas culturais dos arquivos de filme. A preservação dos filmes foi, com efeito, o ponto de partida, o estabelecimento de um terreno sólido onde se lançaram as bases de todo o movimento de cultura cinematográfica atualmente em plena florescência (Gomes, 1981, p. 11-12, vol. 1.).

A interrogação no trecho surgiu no sentido de promover uma relação de causa e efeito entre acervo documental, pesquisa histórica e cultura cinematográfica. O crítico tocou no tema da preservação dos filmes, papel fundamental que uma Cinemateca deveria cumprir. Em sua proposta, o florescimento de uma “cultura cinematográfica” se daria somente a partir do momento em que uma instituição adequada à conservação, difusão e manutenção de um acervo fílmico e documental fosse se constituindo. Automaticamente, a pesquisa histórica receberia um fôlego considerável, como também o movimento de cultura cinematográfica se efetivaria.

Nestes dois artigos trazidos para reflexão, para além de reiterar a máxima oitocentista segundo a qual só seria possível produzir pesquisas históricas tendo como base documentos, Paulo Emílio parece antecipar, à sua maneira, algo mais complexo que seria debatido décadas depois pela História Cultural como “retorno aos arquivos”. Ao propor a importância dos acervos documentais, ele rascunhava a ideia segundo a qual os documentos deveriam ser interrogados como construção, isto é, uma organização discursiva, articulada a estratégias de representação e competências de produção específicas de sua época, não como depósitos neutros de informações para extrair (Chartier, 2002). Neste sentido, é interessante perceber que Paulo Emílio, ao mesmo tempo em que reivindicava

documentação e lutava pela organização de um acervo documental, não tratava tais documentos como produto de geração espontânea, mas, sim, como documentos/monumentos produzidos por escolhas e relações de poder de quem produziu e os transmitiu, cabendo aos pesquisadores não serem ingênuos e desmontá-los (Le Goff, 1996).

A situação objetiva de ausência de um acervo documental articulou as preocupações de Paulo Emílio às do já decano da crítica cinematográfica nacional Adhemar Gonzaga. No texto *Notas para uma história do cinema brasileiro* (1954), Gonzaga havia afirmado: "[...] escrever a História do Cinema Brasileiro é tarefa árdua e demorada que demanda colheita de dados onde eles não estão classificados e prontos para cômodas consultas" (Gonzaga, 1954 *apud* Autran, 2003, p. 140).

A cultura cinematográfica nacional, desdobramento direto de um acervo documental e da efetivação de pesquisas sobre nossa cinematografia, continuaria sendo objeto de reflexão por Paulo Emílio, porém, os textos históricos do cinema nacional ganharam maior relevo no artigo "Pesquisa histórica" (17/11/56). O crítico partiu da constatação de que, no Brasil, se tinha a impressão a qual o trabalho de arquivamento de filmes estaria muito mais desenvolvido do que a produção de pesquisas, mas que um aprofundamento no tema deixava claro a inexistência de uma verdadeira Cinemateca (Gomes, 1981, vol. 1). Desenvolvendo seus argumentos, o crítico enfatizava a existência de trabalhos históricos já produzidos ou em curso, tais como os de Adhemar Gonzaga, Pedro Lima, Pery Ribas, Francisco Silva Nobre, Benedito J. Duarte e Alex Viany, atribuindo-lhes a devida importância no resgate de nossa história cinematográfica e no desenvolvimento de mais pesquisas. Em suas colocações atinentes ao trabalho de Francisco Silva Nobre, *Pequena história do cinema brasileiro* (1955), Paulo Emílio enfatizou:

> Apesar de sumário — trata-se de uma acumulação de notas dispostas cronologicamente — o trabalho de Silva Nobre pode ser utilizado como ponto de partida por quem, não dispondo de outro material, queira iniciar o estudo do cinema brasileiro. As lacunas e os erros do livro não são o defeito principal, mas sim a ausência total de referências às fontes de informação (Gomes, 1981, p. 27, vol. 1).

A maior ênfase da ácida crítica se deu à falta de rigor metodológico quanto à citação das fontes de pesquisa, bem como ao caráter sumário da obra, sobretudo por apenas arrolar dados cronologicamente. Afere-se, dessa maneira, que muito embora não fosse um "historiador de ofício", caso emblemático em praticamente todos aqueles que se enveredam pelos caminhos do resgate da história do cinema brasileiro no período, Paulo Emílio possuía plena consciência de que história se faz com documentos e esses devem ser mencionados, mas, igualmente, seria necessária uma interpretação deles, ou seja, uma apreciação crítica. Neste prisma, ressoam as palavras do pesquisador britânico Edward Hallett Carr, que afirmou:

> É comum dizer-se que os fatos falam por si. Naturalmente isso não é verdade. Os fatos falam apenas quando o historiador os aborda: é ele quem decide quais os fatos que vêm à cena e em que ordem ou contexto. Acho que foi um dos personagens de Pirandello quem disse que um fato é como um saco — não ficará de pé até que se ponha algo dentro (Carr, 1978, p. 14).

Por esse motivo o crítico encarou o trabalho de Silva Nobre como uma espécie de introdução ao estudo do cinema brasileiro, entretanto, apenas um entre outros disponíveis a quem se enveredasse pelos caminhos da escrita da história do cinema nacional. Ademais, Paulo Emílio anunciou a esperada *Introdução ao cinema brasileiro* (1959), de Alex Viany, atribuindo-lhe a expectativa de que fosse o mais completo repertório de filmes já realizados no país, isto é, um marco. A colocação de Paulo Emílio certamente chegou a Viany, pois o pesquisador carioca se preocupou em, de maneira explícita, outorgar ao seu trabalho a característica de marco fundador de um projeto coletivo nas buscas pela produção da história do cinema nacional (Viany, 1959). À luz dos agradecimentos feitos por Alex Viany em sua obra, Arthur Autran chegou a arriscar a ideia de que na seara cinematográfica do período, sobretudo na esfera da crítica, existia um ambiente de solidariedade entre os sujeitos (Autran, 2003). Evidentemente, tal "solidariedade" não impedia apreciações ácidas dos livros, como a mencionada de Paulo Emílio ao livro de Silva Nobre.

A postura de Alex Viany e os artigos de Paulo Emílio demonstram tentativas de um diálogo, pois certamente os pesquisadores do cinema brasileiro liam os textos uns dos outros, porém faltava uma instituição aglutinadora, um lugar propício que fosse capaz de capitanear e irradiar um projeto coletivo de

pesquisa histórica acerca de nossa cinematografia. Nesse sentido, é compreensível a militância do segundo em prol de um acervo documental e, por consequência, para a produção de pesquisas mais pretensiosas arregimentadas institucionalmente, por exemplo, em uma Cinemateca.

As pesquisas históricas novamente apareceram como mote fundamental das críticas de Paulo Emílio no artigo “Dramas e enigmas gaúchos” (29/12/1956). Nele, o crítico lançou como tema principal o cinema mudo do Rio Grande do Sul, argumentando sob a perspectiva histórica, o seguinte:

> No Brasil as pesquisas históricas sobre o cinema iniciaram-se tardiamente. Quando pessoas como Adhemar Gonzaga, Pery Ribas, ou Pedro Lima começaram a interessar-se pela questão de forma metódica, os pioneiros, cujas atividades se exerceram nos últimos anos do século passado, já haviam morrido. [...] se os trabalhos de pesquisa não forem ativados faltarão cada vez mais testemunhos fundamentais e serão dispersos arquivos de documentos sem os quais dificilmente poderá ser traçada uma história autêntica do cinema brasileiro das origens até a invenção do falado. [...] O trabalho de pesquisa histórica em torno do cinema brasileiro exige um levantamento regional e mesmo local que não pode ser mais adiado (Gomes, 1981, p. 54-57, vol. 1).

A relação entre pesquisa histórica e arquivos de filmes era tarefa imediata à qual os interessados na escrita da história do cinema brasileiro não poderiam se furtar, pois vários “cineastas” pioneiros já haviam falecido sem deixar depoimentos ou seus textos e documentos também já haviam desaparecido ou caído no esquecimento. Assim, emergiu com força a inquietação de Paulo Emílio acerca das “origens” do cinema nacional, ao mesmo tempo em que considerava, além do arquivamento de filmes, a necessidade de colher testemunhos dos pioneiros.

Percebe-se que o crítico também já pensava em termos de produção de histórias orais com base em depoimentos que serviriam de base para formação de documentação histórica ou mesmo histórias dos primórdios do cinema brasileiro. A partir do campo cinematográfico, o crítico já se empenhava no debate mais amplo acerca da produção do conhecimento formal e sua relação com a política cultural do país. Isso se justifica, na medida em que, desde 1954, Paulo Emílio trabalhava junto com Rudá de Andrade no *Museu de Cinema*, órgão sob tutela do *Museu de Arte Moderna* (MAM) de São Paulo. Tanto Paulo Emílio

quanto Rudá trabalharam na obtenção de películas, na organização de documentação, na captação de recursos e espaços para o acervo, bem como na tentativa de estabelecimento de convênios culturais e financeiros para a entidade. Esse trabalho garantiu, em dezembro de 1956, mesmo mês do artigo supracitado, a transformação do Museu de Cinema em uma entidade independente, a *Cinemateca Brasileira*, cujo curador-chefe pelos 10 anos posteriores fora Paulo Emílio.

A pesquisa histórica prosseguiu como mote principal no artigo "Literatura cinematográfica" (27/07/57). Mais uma vez o crítico buscava incitar seus pares à pesquisa em torno de nossa história cinematográfica.

> Em matéria de literatura cinematográfica não tem havido no Brasil um progresso correspondente à ampliação do movimento cultural ou à vitalidade demonstrada, apesar de tudo, pela indústria cinematográfica nacional. De uns tempos pra cá houve mesmo regresso. Basta lembrar o desaparecimento da *Revista de Cinema*, publicação intimamente ligada ao Centro de Estudos Cinematográficos de Minas Gerais, um dos melhores clubes de cinema brasileiros. [...] Veja-se, por exemplo, o que acontece entre Rio e São Paulo: apesar das facilidades de comunicação as correntes críticas respectivas, expressas no quotidiano, se ignoram e nunca se estabelece um verdadeiro diálogo entre as duas capitais. Nessas condições as revistas teriam uma função relevante a desempenhar. Mas o que verificamos é o desaparecimento da revista de Minas ao mesmo tempo constatamos, inquietos, a irregularidade da publicação do *Jornal do Cinema* do Rio (Gomes, 1981, p. 167, vol. 1).

Embora enfatizasse com ressalvas uma suposta vitalidade da indústria cinematográfica nacional, Paulo Emílio se ateve a um diagnóstico de regressão do movimento cultural em geral, que englobava pesquisas históricas e diálogo entre os agentes da crítica e pesquisadores. Pontuando o desaparecimento da *Revista de Cinema*, publicação do *Centro de Estudos Cinematográficos de Minas Gerais* (CECMG), e a falta de diálogo entre os articulistas de São Paulo e do Rio de Janeiro, o artigo era finalizado com menção mais uma vez à expectativa quanto à obra recentemente publicada por Alex Viany, revelando a impressão de que ela marcaria "[...] o início da tão esperada fase de estudos metódicos em torno do cinema brasileiro" (Gomes, 1981, p. 167, vol. 1).

Desses argumentos ressoam dois aspectos importantes. Vejamos.

O primeiro reside na ideia, já mencionada, de que o diálogo textual entre os intelectuais e pesquisadores inseridos no meio cinematográfico nacional

ocorria, mesmo de modo não institucionalizado. Paulo Emílio, porém, explicitava um sentimento de incomunicabilidade entre os pesquisadores paulistas e cariocas, lançando indícios de que projetava uma institucionalização desse diálogo. O já curador-chefe da *Cinemateca Brasileira* intentava a formação de um centro orientador de pesquisas, encontros e estudos metódicos em torno da história do cinema brasileiro de abrangência nacional, no qual, além da leitura da literatura cinematográfica, os pesquisadores pudessem travar diálogo pessoal e contribuir mutuamente no desenvolvimento dos trabalhos[6].

O segundo se refere mais uma vez à expectativa do crítico acerca de *Introdução ao cinema brasileiro* (1959), de Alex Viany, que certamente estava sendo lida por Paulo Emílio. Neste prisma, à luz do projeto da Cinemateca, a obra de Viany recebeu o *status* de mola-propulsora dos estudos sistemáticos atinentes à nossa história da Sétima arte.

2. OS PÉS NOS ANOS DE 1960 E OS OLHOS NOS TEXTOS HISTÓRICOS DE 1950

A contribuição de Paulo Emílio no *Suplemento Literário* adentrou os anos de 1960 com os dois olhos no decênio posterior. Seus primeiros artigos do período continuaram a dialogar diretamente com o que teria sido produzido em matéria de literatura cinematográfica nacional no decênio anterior, assim como ainda se pautaram na tríade acervo documental, pesquisa histórica e cultura cinematográfica.

Em “Estudos históricos” (23/01/60), o crítico fez uma apreciação criteriosa de algumas histórias do cinema brasileiro produzidas nos anos de 1950. Logo de início, alertou os leitores de seu desconhecimento de nossa história cinematográfica, justificando assim sua expectativa pelo recém-lançado *Introdução ao cinema brasileiro* (1959), mas deixando claro que, antes de abordar o empreendimento de Alex Viany, seria preciso traçar um quadro do estado da arte acerca da pesquisa histórica atinente à nossa cinematografia, deixando a apreciação para um momento posterior.

[6] À luz desse projeto, a ideia de um trabalho coletivo lançada por Alex Viany possuía muito sentido.

O crítico passou, então, a mapear algumas investidas na história de nosso cinema, destacando preliminarmente os catálogos da *Primeira Retrospectiva do Cinema Brasileiro* (1952) e *Segunda Retrospectiva do Cinema Brasileiro* (1954). No que toca ao catálogo da Primeira Retrospectiva, organizado por Adhemar Gonzaga e Caio Scheiby, considerou-o a principal raiz das tentativas de estudos históricos a respeito do cinema brasileiro. Já a respeito do catálogo da Segunda Retrospectiva, organizado por B. J. Duarte, Almeida Salles e Caio Scheiby, se deteve na introdução escrita por B.J. Duarte e intitulada *As idades do cinema brasileiro* (1954), enfatizando:

> [...] ele ensaia uma visão global do cinema brasileiro, cuja história divide em três tempos, a saber, esplendor, decadência e renascimento. Ainda sob o impacto das revelações inesperadas da Primeira Retrospectiva, Benedito Duarte não duvida em fazer coincidir o tempo do esplendor com a idade muda do nosso cinema. A fase de decadência seriam as duas primeiras décadas do cinema falado entre nós, e o renascimento, a da constituição da Companhia Cinematográfica Vera Cruz em fins de 1949. Minha ignorância do cinema brasileiro, em parte devido a longas ausências do país, mas também a um descaso de que hoje me penitencio, é infelizmente muito grande, e não possuo elementos suficientes para iniciar uma discussão do esquema proposto por Benedito J. Duarte, de cuja adequação duvido (Gomes, 1981, p. 141-142, vol. 2).

Nota-se um argumento de cunho metodológico, ao passo que Paulo Emílio não se aprofundou na análise, justificando seu desconhecimento de nossa história cinematográfica, porém não se furtando a suspeitar da viabilidade da periodização proposta por B. J. Duarte. O crítico já parece descartar uma história do cinema brasileiro periodizada globalmente pela ideia de apogeu, declínio e renascimento e, dessa forma, mesmo que pela suspeição de um modelo, provavelmente já rascunhasse possibilidades de organização formal para uma história da Sétima arte nacional.

O aspecto metodológico continuou sendo preocupação fundamental de sua nova apreciação da pesquisa efetuada por Francisco Silva Nobre, *Pequena história do cinema brasileiro* (1955), sobretudo quando salientou:

> Em 1955 foi editado um pequeno volume de F. Silva Nobre, *Pequena História do Cinema Brasileiro*. O título promete mais do que cumpre. Seu texto não sofreu a menor elaboração. O que nos apresenta são anotações e apontamentos dispostos em ordem cronológica. Não devemos contudo subestimar contribuições como a de Silva Nobre. Se as pessoas que

> colecionam informações e documentos referentes ao cinema brasileiro se dispusessem a torná-los públicos de forma mais ou menos ordenada, verificar-se-ia um grande avanço nos estudos históricos. É, porém, indispensável um mínimo de disciplina científica. O defeito mais grave da *Pequena História do cinema brasileiro* é a falta de referência às fontes das informações (Gomes, 1981, p. 142, vol. 2).

Paulo Emílio seguiu na ideia segundo a qual a história se faz com documentos, porém, não os enfileirando cronologicamente na crença de que falariam por si. De certa forma, tal exigência de não apenas dispor a fonte histórica, mas, sim, de questioná-la, parece fazer eco das propostas de Marc Bloch. O historiador francês propôs que o testemunho somente seria capaz de revelar algo caso fosse submetido ao questionamento, isto é, a uma pergunta prévia, uma vez que não o documento histórico em si, mas o problema histórico, é que determinaria as escolhas da investigação histórica (Bloch, 2001).

Evidentemente, Paulo Emílio não descartou o texto, considerando-o importante no sentido de subsidiar pesquisas posteriores, especialmente por possuir uma ordenação temporal dos eventos cinematográficos nacionais, porém não deixou de cobrar rigor científico. Em face desse argumento, pode-se aventar a ideia de que ele projetava uma nova fase de pesquisas históricas acerca do cinema nacional, com maior investimento crítico e metodológico por parte dos pesquisadores. Nessa direção, o crítico também demonstrava consciência da importância do método histórico nas pesquisas, sobretudo porque “[...] os limites de uma ciência podem ser fixados pela própria natureza de seus métodos” (Bloch, 2001, p. 68).

Nesta perspectiva, o solicitado rigor metodológico só seria efetivado se os estudiosos possuíssem acervos documentais organizados à sua disposição. Por esse motivo, o artigo prosseguiu com elogios a Adhemar Gonzaga, Pedro Lima e Pery Ribas, especialmente por seus arquivos, fontes fundamentais a quem se dispusesse a escrever a história de nosso cinema. Por fim, sinalizando a importância do arquivo numa empreitada frutífera em termos de pesquisa, o crítico enfatizou que os capítulos de *História do cinema brasileiro* (1956; 1957), de Adhemar Gonzaga, constituíam-se numa amostra auspiciosa do que se poderia esperar dos pesquisadores de cinema nacional. Nesse movimento, Gonzaga foi tomado como exemplo empírico de que um acervo documental

organizado e à disposição do pesquisador seria condição *sine qua non* para investidas frutíferas em matéria de literatura cinematográfica nacional.

Paulo Emílio iniciou sua problematização da obra de Alex Viany no artigo "Contribuição de Alex Viany" (30/01/60). Dedicado à parte do livro intitulada "Informação", o crítico se entusiasmou com as mais de oitenta páginas nas quais o pesquisador justapôs lista de filmes, de profissionais, cópias de textos legislativos, iconografia e índices, ressaltando:

> Percebe-se que foi a esse apêndice que o autor dedicou mais cuidado, e o esforço foi plenamente recompensado. Com a *Filmografia* incluída em sua *Introdução ao cinema brasileiro*, Alex Viany tornou-se um benemérito do movimento de cultura cinematográfica no Brasil. Pude verificar na Cinemateca Brasileira como seu livro transformou-se imediatamente em instrumento indispensável de trabalho, ao qual recorremos sem cessar, devendo suceder o mesmo nas demais entidades culturais ou coorporativas ligadas ao cinema nacional (Gomes, 1981, p. 145, vol. 2).

Apesar de não poupar elogios à "Informação", com base na ideia lançada pelo próprio Viany de que o trabalho seria um "livro-piloto", Paulo Emílio passou à apreciação crítica das diversas seções da obra, fazendo incidir luz sobre aspectos metodológicos. Sobre a "Filmografia", ressaltou:

> Na próxima edição do livro, os progressos da *Filmografia* não devem ficar limitados ao enriquecimento numérico. Será indispensável determinar um critério mais seguro para as entradas. O autor não explica a orientação que seguiu. Em princípio, acolhe ele sobretudo fitas de enredo e exclui os filmes sobre arte, científicos, experimentais, os documentários em geral, sem falar naturalmente nos jornais cinematográficos. Ao mesmo tempo, todavia, inclui um certo número de documentários de longa-metragem, sugerindo, à primeira vista, que o seu critério consistiu em admitir que estes últimos contêm obrigatoriamente certa qualidade de espetáculo que os aproxima dos filmes de enredo. [...] Desejamos é ressaltar a necessidade de um critério definido no estabelecimento da filmografia brasileira (Gomes, 1981, p. 146, vol. 2).

Notam-se críticas negativas aos critérios metodológicos de organização das informações, especialmente pela incoerência e a omissão de Viany atinente às suas escolhas. Paulo Emílio não deu indícios de sua predileção por algum tipo de filme, seja documentário, ficcional, curta ou longa-metragem, mas demonstrou consciência crítica de que pesquisas históricas sérias deveriam respeitar critérios específicos, os quais o historiador não deveria se furtar a expor

aos seus leitores. Curiosamente, é pela omissão da parte do crítico que notamos indícios de mais um elemento interessante. Ao analisar o "Cadastro" pessoal do cinema brasileiro, onde Viany lançou informações referentes aos sujeitos, empresas e até animais que participaram da produção cinematográfica brasileira, Paulo Emílio ressaltou:

> Outro apêndice útil é o *Cadastro* pessoal do cinema brasileiro que ocupa nada menos de cento e vinte e cinco páginas de *Introdução ao cinema brasileiro*. Como o *Cadastro* decorre da *Filmografia*, o primeiro fica subordinado ao critério adotado para a segunda. De qualquer maneira, e em desacordo com a opinião expressa recentemente por B. J. Duarte, penso que Alex Viany tem razão em limitar-se, no Cadastro, ao nome de pessoas, grupos (E. C. Corinthians ou Balé Pigalle) ou bichos (cão Duque) que participaram, diretamente ou não, como é o caso de alguns escritórios, na fatura de filmes, deixando de lado os críticos, ensaístas, a gente de cinemateca e os cineclubistas, cuja atividade não se encontra obrigatoriamente ligada ao esforço concreto da produção de fitas (Gomes, 1981, p. 147, vol. 2).

As colocações remontaram aos problemas elencados sobre a "Filmografia" disposta por Viany, pois o "Cadastro" foi considerado decorrente dos critérios metodológicos adotados naquela seção, já criticados negativamente. Apesar desse fato, o crítico concordou com as escolhas do pesquisador, evitando discutir a falta de informações sobre pessoas e empresas ligadas à distribuição e exibição dos filmes. Desse modo, mesmo que pela omissão, Paulo Emílio revelou uma ideia implícita segundo a qual a esfera do meio cinematográfico digna de entrar nas narrativas sobre o cinema nacional era aquela ligada diretamente à produção dos filmes. Essa problemática é oportuna, nos encaminhando para um debate referente às apreciações contraditórias de Paulo Emílio e B. J. Duarte acerca do "Cadastro" produzido por Viany. Para Arthur Autran,

> O que temos em jogo nessa oposição é de um lado — Alex Viany & Paulo Emílio — a defesa de alguma forma de objetividade como critério para a elaboração da listagem e de outro — Benedito J. Duarte — a defesa do merecimento como critério. No primeiro caso não importa a qualidade do filme nem da participação, mas sim o fato de haver efetivamente trabalhado na produção; no segundo caso o que conta é unicamente o valor da contribuição para a arte cinematográfica e isso poderia se relacionar com a atuação de críticos que nunca militaram na produção. B. J. Duarte é coerente com seu texto "As idades do cinema brasileiro", discutido anteriormente, no qual postulava que os realizadores das "chanchadas" não deveriam ser

> mencionados pelo discurso historiográfico. Não passa pela cabeça de Benedito J. Duarte que o tal merecimento teria diferentes significados para cada um. O articulista entende os seus pontos de vista como universais e indiscutíveis, portanto, a partir deles, poder-se-ia eleger os indivíduos — ou filmes — que mereciam figurar na história do cinema brasileiro (Autran, 2003, p. 238).

A problematização empreendida por Arthur Autran, demonstrando as raízes da querela de perspectivas entre Paulo Emílio e B. J. Duarte, elucida uma polarização entre, respectivamente "crítico-histórico" e "crítico-esteticista", assim como a preocupação com critérios de pesquisa bem definidos objetivamente a partir de uma metodologia, tal como defendia Paulo Emílio.

O artigo referente à história do cinema brasileiro contada por Alex Viany veio somente no artigo "Decepção e esperança" (06/02/60). O trecho introdutório é fundamental, mas propõe uma digressão em nossa análise, pois Paulo Emílio afirmou:

> No prefácio da sua *Formação da Literatura Brasileira*, Antonio Candido lembra que um francês, um italiano, um inglês, mesmo um russo e um espanhol, não precisam sair de suas respectivas literaturas *para elaborar a visão das coisas, experimentando as mais altas emoções literárias*, ao passo que um brasileiro precisa. Se aplicássemos esse modo de pensar à arte cinematográfica, provavelmente concluiríamos que só a um norte-americano seria admissível uma experiência assim exclusiva; e, quanto ao brasileiro, seria compelido com desprazer a opinar pela incompatibilidade entre o gosto das altas emoções cinematográficas e a frequência ao cinema nacional. Na realidade, em nosso País, o espectador habitual, que simplesmente procura emoções cinematográficas médias, foge dos filmes brasileiros. A plateia do cinema brasileiro se recruta, por um lado, nos setores mais rústicos do público, por outro, nos quadros da corporação e, finalmente, numa minoria intelectual militante. As três categorias participam, em graus diversos de consciência, desse fenômeno complexo que é o nacionalismo. A convicção do terceiro grupo não é profunda, e o esforço para valorizar o que anda por aí é sobretudo assumido em nome do que há por vir. Na apreciação do passado do nosso cinema, a opção otimista tinge-se de sentimentalismo. Quanto a mim, não me furto a esse estado de espírito, e aplico à cinematografia brasileira as palavras de Antonio Candido sobre a nossa literatura: *Se não for amada, não revelará sua mensagem, e se não amarmos, ninguém o fará por nós.* Cabe acrescentar que, no cinema, ainda muito mais do que nas outras formas de expressão artística, os critérios propriamente estéticos estão longe de exaurir os ângulos de interesse de uma obra. Convém lembrar, ainda, por menos agradável que se considere a

> asserção, que o cinema brasileiro nos exprime e revela (Gomes, 1981, p. 150, vol. 2).

Tais colocações dialogavam diretamente com a carga ideológica nacionalista do período, a partir da qual o crítico teceu um diagnóstico desanimador, mas ainda assim de apelo à valorização do produto nacional. Portanto, Paulo Emílio se ancorou no modelo explicativo adotado quanto à literatura brasileira por Antonio Candido (1993) e, com base numa análise sumária do público de cinema nacional, procurou demonstrar que tal cinema não conseguia atingir uma parcela maior de adeptos, mas que era necessário reconhecer nossa especificidade histórico-cultural e valorizar nossa Sétima arte.

Ele se inseriu, nesse sentido, no hall de intelectuais que participam do fenômeno do nacionalismo, interagindo com a noção de maturidade estético-industrial da cinematografia nacional, presente em *Introdução ao cinema brasileiro* (1959), de Alex Viany. Todavia, Paulo Emílio não associou esse pretenso "amadurecimento" à ideia de evolução humana[7], tampouco a questões puramente estéticas, mas, sim, sinalizando uma visão teleológica de nossa história cinematográfica, bem como tateando questões de um "legítimo" conteúdo cinematográfico nacional, já que o cinema brasileiro foi encarado como expressão e revelação nossa.

Tal trecho que abriu o artigo consiste em uma rápida resposta a algumas críticas que o intelectual vinha recebendo acerca de seu interesse pelo cinema nacional, porém seu foco primordial era analisar a obra de Alex Viany. A análise não foi positiva, uma vez que Paulo Emílio ressaltou:

> Possuindo escassa documentação e sem disposição para pesquisas originais, Alex Viany foi levado a apoiar-se no que outros já haviam escrito. Se houvesse fartura de estudos históricos parciais a respeito do cinema brasileiro, sua tarefa seria melhor sucedida. Quando existe abundância de dados colhidos e trabalhados sobre determinado assunto, estes se estruturam, por assim dizer, espontaneamente, diante do

[7] Alex Viany aplicou a metáfora da evolução humana em sua *Introdução ao cinema brasileiro*, do seguinte modo: "Parte I - A INFÂNCIA NÃO FOI RISONHA E FRANCA, 1) De como o rapazinho se fez Homem, 2) Um esforço individual: Almeida Fleming, 3) Um surto regional: Campinas, 4) Outro surto regional: Recife, 5) Outro esforço individual: Humberto Mauro, Parte II - NO PRINCÍPIO ERA O VERBO (QUE ATRAPALHAVA), 6) Onde o rapazinho leva um tombo, 7) Dois diletantes na Indústria: Gonzaga & Santos, 8) Onde o rapazinho enfrenta crise após Crise, Parte III - VIAGEM (COM ESCALAS) À TERRA DE VERA CRUZ, 9) A visita do filho pródigo, 10) Onde contam os tropeços e se dá uma receita" (Viany, 1959, n/p).

> historiador, que sente com clareza onde se acham os pontos obscuros, as principais lacunas; e o seu esforço consiste então em reforçar melhor alguns setores de um conjunto que já se tornou coerente. Não é absolutamente o caso com a história do cinema brasileiro. O que já existe de público tem sobretudo valor de pista, sugestão, indicação, estímulo para pesquisas. Satisfazendo-se quase sempre com o que já encontrou esboçado por outrem, Alex Viany não logrou a menor articulação entre os disparatados elementos de informação que tinha ao seu alcance. *Introdução ao cinema brasileiro* é um livro sem roteiro. Sua técnica de construção é uma montagem bastante livre, cujo único critério é uma frouxa cronologia. Todo o início do primeiro capítulo é praticamente uma súmula dos escritos de Adhemar Gonzaga, entrecortada de alusões ao êxito do cinema no Brasil e aos artistas de mais prestígio, alusões essas colhidas em Marcel Lapierre ou Fernandes Cuenca. Após referências sumárias a fatos certamente de grande significado, como o início das carreiras de Antônio Leal e Francisco Serrador na primeira década do século, o relato de Viany adquire, durante umas poucas páginas, forma e animação, pois está resumindo trechos de um livro de Magalhães Jr. Em seguida, continuam a aparecer subitamente nomes de pessoas e de fitas como se fossem produtos de geração espontânea. Não há situação definida, uma atmosfera recriada, um perfil humano delineado (Gomes, 1981, p. 151-152, vol. 2).

Fechando o teor negativo de suas críticas, muito embora reconhecendo a escassez de documentação e ressalvando os apêndices informativos da obra, Paulo Emílio considerava a obra uma contribuição “bem restrita” de Viany aos estudos históricos do cinema brasileiro. Todavia, manteve uma esperança, salientando:

> Minha reação final ao empreendimento tentado por Viany não é pessimista. Ele sempre afirmou que essa primeira edição da *Introdução ao Cinema Brasileiro* não passava de um esboço, um rascunho, um balão de ensaio. O livro terá por certo a função provocadora positiva que o autor deseja. [...] O texto de Alex Viany chama a nossa atenção, justamente por tudo o que tem de mau, para a urgência de se iniciar a pesquisa histórica sistemática. Deposito ainda esperanças nos recursos de autocrítica de Alex Viany. Se ele avaliar bem todas as falhas da sua concepção de história do cinema e de sua metodologia, muito se poderá esperar da segunda edição da *Introdução ao Cinema Brasileiro* (Gomes, 1981, p. 155, vol. 2).

O crítico depositou esperanças em uma reedição do livro e direcionou seus argumentos à incitação dos pares ao trabalho de escrita da história do cinema brasileiro, retomando a constante em seus escritos do período: acervo documental, pesquisa histórica e cultura cinematográfica. Entretanto, salta aos

olhos sua preocupação com o estado geral dos estudos históricos no país, especialmente com o modo como as narrativas históricas deveriam ser urdidas. Paulo Emílio demonstrou que a documentação histórica deveria ser tratada ao molde de filmagens cinematográficas, prontas para receber tratamento de montagem, sonorização e demais procedimentos técnicos. Isso pode ser aferido quando o crítico cobrou da pesquisa de Viany um "roteiro", lhe propondo maior "animação e forma", bem como criticando o aparecimento de dados como se fossem produtos de geração espontânea e cobrando uma recriação da "atmosfera" do cinema brasileiro, a definição de situações e o delineamento de "perfis humanos".

Como já vimos, Paulo Emílio possuía consciência de que um trabalho histórico se constrói com base em documentação, que deveria, por sua vez, ser alvo de uma crítica. Em outros termos, possuía pleno conhecimento da importância de uma metodologia. Nesse caso, se nota também um outro viés dessa consciência, segundo o qual a narrativa histórica também deveria ter seu devido valor reconhecido. Para o crítico, não bastava ao pesquisador encontrar documentos e pouco a pouco dispô-los como se fossem produtos de geração espontânea. A documentação não era encarada como um fim do trabalho histórico, mas, sim, o meio pelo qual esse trabalho se constituiria no propósito de obter credibilidade. Sob este prisma, era preciso construir uma narrativa, gerando uma interpretação histórica convincente. Nesse processo deveria haver um arranjo hierárquico dos eventos informados pela documentação, seja pelo "realce" ou "subordinação" de acontecimentos, mas sempre com vistas a conquistar uma coerência formal de significados de um conjunto de ocorrências e, ao mesmo tempo, um "efeito de real" (Certeau, 2007, p. 101).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é possível passar ao largo do fato de que Paulo Emílio, com os artigos publicados no *Suplemento Literário* de *O Estado de São Paulo*, dialogou diretamente com seu lugar social, se apropriando de diversos temas e conceitos presentes no interior da seara cinematográfica brasileira, sobretudo lançados à baila pelos pesquisadores que se arriscaram na árdua tarefa de historiar o

cinema nacional nos anos de 1950. O crítico já era um homem conhecedor do *métier* exigido na manutenção de acervos documentais (curador-chefe da *Cinemateca Brasileira* desde 1956) e possuidor de certa consciência do que seria um trabalho histórico metodologicamente conduzido[8]. Ao mesmo tempo em que se inteirava das várias histórias contadas sobre o cinema brasileiro, ele se inseriu nos debates do presente e começou a problematizá-lo, sem fazer tábula rasa do passado.

Com efeito, o peso normativo do passado passou a ser fruto de redistribuição, dando margem às reflexões presentes, que, vez ou outra, recapitularam nesse pretérito aquilo que interessava. Por esse motivo, o crítico recorreu, por um lado, a conceitos e temas acerca do passado muito vivos em sua conjuntura, como a marca de origem do cinema brasileiro (nascimento) e seus anos iniciais (aí inclusa a noção de Bela época) e, por outro, a tarefas presentes fundamentais nessa redistribuição do passado, como o papel do historiador do cinema nacional face à literatura cinematográfica mundial e a premente luta pela condução metodológica de pesquisas históricas sobre nossa cinematografia.

Plasmando todos esses elementos em seus artigos, Paulo Emílio demonstrou-se em diálogo preliminar, tanto com o ideal nacional-desenvolvimentista, do qual o *Instituto Superior de Estudos Brasileiros* (ISEB) era o principal expositor, quanto com as pretensões da esquerda nacional orientadas pelo *Partido Comunista Brasileiro* (PCB), o que pode ser notado em suas reflexões atinentes à necessária eclosão de uma cultura cinematográfica "legitimamente brasileira" — tutelada pela organização de um acervo documental (uma Cinemateca) e por pesquisas históricas que resgatassem uma tradição do cinema brasileiro, com o fito de orientar as tarefas presentes e as iniciativas futuras do debilitado meio cinematográfico nacional. Dessa maneira, como sugere Michel de Certeau,

> [...] a operação historiográfica tem um efeito duplo. Por um lado, historiciza o atual. Falando mais propriamente, ela presentifica uma situação vivida. Obriga a explicitar a relação da razão reinante com um *lugar* próprio que, por oposição a um "passado", se torna presente. Uma relação de reciprocidade

[8] Haja vista sua pesquisa efetuada ainda na França sobre os Vigo, cuja última publicação rendeu dois volumes. Cf. (GOMES, 2009).

> entre a lei e seu limite engendra, simultaneamente, a diferenciação de um presente e de um passado. Mas por outro lado, a imagem do passado mantém o seu valor primeiro de representar *aquilo que falta*. Com um material que, para ser objetivo, está necessariamente aí, mas é conotativo de um passado na medida em que, inicialmente, remete a uma ausência e introduz também a falta de um futuro. Um grupo, sabe-se, não pode exprimir o que tem diante de si, o que ainda falta senão por uma redistribuição do seu passado. Também a história é sempre ambivalente: o lugar que ela destina ao passado é igualmente um modo de *dar lugar a um futuro.* [...] O velho *slogan* das "lições da história" retoma algum significado, desta perspectiva, se, deixando de lado uma ideologia de herdeiros, identificarmos a "moral da história" com este interstício criado na atualidade pela representação de diferenças (Certeau, 2007, p. 93).

À luz desse argumento, por fim, percebe-se que Paulo Emílio, na década de 1950 e início da de 1960, sentiu falta de uma tradição cinematográfica nacional que fosse difundida. Justamente por isso, sua ênfase nos motes formados pela tríade acervo documental, pesquisa histórica e cultura cinematográfica consistiu num guarda-chuva seguro para se apropriar, mesmo que de forma preliminar, de algumas "lições da história" que os textos sobre o cinema brasileiro traziam à baila. Fundamentais na existência de uma cinematografia que formulasse um legítimo sistema, aos moldes desenvolvidos por Antonio Candido acerca de nossa literatura, tais "lições da história" inseriram Paulo Emílio na armadilha de seus contemporâneos, isto é, no diálogo consistente com seu lugar social.

REFERÊNCIAS

AUTRAN, Arthur. **Alex Viany**: crítico e historiador. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. Panorama da historiografia do cinema brasileiro. **Revista Alceu**, vol. 7, n°. 14, p. 17-30, Jan/Jun de 2007.

BERNARDET, Jean-Claude. **Historiografia clássica do cinema brasileiro**: metodologia e pedagogia. São Paulo: Annablume, 1995.

BERNSTEIN, Ana. **A crítica cúmplice**: Décio de Almeida Prado e a formação do teatro brasileiro moderno. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2005.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o oficio do historiador.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**: momentos decisivos. 7 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993, 2 vols.

CARR, E. H. **Que é história?** 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2007.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

CORREA JÚNIOR, Fausto Douglas. **A Cinemateca Brasileira**: das luzes aos anos de chumbo. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

CUENCA, Carlos Fernández. **Historia del cine**. Madri: Afrodisio Aguado, 1949.

DUARTE, Benedito Junqueira. As idades do cinema brasileiro. **Retrospectiva do cinema brasileiro**. São Paulo, 1954.

GOMES, Paulo Emílio Salles. **Crítica de cinema no suplemento literário**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. 2 volumes.

_____. **Jean Vigo**. São Paulo: Cosac Naify; Edições SESC SP, 2009.

_____. **Vigo, vulgo Almereyda**. São Paulo: Cosac Naify; Edições SESC SP, 2009.

GONZAGA, Adhemar. A história do cinema brasileiro – capítulo I. **Jornal do Cinema**, n. 39, Rio de Janeiro, agosto de 1956.

_____. A história do cinema brasileiro – capítulo II. **Jornal do Cinema**, n. 40, Rio de Janeiro, maio de 1957.

LAPIERRE, Marcel. **Les cent visages du cinéma**. Paris: Bernard Grasset, 1948.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In:_____. **História e Memória**. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996, p. 535-553.

MENDES, Adilson Inácio. **A crítica viva de Paulo Emílio**. São Paulo: Tese de Doutorado. Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2012.

RIBAS, Pery. Roteiro do cinema mudo brasileiro - I. **Correio do Povo**, Porto Alegre, 27 março de 1953.

_____. Roteiro do cinema mudo brasileiro - II. **Correio do Povo**, Porto Alegre, 29 março de 1953.

SADOUL, Georges. **Histoire Génèral du Cinéma**. La Invention du Cinéma (1832-1897). Paris: Denoël, 1946.

_____. **Histoire Génèral du Cinéma. Les Pioniers du Cinéma**. Paris: Denoël, 1950.

_____. **Histoire Génèral du Cinéma**. Le Cinéma devient un art-L´avant-guerre. Paris: Denoël, 1951.

_____. **Histoire Génèral du Cinéma**. Le Cinéma devient un art-La Première Guerre Mondial. Paris: Denoël, 1952.

SILVA NOBRE, Francisco. **Pequena história do cinema brasileiro.** Rio de Janeiro: Associação Atlética Banco do Brasil, 1955.

VIANY, Alex. **Introdução ao Cinema Brasileiro**. Instituto Nacional do livro, 1959.

Recebido em 19/12/2024.

Aprovado para publicação em 16/08/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

"TERRORISMO EM MOSSORÓ"

O jornal *O Mossoroense* e o dispositivo normativo da ditadura (1970-1973).

"TERRORISM IN MOSSORÓ"

The newspaper O Mossoroense and the dictatorship´'s normative apparatus (1970-1973)

SULIENDSON DANTAS DO NASCIMENTO[1]

ANDRÉ BONSANTO[2]

RESUMO

Este artigo analisa como, no início da década de 1970 - período marcado pelo auge da adesão da sociedade brasileira aos valores da ditadura cívico-militar -, o jornal O Mossoroense, a partir de um discurso de perseguição ao onipresente *perigo comunista/terrorista*, contribuiu para a construção dos contornos de um dispositivo normativo de pertencimento/exclusão da identidade nacional. A análise fundamenta-se na noção de discurso formulada por Michel Foucault e apropriada por Michel de Certeau, permitindo compreender como o jornal, localizado no interior do Rio Grande do Norte, funcionou como suporte para a circulação de enunciados cívicos. Nesse processo, o impresso colaborava para instaurar, no cotidiano de Mossoró, um poder disciplinar voltado à colonização de sujeitos e à perseguição de corpos insubmissos — frequentemente associados à juventude contracultural, marcada, entre outros signos, pelos longos cabelos do movimento hippie.

Palavras-chave: *O Mossoroense;* ditadura; discurso; dispositivo normativo; anticomunismo

ABSTRACT

This paper examines how, in the early 1970s - a period marked by the peak of Brazilian society's adherence to the values of the civil-military dictatorship - the newspaper O Mossoroense, through a discourse of persecution against the ever-present communist/terrorist threat, contributed to the construction of the contours of a normative device of inclusion/exclusion within national identity. The analysis is grounded in the notion of discourse as formulated by Michel Foucault and later

[1] Professor de História formado pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da UERN. Orcid ID: https://orcid.org/0009-0002-3312-2445. E-mail: suliendson@hotmail.com

[2] Professor Adjunto do curso de Comunicação e Multimeios da Universidade Estadual de Maringá – UEM. Historiador e Doutor em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense - UFF. Orcid ID: https://orcid.org/0000-0001-8406-4009. E-mail: andrebonsanto@gmail.com

appropriated by Michel de Certeau, which enables an understanding of how the newspaper, published in the interior of Rio Grande do Norte, functioned as a vehicle for the circulation of civic enunciations. In this process, the print medium collaborated in establishing, within the daily life of Mossoró, a disciplinary power aimed at the colonization of subjects and the persecution of insubordinate bodies—frequently associated with the countercultural youth, marked, among other signs, by the long hair of the hippie movement.

Keywords: *O Mossoroense*; dictatorship; discourse; normative device; anti-communism**.**

INTRODUÇÃO

Eu desconfio dos cabelos longos de sua cabeça
se você deixou crescer de um ano pra cá.
Eu desconfio de sua cabeça.
Eu desconfio no sentido estrito.
Eu desconfio no sentido lato.
Eu desconfio dos cabelos longos.
Eu desconfio do diabo a quatro.
(AlceuValença, *Cabelos longos*)

Centenário jornal em folha, *O* Mossoroense, fundado no interior do Rio Grande do Norte por Jeremias da Rocha em 1872, já assumia ao seu início uma posição antimonárquica e anticlerical, atuando dentro da vanguarda do então pensamento liberal brasileiro (Rebouças, 2017, p. 42, 47-48). O decorrer de sua história é marcado por várias aberturas e fechamentos, constituindo diversas fases: 1872-1976; 1902-1934; 1953-1963; 1970-1983; 1985 até 2015. Seu ativismo político liberal explicitado da primeira (1872-1876) à terceira (1953-1963) fase histórica, encontrou na reabertura da chamada "quarta fase histórica" (1970-1983), condições políticas e econômicas que o empurraram para um alinhamento com a ditadura brasileira, se configurando como um desvio de suas experiências históricas mais progressistas[3]. Como um agente histórico determinado pelas condições de seu tempo, os discursos do *O Mossoroense* estavam quase sempre ajustados com os grandes grupos de comunicação do país que, entre permanências e pontuais rupturas, seguiam alinhados ao imaginário político da ditadura brasileira (Bonsanto, 2014; 2021)[4].

[3] Para uma análise mais detalhada sobre a história de *O Mossoroense* em suas diferentes fases, bem como as relações que se estabeleceram entre o jornal ao longo do período da ditadura, consultar Autor (Nascimento, 2023).

[4] Neste trabalho partimos de uma perspectiva "cultural" da história imprensa (Barbosa, 2007)

Aarão Reis (2014), lembra que o Brasil, no início dos anos 1970, diante de um contexto internacional de Guerra Fria, ao mesmo tempo que vivia o auge repressivo da ditadura, também consolidava a hegemonia do dispositivo discursivo do regime que era impulsionado pelos efeitos do "milagre econômico" (2014, p. 93-124). Diante deste cenário, a relação centro-periferia do país era demarcada muito mais pela eficiência da generalização da identidade política nacional, contingenciando grande parte das massas do país a um alinhamento com a ditadura civil militar. Isto conferia ao regime uma condição de hegemonia que servia plataforma ideológica capilarizada nas disputas políticas locais (Nascimento, 2023, p. 92-133).

Em Mossoró-RN, esta hegemonia discursiva se fazia presente de tal modo que, na disputa eleitoral pelo poder executivo da cidade, em 1972, as duas correntes políticas, arenistas e emedebistas, buscavam votos de seu eleitorado vinculando-se aos valores ideológicos da ditadura brasileira.[5] Neste momento, o enunciado "revolução 64" pode ser visto como referência de sua materialidade discursiva (um ponto autorreferente e condensador de legitimação e de crença), o verde e amarelo da bandeira nacional passava a vestir o verde-oliva dos militares e seu governo.

Partindo deste cenário político buscaremos, através de uma análise discursiva do jornal *O Mossoroense,* entre os anos 1970 e 1973, descrever o modo de operação do quadro normativo do *dispositivo cívico* organizado pelo

que procura problematizar o jornalismo a partir de suas práticas e processos comunicacionais. Neste sentido, encaramos os jornais como *sujeitos* "em comunicação", dotados de historicidade própria e que, portanto, devem ser vistos para além de um simples objeto da/para a história. Para mais sobre esta perspectiva teórico-metodológica, consultar Bonsanto (2021).

[5] Se *O Mossoroense* acompanhando os movimentos da grande imprensa nacional efetuou uma transformação discursiva saindo de um indisfarçado apoio ao regime militar no início dos anos 1970, para uma defesa aberta a redemocratização do país no final da mesma década, é importante dizer que a elite da política de Mossoró acompanhou a mesma dinâmica. Assim, se por um lado com a consolidação do regime os quadros políticos mossoroense do MDB e da Arena buscavam em suas propagandas eleitorais os símbolos do sistema de valores da ditadura. Por outro, com a consolidação da transição democrática, esses mesmos setores abraçaram os conjuntos enunciativos que encampavam a negação do regime e o apoio a abertura política (Nascimento, 2023). Para Bruno Cirilo, a oligarquia Rosado que dominou quase integralmente o poder executivo da cidade de Mossoró-RN pós o Estado Novo até a segunda década do século XXI (a facção liderou a Arena e o PDS mossoroense durante todo o regime), buscando se valer deste passado pró abertura, tentou construir ao longo das décadas uma equivocada memória onde o grupo político teria resistido contra a ditadura (Cirilo, 2016, p. 78-79). Porém, como lembra Marcílio Falcão, os Rosados faziam parte do núcleo potiguar de apoio ao regime, participando da transição política como agregados do governo de João Figueiredo e demonstrando sua fidelidade "no decorrer das articulações que levaram à candidatura de Paulo Maluf, na eleição indireta de 1985" (Falcão, 2018, p. 213).

enunciado *revolução de 64*. O objetivo é compreender como, por meio de seu conjunto de enunciados, o periódico produzia referências para a dinâmica de reconhecimento social. Assim, pretende-se, de um lado, identificar os contornos que delimitavam o "lado de dentro" do quadro identitário responsável por sustentar o status de legitimidade desse dispositivo. De outro lado, busca-se evidenciar os limites que definiam o "lado de fora", isto é, o campo discursivo marcado por estereótipos, exclusões e sanções dirigidas aos corpos sociais que não se adequavam à maquinaria ideológica da ditadura. Nesse momento, tal maquinaria definia, em grande medida, o que significava ser - ou não ser - um cidadão brasileiro, tendo como síntese de seu funcionamento normativo uma cena formada pelo empilhamento metonímico de imagens genéricas: *terrorista/comunista/cabeludos/hippies*.

É neste modelo que, para Michel Foucault (2014), "a pertença doutrinaria" nos permite analisar e questionar os sujeitos a partir de seus "enunciados", pondo em jogo os "procedimentos de exclusão" e "os mecanismos de rejeição", justamente no momento em que o sujeito que fala põe para circular a heresia de "um ou vários enunciados inassimiláveis". Assim, a doutrina como um "instrumento de uma pertença prévia – pertença de classe, de status social ou de raça, de nacionalidade ou de interesse, de luta, de revolta, de resistência ou de aceitação" –, acaba por ligar os indivíduos "a certo tipo enunciação e lhes proíbe, consequentemente, de todos os outros", produzindo a partir da ordem do discurso, um mecanismo normativo de diferenciação e hierarquização dos corpos sociais (2014, p. 40-41).

Desta forma o *discurso* e sua "vontade de verdade", se apresenta como uma "prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição". Este modo de operação exterior forma um "sistema exclusão" (Foucault, 2014, p. 19-20).

Estaríamos assim, também, diante de uma operação de enquadramento normativo implicada na "*economia escriturística*" proposta por Michel de Certeau, que "consiste em fazer os corpos dizerem o código", ou seja, uma tarefa de "maquinar corpos para que soletrem a ordem" (2014, p. 219).

Segundo Certeau (2014), esta maquinaria de colonizar corpos, se insere nos termos da rede relacional de "*poder*" entre discursos, instituições e corpos (sujeitos), compondo uma rede epistêmica que Foucault chamou de *dispositivo*. Nesta lógica, o *dispositivo* ajudaria a discernir sobre a dinâmica de uma rede móvel capilarizada por toda a sociedade, atravessando sujeitos e instituições, os fabricando, e sendo fabricada por eles. Ela autoriza a definir a temporalidade que determina o que está dentro ou fora do campo epistêmico, e de que maneira pode circular dentro dele (Agamben, 2005, p. 9-10). Temos aí nosso arcabouço teórico-metodológico para pensar o *discurso* nas folhas de *O Mossoroense*.

1. AS CONDIÇÕES HISTÓRICAS QUE CONTIGENCIARAM O DISPOSITIVO DISCURSIVO DA DITADURA CÍVICO-MILITAR BRASILEIRA: *REVALUÇÃO DE 1964*

No Brasil, já era possível observar a circulação dos valores ocidentais modernos antes mesmo da proclamação da República. Apesar do regime republicano ter se conflagrado no país como um golpe militar isolado dos movimentos republicanos civis, para José Murilo de Carvalho (2017) o processo de consolidação do novo regime não poderia ser reduzido a uma questão exclusivamente militar. As raízes da República deveriam ser buscadas de forma mais profunda em condições sociais anteriores, como a Revolução Francesa, já que seria incorreto "desprezar os acontecimentos de 15 de novembro como se fossem um simples acidente" (Carvalho, 2017, p. 36 e 37).

Restrito a circuitos fechados das "elites educadas", os discursos da ideologia das luzes extrapolavam os limites dos setores intelectuais antimonárquicos. Já no final do Império, a força política dos valores modernos teria determinado as condições que conduziram os monarcas brasileiros a discutir questões "que tinham a ver com a formação da nação" e "com a redefinição de cidadania", na busca de "garantir a sobrevivência da unidade política do país" (Carvalho, p. 9, 10, 23 e 24).

A força política dos valores cívicos ocidentais paulatinamente se enraizava nas mais variadas correntes políticas brasileiras. Inclusive, é fundamental destacar que esta força flagelou os remanescentes do fascismo

brasileiro (o integralismo) ao ponto de que estes passassem a enunciar como seus, os valores cívicos e democráticos.

Na volta do exílio em 1946, Plínio Salgado, então líder do Partido de Representação Popular (PRP), ainda era conduzido pelos princípios integralistas do lema "*Deus, pátria e família*"; precisava dar uma guinada em direção aos valores democráticos e se adaptar à nova ordem vigente para que o PRP pudesse ser visto como "um partido de verdadeiros democratas, de patriotas, com livre trânsito na República" (Gonçalves; Neto, 2020, p. 81-83). Segundo Leandro Gonçalves e Caldeira Neto, mesmo que "essa necessidade constante de convencimento sobre a democracia e as mudanças das políticas nacionais" gerassem "instabilidade partidária", a propaganda política do integralismo no pós-guerra era definida como antitotalitária, antiliberal, anticomunista e democrática (2020, p. 89).

Em implicada relação com o fascismo histórico brasileiro, o regime militar de 1964 permitiu que os valores dos "*camisas verdes*" entrassem pela porta da frente na composição de sua ideologia: já que o próprio Plínio Salgado era uma figura notável do partido de sustentação do governo, a ARENA; além dele ter escrito compêndios da doutrina de *Educação Moral e Cívica* da ditadura.

Então não seria por acaso que, segundo Aarão Reis (2014), o golpe instaurado em 1964 "fora consumado em nome dos valores da democracia e da civilização *ocidental cristã*" (2014, p. 52). Assim, o Ato Institucional n. 1, decretado em 9 de abril, enunciava representar um movimento "pela salvação da democracia", autodenominando-se o "*Comando Supremo da Revolução*". Para o autor, ficava claro que o enununciado *revolução* era uma procura de legitimação dos poderes existentes, se valendo de valores, ambições e programas políticos à esquerda e à direita (Aarão Reis, 2014, p. 51-54).

Em um cenário marcado por um país dividido entre aqueles que lutavam contra ou a favor das promessas de reformas sociais propostas pelo então presidente João Goulart, a ditadura cívico-militar brasileira surgia, então, a partir de uma ruptura imposta pelos aparelhos de violência do Estado, e se via obrigada a narrar os acontecimentos de 1964 a partir do significante

"revolução"[6] com o intuito de anexar-se aos valores modernos do *iluminismo*.

Temos aí a realização prática do dispositivo discursivo. Muito longe de ser uma mera abstração desimplicada da realidade, Foucault (2014, p. 10) nos lembra que o discurso não é somente o meio pela qual se narra e traduz as lutas sociais ou seus sistemas de dominação, "mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar". Esta dinâmica discursiva era lugar comum no Brasil no início de 1970, como também no contexto pré-golpe de 1964. Leon Kaminski (2022) lembra que o que unia os diferentes setores golpistas contra João Goulart era o "imaginário anticomunista". Elevado a condição de inimigo comum, o comunismo não precisava designar "um sujeito palpável, visível", ele era instituído no campo político em qualquer "oposição ao sistema, real ou imaginária, passava ser designada, de forma genérica, como 'comunista'" (2022, p. 69-70).

Para Alain Badiou (2012), "a hipótese comunista" se apresentaria "amplamente *negativa*", como uma possibilidade dos sujeitos passarem a acreditar que uma emancipação política do capitalismo seria possível, sendo "mais seguro e mais importante dizer que o mundo tal como ele é não é *necessário*" (2012, p. 39 e 40). Neste sentido, o enunciado *comunismo* funcionaria como uma operação ideológica de projeção do "real político" na estrutura simbólica da história, expondo "uma verdade ativa" das contradições antagônicas da Ordem Capitalista e do real estado das coisas que ela sustenta (2012, p. 141-143).

De certa forma, a utilidade do significante comunismo como um demarcador topológico da tensão política, é possível ser encontrado antes mesmo da publicação do *Manifesto do Partido Comunista* de Karl Marx e Friedrich Engels, considerado por muitos a obra que organiza politicamente o seu conceito. Muito antes dos inumeráveis argumentos que estigmatizam e

[6] Se pensarmos a partir de Foucault (2014), a ideia de *revolução* pode ser vista como um enunciado de status elevado dentro da ortodoxia do pensamento *liberal iluminista*. Desta forma, é possível postular no seio do dispositivo epistemológico da *revolução*, a existência de uma oposição "herege" que funciona como um equivalente invertido, que nos implica afirmar que em todo quadro normativo, a Ordem do discurso organiza tanto "o lado de dentro" como "o lado de fora" do *dispositivo*. Assim, em todo *discurso,* a emergência de sua *negação* ou, de certa forma, sua *negatividade*, se faz presente como um ausente excluído que a todo momento atormenta sua Ordem. No caso do enunciado *revolução* como um *discurso*, o significante *golpe* funcionaria como um destes fantasmas a assombrar qualquer movimento político que acreditaria estar dentro de uma dinâmica histórica revolucionária.

justificam a perseguição e a exclusão da ideologia comunista da política, já era possível ser observado nos primeiros parágrafos do mais famoso manifesto político comunista:

> Um fantasma ronda a Europa – o fantasma do comunismo. Todas as potências da velha Europa uniram-se em uma Santa Aliança contra esse fantasma, o Papa e o Czar, Metternich e Guizot, os radicais franceses e os policiais alemães. Onde está o partido de oposição que não foi acusado de comunista pelos seus opositores no governo? Onde está o partido de oposição que não tivesse devolvido a estigmatizada acusação de comunista tanto contra seus opositores mais progressistas como contra seus adversários reacionários? (Marx; Engels, 2014, p. 105)

Temos aí o significante *comunismo* como um enunciado que circulava socialmente como um "estigma de acusação" e pejoração, demarcando as contradições que já tencionavam as instituições da nova ordem burguesa. É operando em lógica semelhante, que a ideia de *revolução* estaria a todo momento ameaçada pela possibilidade de ser classificada como um *movimento de subversão da ordem constitucional*, sendo alçada à condição inglória e infame de um golpe. Não por acaso, o conceito de *golpe de Estado*, em certos aspectos, se aproxima do conceito de *revolução*:

> [...] em comum, ambos se apresentam como rupturas bruscas da ordem institucional. Além disso, o objetivo dos dois é derrubar um governo e instituir outro, mas enquanto a revolução é uma modificação radical das estruturas econômicas e sociais, o golpe, em geral, é apenas a substituição pura e simples das elites no poder, quase sempre levado a cabo pelas elites orgânicas, ou seja, as elites inseridas no próprio Estado, como os burocratas e os militares. Normalmente é comum o golpe de Estado ser representado como movimento conservador e a revolução, como progressista (Silva, 2014, p. 174).

É neste sentido que, para Florestan Fernandes (2014), "o uso das palavras sempre remete às relações de dominação, assim, empregar revolução em vez de golpe de Estado para nomear um acontecimento que não transformou as estruturas sociais é uma forma de escamotear a realidade história". Para o autor, o Estado brasileiro inaugurado em 1964 usou do artifício

"com um profundo caráter político" para validar seu projeto no Brasil (Silva, 2014, p. 364). Compactuando com a ideia, Aarão Reis (2014) afirma que seria "inegável que o golpe militar e civil foi empreendido sob bandeiras *defensivas",* não objetivando a construção de *"*um novo regime", apesar disso, os golpistas de 1964 tentaram legitimar a ditadura como uma *revolução* (2014, p. 48-49). Veremos, a partir de agora, como esse quadro enunciativo adquiriu seus contornos próprios nas páginas de *O Mossoroense.*

2. *O MOSSOROENSE* E O QUADRO NORMATIVO DA *REVOLUÇÃO DE 1964:* O LADO DE DENTRO DO DISPOSITIVO

Nos primeiros anos da *quarta fase histórica* de *O Mossoroense* (1970-1973), era exaustivo em suas páginas a emergência do enunciado *revolução* para designar o Estado do regime militar. Eles operavam de forma hegemônica o *dispositivo cívico* e o sentimento pátrio de brasilidade, criando uma atmosfera ideológica que procurava constranger aqueles que queriam teimar e operar uma resistência a esta condição na cidade de Mossoró-RN. Era preferível em muitos casos, operar contradições discursivas, para não negar à ditadura de 1964 a adjetivação de "revolucionária" (Nascimento, 2023, p. 92-102).

Um exemplo disto no periódico é que por várias vezes ele conceitua como "ditador" personagens políticos como Juan Domingo Peron, Fidel Castro, Getúlio Vargas; ao mesmo tempo ignorava a aplicação deste sentido ao general Médici, o governante que mais utilizou a força de exceção do Estado ditatorial brasileiro. É neste sentido que o cronista de *O Mossoroense*, Rafael Negreiros (1970, p. 4)[7], classificava a *Revolução Russa de 1917* como "um habilíssimo golpe de mão". Nesta crônica, o autor opera o conceito de esquerda, socialismo, comunismo, terrorista e sequestradores, para designar um forte vínculo entre elas: a condição de *subversivos* aos valores da *revolução de 64*.

[7] De todos os cronistas de *O Mossoroense,* em sua quarta fase histórica, Rafael Negreiros é o que tem a posição política mais alinhada com o imaginário simbólico da ditadura brasileira. Entusiasta da cultura estadunidense, era classificado por seu colega, Lauro Filho, de "americanista". Dentro de uma certa régua política, entre os três cronistas mais assíduos no jornal, Negreiros seria o que mais estaria ligado à direita do espectro político. Cientes das limitações deste artigo, não vamos nos ater aqui nos embates político-partidários da conjuntura local. Para mais, consultar Autor (Nascimento, 2023, p. 92-102).

Para que não nos apressemos no diagnostico, temos que entender que o mundo polarizado entre capitalismo e comunismo dentro do contexto da *Guerra Fria* deixava a realidade muito mais complexa e turva. O macrocosmo deste contexto internacional polarizado se diluía no cotidiano dentro de uma lógica quase paranoica, as micro-ações e as micro-enunciações pareciam quase sempre conectadas a essa atmosfera antagônica da Ordem capitalista buscando a todo instante excluir seu equivalente invertido, sua *negação*: o comunismo.

Era comum no *O Mossoroense* a conceituação maniqueísta de classificar, sem grandes hesitações, a ideia de "liberdade" vinculada ao bloco Capitalista, entendido como herdeiro direto dos valores do mundo Ocidental cristão. Enquanto isso, o bloco Comunista seria descrito como lugares onde ficavam as "ditaduras socialistas" e os "comunistas" que praticavam "atentados diários em todas as partes do mundo contra as liberdades humanas" (Negreiros, 1972a, p. 3). Assim, os inimigos do bloco Capitalista eram classificados em sentido oposto aos princípios do *dispositivo cívico* do capitalismo nacional. Eles representavam a ameaça à *liberdade liberal*, ou a qualquer coisa que isso pudesse significar.

São nesses moldes que Negreiros descreve Castelo Branco como "um grande estadista" e a ditadura militar como um "governo revolucionário" (1971c, p. 3). Neste caso, como um transbordamento afirmativo da identidade do regime, o cronista definia seus inimigos como aventureiros e golpistas, e segue:

> [...] num país atormentado pelos golpes fáceis, pela fúria de enriquecer depressa, pelos golpes contra golpes que faziam do Brasil, até 1964, uma nação inquieta e indócil, onde os aventureiros avançavam o sinal com uma desenvoltura de pasmar. [...] Cassou e foi impiedoso no cortar, no ato sumário de alijar da vida pública muitos homens que tinham popularidade; isso pouco lhe importava e tanto baniu Jânio como Jango, Juscelino como Brizola, que ali no governo ele tinha que ser impessoal, distante, atendendo a imposições do governo revolucionário (Negreiros, 1971c, p. 3).

Temos aí o *dispositivo cívico* referenciado e organizado pela *revolução de 64*. Se opor a esta "verdade" era ser alçado a traidor desse desejo cívico e

patriótico representado pelos militares e suas gerências autoritárias no comando do Estado brasileiro. Ou, mais especificamente, como o "vizinho, arenista e patriota" do cronista Jaime Dantas (1972e, p. 3)[8], que definia os oposicionistas do regime militar como "reacionários", "inconformistas" e "maus patriotas", e que sonhavam em "parar-lhe o progresso".

Com isso, *os inimigos da ditadura* seriam rapidamente classificados como *inimigos do Brasil*. Ou seja, além dos inimigos mais notórios do regime militar como Getúlio Vargas, João Goulart, Juscelino Kubitschek, Lionel Brizola; ou aqueles "brasileiros espúrios, que se aliaram a grupos terroristas e foram banidos do país", forjando na "América do Sul" e "na Europa uma terrível campanha contra o Brasil" (Negreiros, 1971g, p. 5); ou aqueles "regimes comunizante" como o de Salvador Allende no Chile, que recebiam os exilados brasileiros que faziam "exposição de cartazes de supostas torturas, como se a gente vivêssemos num regime soviético, ou cubano, em que qualquer perturbação da ordem levasse ao fuzilamento sumário e simples" (NEGREIROS, 1971g, p. 5); entravam no rol dos inimigos do Brasil, todos os sujeitos e coisas que se opusessem aos sistemas de valores da ditadura.

Assim, até mesmo se esses sujeitos reivindicassem à sua maneira os valores que compunham a base simbólica da *civilização ocidental cristã capitalista*, seriam expulsos do *paraíso dos revolucionários de 64,* caso se opusessem ao regime cívico-militar brasileiro. Um bom exemplo deste tipo de funcionamento ideológico pode ser visto nas crônicas de Negreiros. Diante das denúncias da imprensa alemã e francesa contra o autoritarismo em funcionamento no Brasil, o cronista rebatia:

> Mas, com tudo isso, é bom que o brasileiro saiba que Alemanha, França e outros países não têem a menor autoridade moral em dizer que nem sequer somos feios, porque lhes falta o lastro indispensável. Evidentemente não adianta bater boca com os alienados e banidos, especialmente quando eles são terroristas confessos: vale a pena lamentar que países ditos civilizados acolham mentiras desse tipo com a

[8] Jaime Hipólito Dantas era o maior responsável do jornal *O Mossoroense* para cobrir e comentar notícias sobre o cotidiano da cidade. Seus comentários sobre a conjuntura nacional eram sempre mais discretos, mas, vez por outra, quando as escrevia, deixava claro seu apoio ao regime e ao governo de Médici. Apoio que perduraria até 1979, quando começa a realizar fortes críticas ao governo.

> maior tranquilidade (Negreiros, 1971g, p. 5).

Continuando a crítica, o jornalista chegou a afirmar que estes opositores do regime militar não teriam “autoridade moral”, e “que países como Alemanha, que gerou Hitler, Streicher, Hesse e outros”, não deveriam se dar “ao desplante de falar do governo brasileiro” (Negreiros, 1971g, p. 5). E, por isso:

> Os alemães que deviam estar numa argola de ferro no pescoço, para pagar os crimes que cometeram contra humanidade, se arrogam de montar foto-montagens e estampar notícias absurdas, dizendo que aqui no Brasil a inquietação e o medo rondam todos os lares. Ora, o alemão, o povo alemão, foi cumplice consciente da maior mortandade que a História Universal registra (Negreiros, 1971a, p. 3).

Negreiro não parava por aí, além dos alemães e franceses, a Itália, de acordo com o cronista, “também teve seu palhaço mor, o triste Mussolini, que acabou pendurado num poste de cabeça para baixo. Daqui a pouco a Itália ira nos pedir conta dos presos políticos”, logo ela que teria feito “do fascismo sua religião diária” (Negreiros, 1971a, p. 3). Então, faltava

> [...] ao governo do Brasil apenas agilidade bastante para responder, ponto por ponto, as mentiras que são assacadas. Dirão que isso nada produzirá, mas é sempre bom lembrar os alemães que eles idolatraram Hitler, aos franceses que eles colaboraram com os invasores de seu próprio país e que foram criminosos na Indochina, aos italianos, sobre Mussolini e porque não os ingleses, que foram os inventores dos campos de concentração, de morte por atacado, de crimes de toda espécie, na Índia, na China, dezenas de outras colônias que ocuparam durante decênios. Enumerar tudo seria infindável. Mas seria proveitoso. Ao menos refrescaria a memória dos libertários de hoje (Negreiros, 1971a, p. 3).

É diante das arguições de defesa contra essas acusações da imprensa internacional que Negreiros reitera e justifica a necessidade de classificar os acontecimentos de 1964 como “revolucionários”. Implicado amante dos valores ocidentais liberais referenciadas no nacionalismo estadunidense, Negreiros, era adjetivado por seu colega de jornal Lauro Escóssia Filho, como “americanista” (Escóssia Filho, 1971b, p. 3). Apesar disso, esse grande vínculo afetivo e identificatório era abalado quando entravam em choque com o sistema de valores da *revolução de 64*. Em casos como este, o cronista

operava um discurso excludente aos EUA e a "*civilização ocidental cristã*":

> A imprensa americana é uma gracinha: falam na "ditadura" brasileira com uma desenvoltura que leva todos a pensar que estamos num regime de terror, de violências terríveis, em que os lares são invadidos diariamente, em que ninguém vale coisa alguma. Mas se esquecem dos crimes raciais, praticados nos EE.UU., da **odiosa** discriminação entre pretos e brancos, entre ricos e pobres, entre os filhos dos senadores e deputados que não vão ao Vietnam e os "outros", a maioria silenciosa que não pia, que não pode dizer coisa alguma.
>
> Esta balela de civilização ocidental e cristã, pregada pelos defensores do status, é uma fraude. Estamos todos nós num mundo empobrecidos pelos ódios, dividido de cima para baixo por convenções as mais ridículas: de um lado o capitalismo com seu rosário interminável de crimes, miséria e injustiças; do outro, os chamados regimes socialistas, em que ninguém pode dizer coisa alguma, em que o Estado é senhor soberano – é também cruel e odiento... (Negreiros, 1971b, p. 3)

Podemos ver, mais uma vez, a síntese da ideologia do regime militar brasileiro fixada nos enunciados do *dispositivo cívico* organizados pelo significante *revolução de 64*. Nesses termos, o nacionalismo comum aos cidadãos brasileiros deveria ir além da defesa dos valores da *civilização ocidental-cristã* e capitalista. Era também um dever deste civismo odiar tudo e todos que *subvertessem* ou ameaçassem *subverter* esta Ordem social representada pelo "movimento que modificou os destinos do país" (O Mossoroense. 31 mar. 1971, p. 3): a *revolução de 64*.

Apresentando nos moldes de um discurso higienista na busca de garantir a segurança da saúde sanitária da família e da pátria brasileira sanando-as das doenças contagiosas, se transformava na prática em uma desculpa para combater o "comunismo" e o "materialismo dialético da filosofia marxista" (O Mossoroense. 03 jun. 1972, p. 1), com o intuito eliminar os males daqueles que *não amavam a nação* e que *ameaçavam a segurança nacional*: os destruidores da família, os não patriotas, em síntese, os inimigos públicos a serem combatidos: os *subversivos*.

E é contra esta tensão de um inimigo onipresente, produzindo um perigo constante, que aqueles que estavam implicados à identidade da *revolução de 64* lutavam. Um risco real, conclui Negreiros, que teria levado o "operário de

uma salitreira" a promover "um verdadeiro show, quebrando móveis e rasgando os quadros desprimorosos ao governo brasileiro: era um patriota que se sentiu revoltado ante a monstruosidade das mentiras dos exilados, que se aproveitam do falso clima de liberdade chileno para impingir aleivosias" (Negreiros, 1971f, p. 5).

3. FORÇA EXCLUDENTE DA *REVOLUÇÃO DE 64*: O LADO DE FORA DO DISPOSITIVO CÍVICO EM SUA DIMENSÃO MACROPOLÍTICA

O significante "Revolução de 64" parecia organizar àquele momento o conjunto de enunciados que estabeleciam as condições de hegemonia do dispositivo social de pertencimento. Ao mesmo tempo, era ele que também definia as condições de possibilidade para a emergência de posições desviantes. Desse processo resultava uma cadeia de significantes que fazia circularem enunciados dotados de sentidos *subversivos* em relação ao campo discursivo em questão. Nas folhas de *O Mossoroense* no início dos anos 1970, um dos enunciados que ajudavam a demarcar os limites excludente dentro da dimensão da macropolítica nacional[9] conduzida pela ditadura, era a noção de *terrorismo*.

Em um sentido genérico e sintetizador, olhando para estrutura discursiva do periódico neste momento, o *terrorismo* significaria um tipo de ação política que representaria o cúmulo da tensão social que punha em risco o *status-quo* do regime. Era em nome dela que se justificaria os piores crimes executados pelos aparelhos de repressão do Estado brasileiro. Na prática, a historicidade

[9] Estamos classificando esse conjunto de imagens dentro de um enquadro "macropolítico", por estarmos falando de estereótipos que tentavam representar uma totalidade abstrata "dos grandes conjuntos molares" do campo cívico nacional. A enunciação dessas imagens condicionaria a posição do enunciador e dos limites do que deveriam estar dentro ou fora do campo, ou seja, da possibilidade de classificar quem era ou não "brasileiro" ou, o que poderia ou não ser falado. Para Gilles Deleuze e Félix Guattari, estas "grandes máquinas sociais – o econômico, o político etc. –" dos grandes conjuntos estatísticos conscientes e pré-conscientes é "onde se supõe conter o segredo da libido: e com isso permanece no quadro da representação". Para os autores, apesar da dimensão molecular (micropolítica) vinculada ao inconsciente ultrapassar os grandes conjuntos, ela nunca existe independe "dos conjuntos molares históricos, das formações sociais macroscópicas que elas constituem estatisticamente. É neste sentido que há tão somente o desejo e o social" (2011, p. 242-243). Tomadas como dois tipos diferentes de direção, a "direção molar" de dinâmica paranoica "voltada para os grandes números e para os fenômenos da multidão, e a direção molecular, que, ao contrário, embrenha-se nas singularidades que já não obedecem às leis das grandes estatísticas" (2011, p. 369-370), esta produziria o novo "*socius*" a partir de linhas de fugas esquizofrênicas, em um processo de inscrição de novas "formações moleculares de desejo que devem sujeitar a si o novo conjunto molar" (Deleuze; Guattari, 2011, p. 499).

do conceito implica outras definições e singularidades.[10]

A ação de terrorismo tipo “revolucionário”, deveria definir uma “ação armada contra civis”, ou seja, uma “violência usada para fins políticos, não contra as forças repressivas de um Estado, mas contra seus cidadãos” (Silva, 2014, p. 397). As contradições sensacionalistas entre conceito e sua aplicação a práticas sociais que passavam longe de uma ação armada contra civis, não eram exclusivas da mídia mossoroense. Revela uma prática que rondava a imprensa nacional e internacional na visualização do “terrorismo” mundial[11], na busca de “justificar a legalidade e a necessidade de ações antiterroristas que, muitas vezes”, levavam “adiante banhos sangue e violação aos direitos humanos que atingem mais a população civil do que os próprios terroristas” (Silva, 2014, p. 398).

Uma ilustração deste tipo de enquadramento no *O Mossoroense,* pode ser vista na reportagem do sequestro do General Pedro Aramburu (ex-ditador argentino) e do gerente da fábrica da FIAT na Argentina:

> Trata-se de um ato condenável sob todos os aspectos e que vem provar, largamente que não pode existir abertura democrática ou novas franquias liberais, uma vez que o terrorismo se alimenta exatamente do assalto a bancos, do sequestro de pessoas e do povo generalizado (Negreiros, 1972b, p. 3).

Sob o pretexto do “combate ao terrorismo” e responsabilização dos sequestradores por toda repressão exercida pelo Estado à sociedade brasileira, Negreiros define a ação como: “tenebroso, anti-democrático, cruel, perturba a ordem pública e obriga o governo a tomar providências que de qualquer forma ferem o sagrado direito de ir e vir” do cidadão comum (Negreiros, 1971e, p. 5). O “terror” estaria, assim, atingindo “indivíduos

[10] Alguns tipos de classificação do conceito de terrorismo: “Terrorismo revolucionário; terrorismo nacionalista; terrorismo de Estado; terrorismo de organizações criminosas. O terrorismo de cunho revolucionário”. Este último, seria definido pelos “grupos que pregam o uso da ação terrorista como ferramenta para instalação de uma revolução. Já o terrorismo nacionalista é aquele praticado por grupos que pretendem fundar um Estado-nação com a separação de uma região de um Estado preexistente, (...). O terrorismo de Estado, por sua vez, como próprio nome já diz, é aquele praticado pelos Estados nacionais, (...). Por fim, o terrorismo criminoso se refere a grupos criminosos, como a Máfia, a Camorra, o Cartel de Medellín, entre outros” (Silva, 2014. p. 397).

[11] Para uma análise mais detalhada sobre como a grande imprensa nacional enquadrou o conceito de “terrorismo” em suas coberturas durante o período, consultar Silva (2014).

pacatos, sem a menor cotação política são raptados brutalmente, assassinados da forma mais impiedosa por desordeiros que se intitulam libertadores de honra nacional, como se esta vivesse de mortes e roubos", agindo "sempre com uma uniformidade monótona, que em nada os credenciavam" (Negreiros, 1971e, p. 5).

É justamente sobre o alerta dos perigos do "terrorismo" que se pautava a manchete que celebrava o retorno do jornal *O Mossoroense* no dia 20 de dezembro de 1970. Assim, dos dez temas de reportagens que preenchiam a primeira página, cinco estariam ligadas às tensões do mundo polarizado da *Guerra Fria*. Sendo que oito dessas reportagens seriam destinadas ao contexto nacional e internacional, e somente duas se referiam diretamente ao contexto municipal e estadual. Com letras garrafais, a manchete que dava título à notícia local, era um híbrido entre a notícia mais provincial, mas com o peso da atmosfera macropolítica da *Guerra Fria* e da ditadura brasileira: "Terrorismo em Mossoró" (O Mossoroense. 20 dez. 1970, p. 1).

A reportagem revela, no entanto, uma descompensada relação entre título e o conteúdo da matéria. Ou seja, por se tratar de uma importante edição, a manchete de abertura da *quarta fase histórica* do *O Mossoroense*, exigiria um conteúdo factual que sustentasse a tão pomposa manchete. Abordado em poucas linhas, o acontecimento se referia ao aparecimento de um bilhete na Kombi do gerente do Banco do Brasil de Mossoró. De acordo com a matéria, o bilhete continha uma ameaça de sequestro do gerente bancário Francisco Rodrigues e do vigário da catedral de Mossoró, Mons. Humberto Bruening, caso não fosse efetuado certa quantia em dinheiro no portão do Estádio Leonardo Nogueira.

A própria reportagem põe em cheque a seriedade do achado, descrevendo o bilhete como "mal escrito", e que "o macabro achado, conquanto tendo parecido de início como sendo obra de sutil brincadeira", só teria tomado "foros de verdadeiro" por uma vaga "associação dessa ameaça de sequestro, face ao assunto notório de tanta evidencia nos jornais e rádios, de sequestro, raptos, assassinatos, exigências de determinadas importâncias", que estariam ocorrendo no Brasil e no mundo. Assim, um achado que no máximo se enquadraria em um *terrorismo criminoso*, passava a respirar o

medo atmosférico do *terrorismo revolucionário* da Guerra Fria. Na prática discursiva, teríamos aí uma definição de *terrorismo* como uma ação política das *esquerdas.* Como demostra Negreiros, o terrorismo era então produto dessa

> [...] espúria causa de libertação que nunca teve origem honesta e seus seguidores geralmente são marginais sem escrúpulos que pensam estar imitando o período pré revolucionário da Rússia, onde a norma era o assalto a bancos (para custeio dos bolcheviques) e a posterior aplicação desses recursos em causas que se diziam populares (Negreiros, 1971e, p. 5).

Assim, o cronista acreditava que os seguidores da *Revolução de 1917* estariam de forma criminosa praticando atentados contra os "direitos humanos" e as "liberdades individuais" dos cidadãos comuns: em "uma poluição que invade os continentes, que obriga a medidas imediatas de repressão, porque os esquerdeiros[12] querem sempre tumultuar, à custa de qualquer sacrifício coletivo – do sacrifício dos outros..." (Negreiros, 1971e, p. 5). Diante deste quadro, "os esquerdistas brasileiros" bastaram ver "alguns imbecis pelo mundo a fora sequestrarem alguns aviões para que eles iniciarem a ondas de sequestro no território nacional, tentando forjar um clima de tensão nacional" (Negreiros, 1970, p. 4).

Então, Negreiros acreditava que a "revolução de 64" teria sido um balde de água fria em cima das esquerdas brasileiras. Estas, adjetivadas por ele de "burras", "pretensiosas" e "de ideologia vazia". Assim o autor afirma não saber o que teria ocorrido, caso Mourão Filho não tivesse "desbaratado, em uma jogada só, o brizolismo, o arraismo, o janguismo, a pelegada sôfrega e insofrida que estava transformando o Brasil numa imensa Babel", levando o país para "uma ditadura sindical" (Negreiros, 1972f, p. 3).

Entendia então o cronista, que os sujeitos que davam suas vidas por um governo socialista, pregando "liberdade na terra dos outros", mas assistindo "impávidos e com a mais perfeita cara de pau, os atentados diários que os comunistas em todas as partes do mundo praticam contra as liberdades humanas", teriam perdido "a oportunidade, porque o socialismo prostitui-se

[12] Para Negreiros, existia dois grupos de esquerda, os "esquerdistas" e "esquerdeiros". Definindo o primeiro como autênticos e racionais, conscientes dos processos históricos; e os *esquerdeiros* seriam "esses mequetrefes que vivem tentando sequestrar embaixadores e aviões", e que não possuem "conteúdos intelectuais" (Negreiros,1970, p. 4).

com os raptos roubos e assaltos" (Negreiros, 1970, p. 4), sonhado assim "com uma revolução mundial que lhes" dariam "o poder, quando então", só produziriam "um verdadeiro banho de sangue" (Negreiros, 1972a, p. 3).

Claramente tomando o *dispositivo cívico* da *revolução de 64* como referência da identidade nacional, Negreiros estava entre os que preferiam operar uma contradição discursiva a negar esta estrutura imaginária e simbólica. Em uma de suas crônicas publicada em 1971, diante de uma ação de sequestro de avião utilizando passageiros civis como reféns em troca de uma quantia em dinheiro, para logo depois fugir de paraquedas, classificava este episódio ocorrido nos Estados Unidos como: "pioneiro", "sensacional" e "genial".

> Vamos concordar que o americano, de modo geral, tem sido pioneiro em tudo neste mundo: agora mesmo um sequestrou um avião mandou que descesse no próximo aeroporto, recebeu duzentos mil dólares em dinheiro vivo e SALTOU DE PARAQUEDAS, sendo infrutíferos os esforços do FBI americano, para descobri-lo. Nem Jeam Louis Trintignant, em "Um homem como poucos" de Claude Lellouch, conseguiu um feito tão sensacional. Até agora a polícia americana está no ar, sem saber o que fazer com assaltante tão genial (Negreiros, 1971j, p. 3).

Em tom elogioso ao sequestrador estadunidense, o cronista não faz qualquer menção à noção de *terror*, ou qualquer outra palavra que possa ser derivada dela. Cinco messes depois, em maio de 1972, o mesmo Rafael Negreiros descreve e adjetiva de forma oposta uma outra ação de sequestro de avião, seguido da troca de dinheiro pelas vidas dos passageiros, para logo em seguida realizar uma fuga de paraquedas. Sem fazer nenhum elogio ao criminoso e sua ação, o cronista classifica o ato como *terrorista*, e descreve:

> Os terroristas não param um só instante; agora inventaram de sequestrar aviões, exigindo vultosíssimos resgates, obrigando as companhias de aviação a lhes fornecer paraquedas, onde pulam em pleno vôo, com duzentos ou trezentos mil dólares, o que já é uma grande quantia. Quando um deles é preso ou morto, alguns jornalistas chamados de cristãos e universalistas começam a chorar nos jornais, mas nunca se lembram das centenas de passageiros que estiveram em risco de vida, nem dos prejuízos materiais e da falta de segurança que tais atos de terror provocam.

> Daqui a pouco a conferencia Nacional de dos Bispos irá lançar a caricatura de algum terrorista de gravata, dizendo que se trata de um poder ecumênico, da força viva da imaginação dos jovens, protegida pelo anseio libertário da mocidade que procura as novas formas de contestação. Isso tudo não passa de uma badalação boba e ridícula que não tem nenhum sentido, mas existe muito catolicão por aí a forma mais desumana, mais cruel e mais covarde que existe para intimidação política (Negreiros, 1972d, p. 3).

Diante de uma evidente contradição discursiva, o jornalista conseguia então representar práticas quase simétricas, com conceitos antagônicos. Ou seja, na primeira crônica, em dezembro de 1971, temos uma ação de *Terrorismo criminoso*, com a finalidade de enriquecimento próprio do criminoso classificada como "genial". Já na segunda crônica, em maio 1972, temos uma ação de *Terrorismo Revolucionário*, visto que o ato político e criminoso do sequestrador objetivava a instalação de uma revolução social que, no mínimo, seria uma ação mais generosa se comparado ao objetivo de enriquecimento individual da primeira. Apesar disto, apenas a segunda notícia é enquadrada como uma ação de terror.

Assim, nos três primeiros anos da *quarta fase histórica* do *O Mossoroense,* as práticas sociais que facilmente poderiam ser classificadas como "terroristas", estavam discursivamente ligadas aos grupos de esquerda. A aplicação do conceito em outros casos era negligenciada pela linha editorial. Como é o caso da reportagem que noticiava o atentado com "bomba de alto teor de explosivos", que teria destruído parte de uma torre de telecomunicação na capital chilena durante a visita de Fidel Castro ao governo de Salvador Allende, no ano de 1971. O atentado realizado em protesto à visita, foi noticiado pelo periódico com o título: "Bomba no Chile destruiu parte das telecomunicações" (O Mossoroense. 13 nov. 1971, p. 1). Ou seja, não há menção à ideia de *terrorismo*.

Desta forma, nas folhas do periódico mossoroense, entre 1970-1973, seus discursos eram operados sem trair um só instante a estrutura ideológica da *revolução de 64*, apresentando o enunciado de *terrorismo* como uma prática de *negação* e *subversão* ao sistema de valores da ditadura brasileira. Dentro desta Ordem discursiva, o "ato terrorista" só produziria sentido se fosse classificada como uma prática política do espectro esquerdista/comunista – ou,

mais especificamente, como definiu Negreiros, do espectro “esquerdeiro”.

4. FORÇA EXCLUDENTE DA *REVOLUÇÃO DE 64*: O LADO DE FORA DO DISPOSITÍVO CÍVICO EM SUA DIMENSÃO MICROPOLÍTICA

> [...] o governo deveria instituir uma cadeira nas escolas, para o ensino do comunismo. Disse o prelado acreditar que, com o ensino da doutrina comunista e com explicações sobre as suas desvantagens, a criança brasileira poderá despertar muito cedo para o problema e repudiá-lo (O Mossoroense. 16 mar. 1971, p. 1).

Esta citação revela as preocupações políticas do Cardeal Dom Vicente Scherer, a respeito dos jovens brasileiros e do “futuro da nação” diante da *subversão comunista*. É dentro desta lógica que o *dispositivo cívico* ordenado pela *revolução de 64*, além de expulsar as *subversões* representadas pelos grandes conjuntos ideológicos molares, tendo como ícone as ações *terroristas* forçadamente *comunistas*, também demonstrava sua força excludente na dimensão molecular do cotidiano: cerceando a potencialidade plástica e singular da juventude. Ou seja, além das abstrações genéricas e distorcidas da macropolítica referenciada pelo dispositivo do regime militar, realizando um movimento de *zoom* em direção à micropolítica (Deleuze; Guattari, 2011), existia a tentativa de enquadrar e sancionar toda as formas de vida que não adequavam suas práticas e seus corpos ao imaginário da ditadura.

Dentro desta dimensão microscópica, a “moda do terror”, segundo Jaime Dantas, estaria atingindo “justamente os jovens, cheios de vida, herdeiros da chamada sociedade de consumo, abastados, os que mais se comprazem com a bossa”. E assim o mundo daqueles dias estaria “repleto desses idealistas, que talvez estejam certinhos de estarem escrevendo magnífica página histórica” (Dantas, 1972c, p. 3). Já Rafael Negreiros, descrevendo o estereótipo de práticas *subversivas* classificadas comumente como terroristas, definia então a mocidade como “inteiramente incompetente e irresponsável”:

> Tais comentários são muito a propósito quando Dom Helder[13],

[13] Dom Hélder Pessoa Câmara foi um bispo católico, arcebispo emérito de Olinda e Recife, grande defensor dos direitos humanos durante a ditadura militar no Brasil. Pregava uma Igreja

> revirando os olhos e se esfregando no crucifixo, que ele abomina, fala nos admiráveis jovens que fazem a guerrilha urbana (imaginem só???) e o mestre Tristão de Athaide num escorrego lamentável, vem chorar a morte do padre guerrilheiro (e moço!!!) Camilo Torres. Muitos desses moços procuram admirar o Fidel, lá em Cuba, mas depois que o ditador cubano inventou de mandar os intelectuais cortarem cana, eles se apavoraram. Pois como disse um humorista carioca, eles gostam de beber cana, nunca de cortar a dita cuja (Negreiros, 1971d, p. 3).

Além de corriqueiramente vincular os jovens e sua posição contestadora a enunciados de guerrilhas, sequestros, assaltos e terrorismos, vez por outra, tanto Negreiro como Dantas, pejorativamente classificavam a energia inovadora da juventude no diminutivo, utilizando o sufixo “inho”. Assim,

> [...] alguns supostos avançadinhos, pretende que tudo seja feita na base da sem-vergonhice pura e simples, faltando imaginação aos seus dirigentes para evitar que Igreja caísse no irremediável e cada templo seja um cabaret, onde o requebrado, a maconha, o LSD e outras drogas irão também dar a prova de que são moderninhos e prafrentex (Negreiros, 1972c, p. 3).

Neste sentido, o ímpeto da inexperiência dos “moços” era uma característica vinculada a uma condição de maior suscetibilidade à *subversão* das ideologias “moderninhas” e “prafrentex”, estas, implicadas ao espectro *esquerdista* dentro do imaginário da *revolução de 64*. Para Negreiros um fato tinha que ser registrado:

> [...] é que a atual moda dos jovens se baseia na sujeira, no odor nauseabundo, calças farwest mergulhada em cloro, para ficar tida manchada, numa imitação servil e repugnantes aos cabeludos americanos; pois o certo é que toda essa porcaria de mocidade jovem, suja e com cabelos femininos, é importada, não tem nada de autêntico, não tem nada de brasileiro (Negreiros, 1971d, p. 3).

Assim “geralmente tais movimentos de protestos são feitos por marginais ou cabeludos ou desocupados, que às vezes desejam uma nova sociedade, mas procuram o caminho errado”. E entrando no “caminho da contestação que termina nos entorpecentes e no álcool” (Negreiros,1972e, p. 3). Então, para o cronista, “infelizmente”, existia assim uma “sociedade

voltada para os pobres e a não-violência, recebendo diversos prêmios nacionais e internacionais, com quatro indicações para o Prêmio Nobel da Paz.

moderna”:

> Por causa disso os elogios mais rasgados são feitos aos moços, a uma mocidade cabeluda e fedorenta e sovacuda, que muitas vezes não respeita os mais elementares princípios de higiene, para ser prafrentex, como se o futuro estivesse em cabelos compridos, muita sujeira e a estranha unanimidade dos cabelos compridos e mal cheirosos; querendo ser originais os hippies são todos iguais, todos sujos, exoftálmicos, quase sempre puxando uma maconhazinha, com um fedor insuportável. A originalidade se perde na falta de compostura, na barba mal nascida e mal cuidada, na completa vagabundagem que norma e padrão, embora gostem de comer bem, desde que não trabalhem para isso (Negreiros, 1971d, p. 3).

Dentro deste enquadramento dos jovens “prafrentex”, seus estereótipos teriam cabelos e barbas longas, características corriqueiramente associadas aos *hippies* e aos guerrilheiros comunistas. Ou melhor, sob as vastas cabeleiras poder-se-ia encontrar “sob o disfarce de hippies alguma condição de guerrilheiro” (O Mossoroense. 06 nov. 1971, p. 1). Indiretamente, aqui, as contradições produzidas pelas singularidades das novas formas de vida da juventude hippie, representado pelas vastas cabeleiras, apressadamente seria classificado com umas das várias imagens do “comunista”: a condição de guerrilheiro.

Não custa lembrar que, diante do atrofiamento da imaginação do consumidor da cultura de massas, denominado por Adorno (1985) de “indústria cultural”, o medo que levava a excluir o “novo”, fazia a “máquina gira sem sair do lugar”, desta forma, “o menor acréscimo ao inventário cultural”, seria conduzido a representar “um risco excessivo” (1985, p. 111). Com isso, não seria de se estranhar que as novas formas de vida, com seus “longos cabelos”, representassem, a princípio, alguma forma de risco ou *subversão* ao *status-quo* da ordem social dentro do capitalismo. Menos estranho ainda, seria que elas de alguma forma fossem associadas ao *comunismo*.

Porém, a desconfiança sob o uso dos cabelos longos não recaia somente a estes grupos. Na classificação de “cabeludos histéricos” de Negreiros, entravam os homossexuais. Em uma das mais variadas críticas que o autor realizava ao mundo ocidental como estratégia discursiva para defender

o regime militar, ele ajudou a posicionar a prática homossexual a ideias pejorativas que delimitava o poder excludente do *dispositivo cívico* naquele momento. Tecendo uma forte crítica aos alemães ele dizia:

> Afundaram navios, praticaram genocídio, invadiram nações neutras como a Dinamarca e a Noruega, mentiram, roubaram em larga escala, praticaram o homossexualismo em escala nunca antes vista no mundo, depredaram e hoje usam seus jornais e rádios para dizerem que no Brasil existem torturas, esquecidos que Hitler morreu em 1945, nos escombros da Chancelaria do Terceiro Reich, que iria durar 1000 anos (Negreiros, 1971a, p. 3).

É interessante perceber, nesta narrativa contra-factual do jornalista, que o nazismo de longe não representava um regime político e discursivo que teria em sua estrutura epistêmica a homoafetividade como arquétipo de sua identidade. Ao contrário, era um regime que sancionava esta forma de vida. Porém, como também a identidade homossexual estava excluída do *dispositivo cívico* referenciado pelo regime militar, o cronista se utilizava de sua condição pejorativa para operar uma contradição histórica, a fim de sustentar sua narrativa crítica aos alemães.

Esses personagens que constituíam formas de vida homoafetiva, ao participarem de programas televisivos dominicais, estariam criando, na visão de Negreiros, uma "nova religião": "a que Marcuse[14] tão bem aludiu quando falou em massificação do povo". Já em "outro programa rival, do Chacrinha, outro desmunhecado, Clodovil, também ditava suas ordens e fazia sua doutrinação psicológica". Para Negreiros, a programação da televisão brasileira ficava "entre o cravo e a ferradura, com dois típicos assexuados dando as cartas" (Negreiros, 1972c, p. 3). Em outra crônica, ele classifica como "certíssima" a providência do governo federal de proibir:

> [...] a aparição de Denner, Clodovil, Clovis Bornay e outros desmunhecados na televisão se a mesma coisa pudesse acontecer nos jornais e revistas, que alivio não teríamos em não ler mais o Ibrahim Sued, o Carlos Dunsdes de Abrantes, o Josué Montello, o Odilio Costa Filho (vaca atolada, no dizer de

[14] Medeiros está se referindo a Herbert Marcuse, filósofo alemão pertencente à Escola de Frankfurt, que à época também fora um dos principais alvos da propaganda anticomunista, acusado constantemente de praticar o "marxismo cultural".

> Assis Chateaubriand) e outros chamados colunistas que são simplesmente intoleráveis, monótonos, enfadonhos, cansativos, sonolentos, que não tem nenhuma mensagem a dizer e ficam naquela conversa fiada para encher o espaço do jornal, como se o tempo pudesse ser perdido de forma tão inglória e triste (Negreiros, 1972g, p. 3).

Dentro deste mesmo tema, Jaime Dantas, ao comentar a visão dos jornais do país sobre o costureiro Denner Pamplona, diz: “um cronista taxa-o de enxuto, ora outro o acusa de corruptor da mocidade, podendo outro mais enquadra-lo simplesmente como destruidor dos símbolos do machismo brasileiro”. Para exemplificar este quadro de perseguição às práticas homoafetivas na programação televisiva, o cronista cita um destemido “defensor das tradições e da moralidade da família brasileira, no interior de Minas Gerais”, que “defende a necessidade do banimento” da presença de Dener “na televisão...” (Dantas, 1972a, p. 3).

Saindo em defesa do costureiro, Dantas traz outra imagem implicada à mocidade “prafrentex”: afinal, “quem inventou a cabeleira de mulher para homem, além da moda unissex, calças justas nas nádegas, boca de sino, foi o Denner?” (Dantas, 1972b, p. 3). Desta forma, existia uma “moda unissex” associada aos jovens “avançadinhos” e também aos *hippies*. E, de quebra, também as mulheres que usufruíam dos espólios da revolução sexual produzida por *Maio de 68*[15] e seus desdobramentos, incomodava Negreiros. A liberdade sexual feminina nos “divórcios”, “re-casamentos”, entre outras, estariam assim anexadas e associadas às ideias e ações *subversivas* da “sociedade moderna”. Assim, “em matéria de sexo o mundo” estaria “vendo tudo: sexo grupal, indivíduos hetero-sexuais[16], bi-sexuais, uma confusão dos diabos que ninguém está entendendo” (Negreiros, 1972i, p. 3).

Já se tratando dos aspectos civilizatórios dos estudos universitários,

[15] *Maio de 68* foi um processo emancipatório que causou uma crise de representação generalizada na França e no Ocidente, possibilitou a inscrição de um novo dispositivo de sexualidade na qual ampliavam-se os quadros de possibilidades para inserção de novos sujeitos e de novas formas de vida. A movimentação das placas tectônicas produzidas em *Maio de 68* veio como uma forma de desintegração de um mal-estar social compartilhado, que possibilitou a criação de uma linha de fuga que atendesse às demandas e desejos represadas pelos dispositivos sociais de outrora. É desta forma que sobe à cena social e política, por exemplo, as liberdades sexuais das mulheres e dos homossexuais.

[16] Aqui acreditamos, pelo contexto, que houve um ato falho do cronista. Quando ele diz “hetero-sexuais”, ele deve estar se referindo a “homo-sexuais”. Achamos interessante manter este ato falho na citação do texto.

Jaime Dantas entendia que: “uma sociedade para se desenvolver, para se fortificar, para poder acompanhar o ritmo do progresso que estamos vendo necessita de uma Universidade”. Mas ele fazia suas distinções. Utilizando os mesmos estereótipos *subversivos*, o cronista afirma que não deveria ser “aquela universidade de reitores de barbicha, paletó e colete, relógio de algibeira e dixe, que restringe as suas atividades ao campo puramente acadêmico, separando-se e distanciando-se até da própria realidade da comunidade em que estava inserida”. Mas sim à Universidade “que o Ministro Jarbas Passarinho está produzindo no país”, ou seja, aquela que propagasse os valores da ditadura cívico-militar brasileira (Dantas, 1971a, p. 3).

Já demos uma boa pincelada para criar a imagem estereotipada do sujeito *subversivo* na dimensão microfísica do poder. Desta forma, os códigos produzidos por esta maquinaria social buscavam barrar qualquer dinâmica de *negação* do seu *status-quo*. Assim, diante da molecularidade destas linhas de fuga representadas por *uma juventude cabeluda*, estávamos diante de uma operação de enquadramento normativo de um *dispositivo social*, que consistia na técnica que tentava “fazer os corpos dizerem o código”, ou seja, uma tarefa de “maquinar corpos para que soletrem a ordem” (Certeau, 2014, p. 219).

Nas folhas de *O Mossoroense*, os hippies se destacavam como a forma de vida que mais anexava estas imagens micropolíticas *subversiva ao dispositivo da revolução de 64.* É dentro desta lógica que Kaminski afirma que, durante o regime militar, “algumas autoridades acreditavam que o movimento hippie havia nascido em Moscou e que as drogas eram uma arma comunista para enfraquecer a juventude e facilitar aos soviéticos a tomada do poder” (2022, p. 21).

Como uma tentativa de construir uma síntese enunciativa a partir de seus textos, as crônicas de Negreiros e Dantas afirmavam então que os *hippies* seriam: “jovens de aparência exótica, de cabelos desgrenhados descendo sobre os ombros, os olhos avermelhados e pálpebras caídas pela força dos entorpecentes” (Dantas, 1971c, p. 3), que “pensam que estão fundando o novo estilo de vida, com aquelas costeletas monumentais”, exibindo “aquela cabeleira escorregadia e sebenta, aquela barbicha mal cuidada, odiando com todas as forças da alma o banho, porque pensa que falta de higiene encontrará

um princípio de vida" (Negreiros, 1972g, p. 3). Seriam eles "todos iguais", "querendo ser original, procuram conquistar a simpatia do clero, indo à missa e fazendo músicas populares e dizendo ao cristo que estão aqui", e "alegam que Cristo também era cabeludo, mas não vão tão longe afirmando que Cristo também se requebrava e fumava maconha, porque sabem que ninguém hoje dará crédito" (Negreiros, 1972g, p. 3).

Enfatizavam ainda que, com "aqueles cabelos desgrenhados e aquela sujeira que os caracteriza mais que tudo" (Negreiros, 1972g, p. 3), seria o *hippie* um "bicho", como um "lobisomem" (Dantas, 1971b, p. 3). Comumente "analfabetos, não podem sustentar uma conversação; ficam nessa imbecilidade bacana, paca, estou curtido uma curtição, estou na minha, e outras bobagens que seria cansativo enumerar" (Negreiros, 1971i, p. 3). Não "produzem nada, não escrevem coisa alguma, não somente porque não sabem como também porque lhes falta qualquer condicionamento" (Negreiros, 1972g, p. 3).

Então ficariam os *hippies*, "numa posição difícil e quase insustentável, porque a cabeleira nunca foi uma forma de protesto e sujeira jamais foi enquadrada em argumento revolucionário" (Negreiros, 1972h, p. 3). E agora, continua o cronista, que os cientistas dizem que

> [...] barbas longas e longos cabelos, especialmente no pixaim que imita a Ângela Davis, são o campo mais propicio para desenvolvimento de bichos de toas as espécies, que não deixa de ser uma notícia péssima para nossos hippies cabeludos, por imitação ficam peludos como se não existissem nem barbeiros, que no final são os grandes sacrificados... (Negreiros, 1972h, p. 3)

É interessante observar a relutância do cronista em demarcar de forma excludente os intelectuais de esquerda, primeiro Herbert Marcuse, agora, a filósofa socialista Ângela Davis. Negreiros, em uma última imagem dos *hippies* digna dos compêndios da propaganda nazista, diz: "Autênticos parasitas, os hippies ficam grudados às pessoas civilizadas, como verdadeiros carrapatos, isto é, usufruem de tudo, mas não contribuem em nada" (Negreiros, 1971h, p. 3). Seriam essas imagens estereotipadas que, a partir das crônicas de *O Mossoroense,* centradas no cronista Dantas e, principalmente, Negreiros, ajudariam a construir o arquétipo pejorativo dos sujeitos implicados à

identidade e às formas de vida da comunidade *hippie.* Ou seja, em uma fórmula ainda mais condensada, Negreiros diz:

> Euclides da Cunha dizia que o sertanejo antes de tudo era forte, e nós dizemos que o hippie é antes de mais nada, bestalhão, fedorento, asqueroso, assexuado, que pensa ser o protesto – social ou político ou religioso – enquadrado dentro de uma vagabundagem mais completa. Alguns padres divorciados da Igreja, como esse estranho Helder Câmara, que bate nos peitos, revira os olhos e diz que "compreende" a mocidade, procuram engajar na completa falta de higiene que é norma constante dos hippies e dos falsamente chamados prafrentex; ora, ser para a frente, ou melhor, ir para a frente, é se destacar pelo trabalho consciente, por excelentes estudos, pela seriedade, e também por uma certa compostura, que o hippie nunca apresenta. Muito pelo contrário, fedendo mais que bode ou pai de chiqueiro, eles não têm nada de positivo, são atrasadíssimos, não leem coisa alguma e querendo se enquadrar num falso processo revolucionário – processo esquerdeiro e muito manjado – fazem apenas o papel de pobres diabos, mudos quedos e cabisbaixos, sem nenhum fundamento filosófico (Negreiros, 1972g, p. 3).

Para Negreiros, só "alguns sociólogos de gabinete" entendiam "o fenômeno dos jovens desencaminhados uma beleza de autoafirmação, de independência, de revolução do mundo moderno", querendo "encontrar em tais elementos uma nova redenção da sociedade, uma forma crônica de protesto da mocidade contra os chamados velhos" (Negreiros, 1971i, p. 3). Assim, para o cronista, os *hippies* representavam de fato uma oposição a qualquer ideia revolucionaria, no máximo, estariam dentro de um "falso processo revolucionário" *esquerdeiro* e tudo aquilo que ele implicasse. Desenhava-se assim um enredo típico da Guerra Fria, onde, "a nossa revolução" estaria "na tecnologia, no estudo diário e incessante, no trabalho anônimo, na pesquisa intensiva, na leitura continuada, nunca em cabeleiras mal cheirosas..." (Negreiros, 1971i, p. 3).

Por fim, podemos enquadrar essa dinâmica dentro do mesmo funcionamento da violência simbólica dos dispositivos normativos proposto por Vladmir Safatle (2010). Ao discutir o uso da violência contra o Estado ilegal, entre eles, o da ditadura cívico-militar brasileira, o filósofo nos dá um bom desfecho para a reflexão sobre o funcionamento da maquinaria excludente do dispositivo *revolução de 64* nas páginas de *O Mossoroense* (1970-1973):

> Na verdade, o totalitarismo é fundado nesta violência muito mais brutal do que a eliminação física: a violência da eliminação simbólica. Neste sentido, ele é a violência da imposição do desaparecimento do nome. No cerne de todo totalitarismo, haverá sempre uma operação sistemática de retirar o nome daquele que a mim se opõe, de transforma-lo em um inominável cuja a voz, cuja a demanda encarnada em sua voz não será mais objeto de referência alguma. Este inominável pode, inclusive, receber, não um nome, mas uma espécie de "designação impronunciável" que visa isolá-lo em um isolamento sem retorno. "Subversivo", "terrorista". A partir desta designação aceita, nada mais falaremos do designado, pois simplesmente não seria possível falar com ele, no fundo, nada falaria, haveria muito "fanatismo" neste simulacro de sons e argumentos que ele chama de "fala", haveria muito "ressentimento" em suas intenções, haveria muito "niilismo" em suas ações. Ou seja, haveria muito "nada". [...] Antes, ele é a redução daquele colocado na exterioridade à condição de um inominável sem recuperação ou retorno (Safatle, 2010, p. 238).

Dentro desta mesma estrutura discursiva que sustentava a "violência da eliminação simbólica" no periódico mossoroense estavam os jovens, os estudantes, os universitários, os homoafetivos, as mulheres independentes do patriarcado e, não por acaso, os *hippies* como um grupo social da contracultura (Kaminski, 2022, p. 35). Esses jovens "prafrentex" com seus cabelos longos na cabeça, suas roupas, seus vocabulários e sua inadequação subversiva ao *status-quo* do sistema de valores da ditadura cívico-militar brasileira, a *revolução de 1964*, passariam no cotidiano das ruas, das escolas, das igrejas, das instituições, dos espaços públicos e privados em geral, a serem cerceado por sujeitos fechados ao reconhecimento das possibilidades micropolíticas destas novas formas de vida. Assim, como parte microscópica do corpo social, seriam postos por equivalência à mesma condição de outros marginais *subversivos*: guerrilheiros, terroristas, comunistas, socialistas e esquerdistas. Atores centrais das tensões que estruturavam o cenário e davam ritmo à dinâmica macropolítica da ditadura brasileira em tempos de Guerra Fria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Longe de uma abstração estérea na produção da realidade, o *dispositivo*

revolução de 64, como um *discurso*, era efetivo na operação do cotidiano das instituições públicas. Nas folhas de *O Mossoroense,* em seus espaços noticiosos, podem ser percebidas diversas ações dos aparelhos governamentais do Estado que afirmam a execução repressiva a estes grupos sociais marginalizados (Nascimento; Bonsanto; Santos, 2026). Assim, por meio da fiscalização policial "em Mossoró, os 'hippies'" estavam "convidados a deixar a cidade" (O Mossoroense. 04 out. 1972, p. 6), sob o risco de serem presos e terem seus cabelos cortados. Vindo dos diferentes aparelhos institucionais (policiais, escolares e judiciais), a perseguição era contra todos os "cabeludos".

Com a generalização institucional da violência perpetrada pelo regime militar, a tácita autorização a essas pequenas autoridades que também autuavam além das paredes institucionais, produziam a capilarização desta mesma violência estendendo a diversos setores da sociedade mossoroense, principalmente nos subúrbios, com "um verdadeiro clima de temor, onde o povo corre e fecha as suas portas ao primeiro sinal da presença da polícia" (O Mossoroense. 07 fev. 1971, p. 3). As notícias do cotidiano mossoroense trazidas pelo periódico, abordavam desde várias tentativas do delegado da cidade em censurar a imprensa local (Escóssia Filho, 1971a, p. 3); prisões arbitrárias de operários (Escóssia Filho, 1971a, p. 3); invasão de propriedade privada seguida de agressão física e prisão do filho do então editor chefe do *O Mossoroense*, Dorian Freire (O Mossoroense. 29 out. 1980, p. 1); denúncias de "torturas na Delegacia de Roubos, Furtos e Defraudações, ou entre as várias notícias de assassinato pela polícia de Mossoró" (O Mossoroense. 25 nov. 1981, p. 1), evento que culminaria com a população mossoroense saindo às ruas da cidade para protestar contra a violência policial em outubro de 1981 (O Mossoroense. 14 out. 1981, p. 1).

Apesar destes episódios dialogarem diretamente com o imaginário do *dispositivo cívico* da *revolução de 64*, aparentemente, a maior parte deles não foram ações de ordenação direta dos altos escalões da ditadura brasileira. Foram ações individuais das respectivas autoridades locais[17]. Mas esses

[17] Deleuze e Guattari nos lembra que "cada centro de poder é igualmente molecular, exercendo-se sobre um tecido micrológico onde ele só existe enquanto difuso, disperso, desacelerado, miniaturizado, incessantemente deslocado, agindo por segmentações finas, operando no detalhe e no detalhe do detalhe. A análise das 'disciplinas' ou micropoderes,

sujeitos policialescos funcionavam como pequenas engrenagens do *dispositivo discursivo*. Em muitos casos, poderiam até mesmo funcionar com maior eficiência à maquinaria ideológica da ditadura militar. Em sua ordem discursiva, operavam mais do que ordenações diretas do próprio governo, com todos os seus aparelhos repressivos do Estado.

Havia sempre um pequeno "pequeno grande homem"[18] de farda, tentando impor seu desejo narcísico como se ele equivalesse a Lei de Estado. De maneira geral, o fio desencapado do autoritarismo que autorizava "o guarda da esquina", além potencializar a violência imanente do sistema capitalista que penalizava os já marginalizados das periferias brasileiras, vez por outra, não demorava muito, saía de controle e atingia alguns setores da classe média brasileira que estavam menos protegidos pelas cercanias do poder.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. A indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista**.** In: ADORNO, Theodor. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? **Revista Outra Travessia,** n. 5, Ilha de Santa Catarina - 2º semestre de 2005.

segundo Foucault (escola, exército, fábrica, hospital, etc.), atestam estes 'focos de instabilidade' onde se afrontam reagrupamentos e acumulações, mas também escapadas e fugas, e ondem produzem inversão. Não é mais o professor, mas o inspetor, o melhor aluno, o cabulador da aula, o zelador, etc. Não é mais o general, mas os oficiais subalternos, os suboficiais, o soldado em mim, o encrenqueiro também, cada um com suas tendências, seus polos, seus conflitos, suas relações de forças" (2012, p. 115-116).

[18] Aqui fizemos uma referência ao conceito do "pequeno grande homem" dos dispositivos básicos da propaganda fascista que Theodoro Adorno (2015, p. 172) sugere. Para o autor, o "pequeno grande homem" dentro de uma ideia de "uma pessoa que sugere tanto onipotência quanto a ideia de que é apenas mais um do povo", serve para estruturar a imagem do líder fascista com seu público. Assim, essa noção satisfaz "o duplo desejo do seguidor em se submeter à autoridade e ser ele mesmo a autoridade". Claro, não se trata da função militar em si. A nossa referência é àqueles militares que se utilizam da farda para tirar vantagens pessoais, exercendo autoritariamente a sua vontade como se ela representasse de fato a própria lei institucional. Ou seja, seria a partir de uma visão de baixo, uma espécie de pequeno protótipo do líder fascista. E, por isso, insistimos na redundância de dizer: pequeno "pequeno grande homem".

BADIOU, Alain. **Hipótese comunista**. Tradução Mariana Echalar. – São Paulo: Boitempo, 2012.

BARBOSA, Marialva. **História cultural da imprensa:** Brasil, 1900-2000. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

BONSANTO, André. **O presente da memória**: usos do passado e as (re)construções de identidade da Folha de S.Paulo, entre o "golpe de 1964" e a "ditabranda". Jundiaí, SP: Paco editorial, 2014.

BONSANTO, André. **A verdade dita é dura**: jornalismo, história e ditadura militar no Brasil (do golpe de 1964 à Comissão Nacional da Verdade). São Paulo: Editora Dialética, 2021.

CARVALHO, José Murilo. **A formação das almas:** o imaginário da República no Brasil. – 2ª edição – São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CEUTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CIRILO, Bruno Emanoel Pinto Barreto. **A divisão política da família Rosado em Mossoró contadas nas páginas dos jornais o Mossoroense e Gazeta do Oeste:**1980-88. Dissertação (Mestrado) Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas. Mossoró, RN, 2016.

DANTAS, Jaime Hipólito. Jornal de serviço. Mossoró, ano XCVIII, n° 3.487, 05 de maio de 1971a, p. 3.

DANTAS, Jaime Hipólito. Jornal de Serviço. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.639, 13 de novembro de 1971b, p. 3.

DANTAS, Jaime Hipólito. Jornal de Serviço. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.663, 17 de dezembro de 1971c, p. 3.

DANTAS, Jaime Hipólito. Jornal de serviço. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.769, 29 de abril de 1972a, p. 3.

DANTAS, Jaime Hipólito. Jornal de serviço. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.774, 06 de maio de 1972b, p. 3.

DANTAS, Jaime Hipólito. Jornal de serviço. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.787, 21 de maio de 1972c, p. 3.

DANTAS, Jaime. Artigo de Fundo. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.799, 08 de junho de 1972d, p. 3.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. – 2ª ed. – São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

ESCÓSSIA FILHO, Lauro. Agenda. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.654, 02 de dezembro de 1971a, p. 3.

ESCÓSSIA FILHO, Lauro. Agenda. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.671, 28 de dezembro de 1971b, p. 3.

FALCÃO, Marcílio Lima. **No labirinto da memória:** fabricação e uso político do passado de Mossoró pelas famílias Escóssias e Rosado (1902-2002). Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade de São Paulo – orientadora Nanci Leonzo. São Paulo 2018.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada no dia 2 de dezembro de 1970. 24ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GONÇALVES, Leandro Pereira e NETO, Odilon Caldeira. **O fascismo em camisas verdes:** do integralismo ao neointegralismo. – Rio de Janeiro: FGV Editora, 2020.

KAMINSKI, Leon Frederico. **A revolução das mochilas:** contracultura e viagens no Brasil ditatorial. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**./ Karl Marx e Friedrich Engels. São Paulo: Martin Claret, 2014.

NASCIMENTO, Suliendson; BONSANTO, André, Santos, A. Lucas. **Dispositivo repressivo da ditadura em Mossoró-RN:** o cotidiano entre discursos e os noticiosos. Revista MONXORÓS, Mossoró, Ano 3, Nº 06, V. 01, 2026] ISSN 2966-0017.

NASCIMENTO, Suliendson Dantas do. **O Jornal O Mossoroense e o Espetáculo Cívico (1970-1983)**: Abertura Política, Cotidiano e rupstura do sistema de enunciados. Disertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas). Univercidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, 2023.

NEGREIROS, Rafael. Sequestradores e sequestrados. **O Mossoroense**, Mossoró, ano XCVIII, n° 3.398, 29 de dezembro de 1970, p. 4.

NEGREIROS, Rafael. Falsos moralistas. **O Mossoroense**, Mossoró, ano XCVIII, n° 3.401, 05 de janeiro de 1971a, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Vietnam interno. **O Mossoroense**, Mossoró, ano XCVIII,

n° 3.406, 13 de janeiro de 1971b, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Castelo Branco, um grande estadista. **O Mossoroense**, Mossoró, ano XCVIII, n° 3.424, 10 de fevereiro de 1971c, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Os velhos e os moços. **O Mossoroense**, Mossoró, ano XCVIII, n° 3.502, 23 de maio de 1971d, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. A poluição moral. **O Mossoroense**, Mossoró, ano XCVIII, n° 3.506, 28 de maio de 1971e, p. 5.

NEGREIROS, Rafael. Experiência chilena. **O Mossoroense**, Mossoró, ano XCVIII, n° 3.511, 04 de junho de 1971f, p. 5.

NEGREIROS, Rafael. O Brasil no exterior. **O Mossoroense**, Mossoró, ano XCVIII, n° 3.515, 09 de junho de 1971g, p. 5.

NEGREIROS, Rafael. Comentários. **O Mossoroense**, Mossoró, ano XCVIII, n° 3.531, 30 de junho de 1971h, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Notas e fatos. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.641, 17 de novembro de 1971i, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Notas e fatos. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.659, 11 de dezembro de 1971j, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Comentário de todo dia. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.741, 26 de março de 1972a, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Comentário de todo dia. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.743, 29 de março de 1972b, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Comentários de todo dia. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.777, 10 de maio de 1972c, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Comentário de todo dia. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.790, 26 de maio de 1972d, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Comentários de todo dia. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.791, 27 de maio de 1972e, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Comentário de todo dia. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.794, 31 de maio de 1972f, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Comentários de todo dia. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.808, 20 de junho de 1972g, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Comentários de todo dia. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.827, 16 de julho de 1972h, p. 3.

NEGREIROS, Rafael. Comentários de todo dia. **O Mossoroense**, Mossoró, ano C, n° 3.833, 25 de julho de 1972i, p. 3.

O MOSSOROENSE. Terrorismo em Mossoró. Mossoró, ano XCVIII, n° 3.394, 20 dez. 1970, p. 1.

O MOSSOROENSE. Sobre a polícia. Mossoró, ano XCVIII, n° 3.422, 07 fev. 1971, p. 3.

O MOSSOROENSE. Padre dançou o carnaval. Mossoró, ano XCVIII, n° 3.448, 16 mar. 1971, p. 1.

O MOSSOROENSE. Confiança no Governo. Mossoró, ano XCVIII, n° 3.461, 31 mar. 1971, p. 3.

O MOSSOROENSE. Guerra aos cabeludos. Mossoró, ano C, n° 3.633, 06 nov. 1971, p. 1.

O MOSSOROENSE. Bomba no Chile destruiu parte das telecomunicações. Mossoró, ano C, n° 3.639, 13 nov. 1971, p. 1.

O MOSSOROENSE. Buzaid: “A revolução representa um passo fundamental á restauração da autenticidade brasileira”. Mossoró, ano C, n° 3.796, 03 jun. 1972, p. 1.

O MOSSOROENSE. “Hippies” continuam transando na cidade. Mossoró, ano C, n° 3.882, 04 out. 1972, p. 6.

O MOSSOROENSE. Sub-delegado invade o domicilio, saca revolver, espanca e prende o editor do jornal O Mossoroense. Mossoró, ano 108, n° 5.771, 29 out. 1980, p. 1.

O MOSSOROENSE. Mossoró para, protesta e diz não a violência. Mossoró, ano 108, n° 5.996, 14 out. 1981, p. 1.

O MOSSOROENSE. Torturas voltaram na Delegacia de Roubos. Mossoró, ano 110, n° 6.026, 25 nov. 1981, p. 1.

REBOUÇAS, Ângela Cláudia Rezende do Nascimento. **Tradições discursivas do editorial no jornal O Mossoroense**. 2017. Tese (Doutorado em Linguística) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura e Democracia no Brasil**: do golpe de 1964 à Constituição de 1988. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

SILVA, Kalina Vanderlei. **Dicionário de Conceitos Históricos**. / Kalina

Vanderlei Silva, Maciel Henrique Silva – 3.ed. 3ª reimpressão. São Paulo: contexto, 2014.

SAFATLE, Vladmir. Do uso da violência contra o Estado ilegal. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladmir (Org.). **O que resta da ditadura:** a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

Recebido em 23/09/2025.

Aprovado para publicação em 01/10/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

DE AGENTE DA REPRESSÃO A PASTOR

O depoimento de Cláudio Guerra à Comissão Nacional da Verdade (2012-2014)

FROM AGENT OF REPRESSION TO PASTOR

The testimony of Cláudio Guerra to the National Truth Commission (2012-2014)

DANIELE DE PAULA[1]

RESUMO

Este artigo se propõe a analisar os depoimentos de Cláudio Guerra à Comissão Nacional da Verdade (2012 - 2014), com o objetivo de refletir sobre as suas estratégias narrativas e os efeitos políticos e sociais de sua palavra. Além dos depoimentos em si, foram utilizadas fontes complementares como entrevistas, documentos da Polícia Federal e o livro de memórias do próprio depoente, com o objetivo de compreender melhor a sua trajetória e a possível veracidade de suas declarações. A partir da análise realizada, defende-se que apesar das inúmeras controvérsias que envolvem a palavra de Cláudio Guerra, os seus depoimentos à CNV contribuíram para o esclarecimento de crimes da repressão, tiveram valor simbólico ao romper com o discurso defendido pelo regime militar e foram utilizados por ele como uma forma de reconstruir moralmente a sua imagem no tempo presente.

Palavras-chave: Ditadura. Perpetradores. Memória. CNV.

ABSTRACT

This article analyzes Cláudio Guerra's testimonies to the National Truth Commission (2012 - 2014), aiming to reflect on his narrative strategies and the political and social impact of his statements. In addition to the testimonies themselves, supplementary sources – like interviews, Federal Police documents, and the deponent's own memoirs – were used to better understand his trajectory and the potential veracity of his claims. The analysis argues that, despite the numerous controversies surrounding Cláudio

[1] Mestranda no programa de História Social da USP. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2755-441X. O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2024/02536-0.

Guerra's account, his testimonies to the Commission helped shed light on crimes committed by the repressive apparatus, held symbolic value by breaking with the narrative upheld by the military regime, and served as a means for him to morally reconstruct his image in the present.

Keywords: Dictatorship. Perpetrators. Memory. CNV.

INTRODUÇÃO

Cláudio Antônio Guerra foi delegado do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) do Espírito Santo, durante o regime militar brasileiro (1964-1985). Nesse período, ele afirma ter sido recrutado pela repressão e participado de execuções, incineração de corpos e atentados terroristas promovidos para impedir a transição política. Anos depois, já afastado da carreira policial e cumprindo pena por assassinato[2], Guerra declarou ter passado por uma conversão religiosa, o que o levou a revelar publicamente detalhes de seu passado na repressão. O rompimento do silêncio ocorreu primeiramente por meio do livro *Memórias de uma guerra suja*, publicado em 2012, pela editora Topbooks. Posteriormente, o ex-delegado também colaborou com a Comissão Nacional da Verdade e concedeu diversas entrevistas a jornalistas, nas quais reiterou em detalhes os crimes cometidos durante a ditadura militar.

Vale destacar que as declarações de Guerra suscitaram muita desconfiança e que tanto setores da extrema direita, quanto segmentos da esquerda, o acusaram de estar mentindo. Maria Joseíta Brilhante Ustra[3], por exemplo, insinuou que ele estaria recebendo benefícios para mentir e colaborar com as "perseguições" promovidas pela Comissão Nacional da Verdade (Ustra, 2012). Já o Partido Comunista Revolucionário o acusou de estar mentindo para proteger amigos e para despistar a CNV (A Verdade, 2012). Apesar de tais controvérsias envolvendo o livro, as investigações conduzidas pelo Ministério Público Federal confirmaram a veracidade das declarações de Guerra sobre o

[2] Cláudio Guerra foi preso sob a acusação de envolvimento em um atentado a bomba contra o bicheiro Jonathas Bulamarques, nos anos 1980.
[3] Trata-se da esposa do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, um dos personagens mais conhecidos da repressão brasileira.

destino dado ao corpo de doze opositores do regime[4].

Ademais, como aponta uma ampla bibliografia sobre o tema, a relevância da palavra do perpetrador não reside apenas no caráter verdadeiro ou falso de suas declarações, mas também nos efeitos causados na sociedade e nas disputas sobre o passado de violência (Feld; Salvi, 2016, 2021). Em outras palavras, as declarações de agentes da repressão podem mobilizar debates, provocar reações e, em alguns casos, contribuir para tensionar narrativas já consolidadas sobre o passado. Posto isso, o objetivo deste artigo é analisar os depoimentos de Cláudio Guerra à Comissão Nacional da Verdade e os seus possíveis efeitos políticos e sociais.

No entanto, eleger um perpetrador como objeto de estudo traz inúmeros desafios. Do ponto de vista metodológico, a fala desses indivíduos costuma ser atravessada por estratégias narrativas que distorcem, ocultam ou reconfiguram o passado, sobretudo em contextos de comissões da verdade ou julgamentos (Melenotte, 2020). Entre as estratégias mais recorrentes estão as mentiras deliberadas (Aguila, apud: Joffily; Chirio, 2025, p. 215), o negacionismo, a minimização da própria participação na engrenagem repressiva, a deslegitimação das vítimas e a elaboração de justificativas para a violência perpetrada.

Contudo, mesmo com essas “armadilhas”, acreditamos que a palavra do perpetrador não deve ser descartada como fonte histórica, tendo em vista o seu potencial para ajudar a compreender as disputas pela memória da ditadura, a lógica da repressão e a superar o “silêncio” dos arquivos (Joffily; Chirio, 2025, p. 217). Nesse sentido, defendemos que o caminho mais produtivo seja confrontar os depoimentos com outras fontes, considerar o contexto em que foram colhidos e efetuar uma crítica interna rigorosa, levando em conta os possíveis interesses, manipulações e reelaborações do passado narrado.

[4] Guerra afirma que os corpos dos militantes foram incinerados por ele na Usina Cambahyba, localizada em Campos Goytacazes, no Rio de janeiro. Entre as vítimas estariam: Ana Rosa Kucinski Silva, Wilson Silva, João Batista Rita, Joaquim Pires Cerveira, Davi Capistrano da Costa, João Massena Melo, Fernando Augusto de Santa Cruz Oliveira, Eduardo Collier Filho, José Roman, Luiz Ignácio Maranhão Filho, Armando Teixeira Fructuoso e Thomaz Antônio da Silva Meirelles Neto.

Em relação aos desafios teóricos, a própria categoria “perpetrador” mobiliza um grande debate acerca de sua validade[5]. Na mesma direção, categorias como “testemunho” e “confissão” precisam ser manejadas com cuidado pelo pesquisador, pois cada uma delas aciona pressupostos distintos sobre a fala do sujeito estudado. O termo “testemunho”, por exemplo, costuma estar associado à figura da vítima ou a alguém que presenciou um acontecimento, além de carregar uma expectativa de verdade, de relato fidedigno sobre aquilo que foi visto ou sofrido[6] (Joffily; Chirio, 2025, p. 214). Sendo assim, a definição de “testemunho” torna problemática a sua aplicação aos perpetradores, uma vez que estes não são vítimas ou espectadores passivos dos atos narrados, além de suas falas, como discutido anteriormente, serem atravessadas por inúmeras armadilhas.

Já a “confissão”, em sua definição clássica, remete à manifestação do réu diante de um juiz ou ao reconhecimento dos pecados perante uma autoridade religiosa. Ambas as acepções pressupõem o reconhecimento da responsabilidade, algo que raramente ocorre nos relatos de perpetradores (Joffily; Chirio, 2025, p. 214). Por essa razão, como defendem Mariana Joffily e Maud Chirio, o termo “declaração” se mostra o mais adequado para designar a fala desses sujeitos, pois remete a uma explicação que é, desde o início, recebida com desconfiança por quem a escuta (Joffily; Chirio, 2025, p. 214). Em síntese, o conceito ajuda a afastar a narrativa do perpetrador de noções como “verdade”, “arrependimento” ou “relato passivo”, além de deixar evidente que se trata de uma narrativa carregada de controvérsias (Joffily; Chirio, 2025, p. 214)

[5] Como apontam Claudia Feld e Valentina Salvi, ainda que a categoria “perpetrador” seja amplamente utilizada no meio acadêmico para designar indivíduos envolvidos direta ou indiretamente em crimes contra a humanidade, as categorias nativas para nomear esses agentes variam de país para país. Na Argentina, por exemplo, prevalece o termo “repressor”, enquanto no Brasil é mais comum a utilização de “torturador”. Dessa forma, as autoras indicam a necessidade de historicizar melhor cada categoria e pensar a sua aplicação para cada caso. Neste artigo, optamos pela categoria “perpetrador” devido à sua tradição acadêmica e por acreditarmos que o termo “torturador” carrega valores semânticos (alguém que pratica a tortura) que não se adequam à trajetória de Cláudio Guerra na repressão (não há nenhuma evidência que ele tenha torturado). Para saber mais, ver: Feld; Salvi, 2016.

[6] É importante pontuar que os testemunho das vítimas também precisam passar por uma crítica rigorosa, uma vez que eles também carregam vieses, esquecimentos e reelaborações (conscientes ou não). Como aponta Beatriz Sarlo, ainda que os testemunhos de vítimas tenham exercido um papel importante na reconstrução dos passados de violência, eles não podem ser tomados como relatos fidedignos do passado. Ver: Sarlo, 2007.

O estudo dos perpetradores envolve ainda desafios de ordem ética e política. Do ponto de vista ético, Claudia Feld e Valentina Salvi ressaltam a dificuldade de se aproximar, compreender, explicar e contextualizar uma perspectiva que, para o/a pesquisador/a, tende a ser percebido como moralmente inadmissível (Feld; Salvi, 2016). No plano político, as autoras também observam que a decisão de tomar a palavra do perpetrador como objeto de estudo pode suscitar suspeitas de cumplicidade por parte do/a pesquisador/a. Contudo, elas mesmas apontam que:

> Estudar ou analisar esses discursos e intervenções públicas não implica, de modo algum, legitimar ou reproduzir acriticamente tais considerações. Pelo contrário, é justamente porque essa palavra controversa participa das lutas memoriais e políticas do presente, porque causa efeitos e gera sentidos em diversos âmbitos sociais, que seu estudo é relevante para sustentar e apoiar as lutas das vítimas e suas demandas por reparação e justiça (Feld; Salvi, 2016, p. 3; tradução própria)[7]

Todos esses desafios que envolvem a área, ainda de acordo com Claudia Feld e Valentina Salvi, contribuem para que a produção sobre perpetradores ainda seja pequena na Argentina (Feld; Salvi, 2016). No Brasil, de maneira semelhante, há poucas pesquisas dedicadas ao universo dos perpetradores[8], sobretudo quando comparadas ao volume expressivo de estudos voltados às vítimas, aos movimentos de resistência e às estruturas institucionais da repressão. Sendo assim, este artigo busca contribuir para esse campo de estudos ainda pouco explorado pela historiografia brasileira e, cuja expansão consideramos essencial para aprofundar a compreensão sobre o funcionamento interno da repressão, o fenômeno da violência[9], a memória desses indivíduos e

[7] No original: “Estudiar o analizar estos discursos e intervenciones públicas no implica en absoluto avalar o reproducir acriticamente esas consideraciones. Por el contrario, es porque esa palabra controvertida participa en las luchas memoriales y políticas del presente, porque tiene efectos y genera sentidos en diversos âmbitos sociales, que su estudio es relevante precisamente para sostener y apoyar las luchas de las víctmas y su necesidad de reparación y justicia”. Ver: Feld; Salvi, 2016.

[8] Mais recentemente, o campo tem sido explorado a partir de perspectivas que analisam a representação do perpetrador no cinema e na literatura. Há também trabalhos como os de Mariana Joffily e Maud Chirio, que investigam a palavra do perpetrador sob diferentes enfoques, buscando compreender não apenas suas narrativas e estratégias discursivas, mas também as próprias estruturas e dinâmicas da repressão. Ver: Campos, 2022. Seliprandy, 2019. Joffily; Chirio, 2025. Joffily, 2013.

[9] Uma das principais preocupações do campo de estudos dos perpetradores é compreender a chamada “passagem ao ato”, ou seja, o que leva indivíduos “comuns” a praticarem graves violações de direitos humanos.

a forma como eles reelaboraram as suas trajetórias no pós-ditadura.

1. A TRAJETÓRIA DE CLÁUDIO GUERRA: DE AGENTE DA REPRESSÃO A PASTOR EVANGÉLICO

Cláudio Antônio Guerra nasceu em 1940, na cidade de Carangola, em Minas Gerais. Atuou profissionalmente como escrivão no Espírito Santo, até ser nomeado delegado do DOPS, no início dos anos 1970. Segundo seu próprio relato, foi nesse período que ele conheceu o coronel Freddie Perdigão[10], figura central da repressão política. Ainda de acordo com Guerra, o encontro foi organizado pelo procurador Geraldo Abreu:

> Quando fui para a reunião, não imaginava que iria entrar numa guerra política, no submundo da luta contra os inimigos do regime. No escritório do procurador conheci aquele que seria o meu mentor, chefe e depois companheiro no combate à esquerda armada, coronel Freddie Perdigão (...) saí daquele gabinete consciente de que era um caminho sem volta, e de fato foi, até o momento em que tive um encontro com Jesus Cristo (Guerra, apud: Netto; Medeiros, 2012, p. 36).

Guerra não aborda em seu livro o que esperava da reunião, mas deixa claro que aceitou o "trabalho" e que a partir de então iniciou o seu vínculo com o regime militar. À serviço da ditadura, ele afirma ter participado de execuções[11], ocultações de cadáveres e atentados terroristas promovidos para barrar a transição política. Em troca dos serviços prestados, o ex-delegado diz ter adquirido poder e recebido benefícios econômicos, "eu tinha uma conta como Cláudio Antônio Guerra, para pagamento de minhas atividades oficiais, para movimentação do meu salário de policial, e outra como Stanislaw Meireles, para as operações clandestinas" (Guerra, apud: Netto; Medeiros, 2012, p. 142). Tal dinheiro, ainda de acordo com Guerra, era alto e provinha da iniciativa privada[12],

[10] O coronel Freddie Perdigão, de acordo com o relatório final da Comissão Nacional da Verdade, participou de diversos crimes envolvendo detenção ilegal, tortura, assassinatos e desaparecimentos forçados. Ver: Brasil, 2014.

[11] No livro Memórias de uma guerra suja, Guerra afirma ter executado Nestor Veras, Ronald Mouth Queiroz, Emanuel Bezerra, Manoel Aleixo da Silva e a Ismael Veríssimo. Ele também narra outras execuções, das quais não participou, mas teve conhecimento. Ver: Netto; Medeiros, 2012.

[12] Devido à falta de documentos não foi possível verificar as informações de Guerra, contudo, há muitas evidências que apontam para a participação da iniciativa privada na repressão, sendo um dos casos mais conhecidos o financiamento da Operação Bandeirantes. Vale destacar ainda que trabalhos como os de René Dreifuss (1964: A conquista do Estado) mostram a participação de empresários no financiamento do golpe, o que demonstra mais uma vez a relação entre a

"pela conta de Stanislaw Meireles passava muito dinheiro. Eu poderia comprar um carro todo mês. Havia um fixo garantido, o correspondente a 5 mil reais hoje, mas entravam 100 mil, 200 mil (...)" (Guerra, apud: Netto; Medeiros, 2012, p. 142).

No entanto, o poder e os benefícios econômicos que ele desfrutava com a ditadura militar começaram a declinar a partir de 1982, quando o processo de abertura política ganhou força no país. Segundo Guerra, "Em 1982 a esquerda ganhou o governo aqui [Espírito Santo] e a esquerda começou a mandar quente para cima de mim. Que eu tinha mandado matar fulano, sicrano..." (Guerra, apud: Assis, 2020, p. 96, grifo nosso). É nesse contexto de declínio do regime militar e de seu próprio poder que ele afirma ter ingressado na contravenção. O cargo de chefe de segurança do jogo do bicho, segundo relata, teria sido obtido por intermédio de Freddie Perdigão, "o coronel Perdigão era chefe da cúpula da segurança do jogo do bicho. E ele disse que não estava mais precisando daquilo, que eu assumisse o lugar dele" (Guerra, apud: Assis, 2020, p. 97 e 98).

Relatórios da Polícia Federal (PF) mostram que ele conciliou o cargo de delegado com a contravenção e que, inclusive, utilizou o seu poder para favorecer interesses ligados ao jogo do bicho. Em 1983, por exemplo, ele chefiou uma invasão policial à banca do contraventor Erivaldo Lira de Oliveira, a fim de obrigá-lo a se unir à organização Bancas Reunidas[13]. De acordo com o relatório da PF, "o fato teve ampla repercussão na imprensa local, considerando-se que desta feita os contraventores prejudicados apresentaram queixa na SSP/ES, alegando que foram roubados em 600.000,00 (seiscentos mil cruzeiros) entre joias e dinheiro" (Arquivo Nacional, 1989, p. 12). O documento ainda apontava que, "Claudio Antônio Guerra e seu grupo, incrustado na SSP/ES, atua como poder paralelo de alta periculosidade, acima dos poderes constituídos e da

iniciativa privada e a ditadura. Para saber mais, Ver: Dreifuss, 1987. Weichert, 2008.

[13] A organização "Bancas Reunidas" está relacionada à expansão do jogo do bicho no Espírito Santo. De acordo com as informações disponíveis, Aílton Guimarães Jorge – militar também vinculado às violações de direitos humanos durante a ditadura – saiu do Exército em 1981 e se tornou um dos grandes nomes do jogo do bicho. Com a ajuda de Cláudio Guerra, ele teria assumido a liderança da jogatina capixaba ao comprar as bancas dos principais bicheiros do Estado. Ver: Brasil, 2014, p. 875. Otavio; Jupiara, 2013. Disponível em: https://oglobo.globo.com/politica/delegado-abriu-as-portas-do-jogo-no-es-para-guimaraes-10282620. Acesso em: 21/08/2026.

própria lei, sem que nenhuma providência seja tomada pelo governo daquele Estado...” (Arquivo Nacional, 1989, p. 13)

A Polícia Federal também levantou suspeitas do envolvimento de Guerra em diversos outros crimes, delineando um histórico marcado por abusos de poder, articulações ilícitas e uma longa trajetória de impunidade[14]. Nesse período, a imprensa nacional também desempenhou um papel importante na desconstrução da imagem de Guerra perante a sociedade capixaba, no sentido de expor os seus crimes e romper com a imagem de “justiceiro” que até então ele desfrutava (Netto; Medeiros, 2012, p. 26). Em 1989 ele acabou sendo preso pela Operação Dinossauro[15], conduzida pela PF, o que mostra o declínio efetivo do seu poder e da sua “imunidade” no Espírito Santo.

Depois desse episódio, ele ainda foi preso e solto diversas outras vezes, o que colaborou ainda mais para o desgaste de sua figura no Estado. Ao refletir sobre sua própria derrocada, Guerra afirmou, “era uma época em que todo mundo queria me liquidar no Espírito Santo; eu tinha perdido o poder do regime militar, estava vulnerável e todos começaram a levantar o meu passado” (Guerra, apud Netto; Medeiros, 2012, p. 203).

Entre os diversos crimes a ele atribuídos, destaca-se o assassinato do bicheiro Jonathas Bulamarques, pelo qual foi condenado a 42 anos de prisão. Por esse crime, ele cumpriu seis anos da pena em presídios e outros quatro em delegacias, o que lhe permitiu passar para o regime semiaberto em fevereiro de 2010 (Netto; Medeiros, 2012). A respeito do período em que esteve detido em delegacias, Guerra afirma que, “fui para a prisão, perdi toda aquela autoridade que eu achava que tinha, aquele negócio todo. Mas foi uma prisão light, que eu ficava dentro de uma delegacia. Eu não me emendei. Aí fui pronunciado, fui solto” (Guerra, 2013). No início dos anos 2000, contudo, ele foi novamente preso, dessa vez em um presídio comum. Sobre essa segunda prisão, ele diz que, “ali eu estava triste demais, achando que era o fim do poço. Acostumado a mandar,

[14] De acordo com relatórios da Polícia Federal, Guerra teria participado de homicídios, tráfico de drogas, contrabando de armas, extorsão e práticas sistemáticas de intimidação. Além desses crimes, ele também teria utilizado reiteradamente o seu cargo para interferir em investigações a fim de proteger indivíduos com os quais mantinha vínculos pessoais. Ver: Arquivo Nacional, 1989.

[15] A operação visava combater o jogo do bicho no Espírito Santo.

acostumado a ter regalias e lá não tinha...” (Guerra, 2014).

A prisão, portanto, representa a perda completa do poder e do *status* que ele afirma ter exercido ao longo da ditadura e nos anos posteriores ao fim do regime. Todavia, é justamente nesse lugar que acontece a sua conversão religiosa, interpretada por ele como um ponto de inflexão na sua trajetória pessoal. De acordo com o ex-delegado, a conversão aconteceu em 2006, quando ele teve contato com um grupo de evangélicos que fazia trabalhos missionários no presídio em que ele cumpria pena (Guerra, 2013). Após se converter, ele diz ter visto a necessidade de romper o “silêncio”, ou seja, falar sobre os crimes que havia cometido durante o regime militar,

> Na cadeia eu passei a conhecer Jesus. Ao me aprofundar no conhecimento da palavra do Senhor, vi a necessidade de caminhar para além do perdão. E assim resolvi vir a público revelar todos os meus atos de quando trabalhei em favor do regime militar (Guerra, apud: Netto; Medeiros, 2012, p. 32)

Como exposto, o rompimento do silêncio ocorreu primeiramente por meio do livro *Memórias de uma Guerra Suja*, escrito por Marcelo Netto e Rogério Medeiros[16]. Conforme explica Medeiros na introdução da obra, ele havia produzido, nos anos 1980, uma série de reportagens que prejudicaram a imagem de Guerra ao expor os seus crimes. Por isso, ele se surpreendeu ao ser procurado por uma advogada, em 2009, que o convidou a visitar Guerra em um hospital penitenciário. De acordo com o jornalista, “estranhei, mas fui ao local na certeza de que o assunto seria a antiga reportagem que implicara na sua prisão” (Netto; Medeiros, 2012, p. 14). Contudo, o “assunto” do ex-delegado era outro: um pedido para que Rogério Medeiros, seu antigo “inimigo”, escrevesse as suas memórias. É interessante notar que partiu do próprio Guerra a escolha do biógrafo, o que mostra a sua agência no processo de optar por falar de seus crimes e em eleger quem deveria publicá-los.

Ao descrever o encontro no hospital, Medeiros destacou o impacto causado pelo estado físico do detento, “Nesse nosso encontro no hospital,

[16] O livro teve grande repercussão, chegando a figurar na lista de mais vendidos do país. De acordo com as informações da editora Topbooks, foram feitas 40.000 cópias do exemplar (considerando as reimpressões). Não encontramos informações sobre Guerra ter recebido ou não parte do dinheiro das vendas.

assustei-me com o seu aspecto físico: ele estava magérrimo, alquebrado, dentro de um uniforme tosco de presidiário, em desacordo com quem sempre ostentou roupas de fino trato" (Netto; Medeiros, 2012, p. 15 e 16). O jornalista também apontou que o estado de saúde de Guerra era grave – ele sofria de gota, diabetes descontrolada e problemas cardíacos –, o que o levou a considerar a possibilidade de que o detento falecesse antes que voltassem a se encontrar novamente (Netto; Medeiros, 2012, p. 16).

Ainda de acordo com Medeiros, Guerra afirmou que o escolheu como biógrafo pela qualidade das reportagens dos anos 1980 que, apesar de o terem prejudicado, continham muita verdade. Nas palavras do jornalista, "Embora muito prejudicado pelo meu trabalho, ele disse que não poderia deixar de reconhecer a honestidade do repórter" (Netto; Medeiros 2012, p.15). Em relação às motivações para romper o silêncio, como veremos, Cláudio Guerra as vincula à sua conversão religiosa. Entretanto, acreditamos que o seu estado de saúde também possa ter influenciado na decisão, no sentido de tê-lo feito refletir sobre a sua trajetória na repressão.

A partir das conversas com Guerra e de pesquisas complementares, Marcelo Netto e Rogério Medeiros publicaram o livro de 2012. Vale pontuar que até a publicação da obra, a trajetória de Guerra na repressão era totalmente desconhecida e que ele nunca figurou na lista de torturadores do regime militar[17]. Esse fato contribuiu significativamente para que a sua palavra levantasse inúmeras suspeitas, uma vez que ele era uma figura até então ignorada.

Todavia, como exposto, há evidências que confirmam a veracidade de parte de suas declarações. A sua ligação com o coronel Freddie Perdigão, por exemplo, foi confirmada pelo tenente-coronel Paulo Malhães[18], em depoimento à Comissão Nacional da Verdade. Além disso, algumas das afirmações de Guerra foram validadas por outros depoimentos e/ou documentos. E, finalmente,

[17] Tais listas foram produzidas por presos políticos, desde os anos 1970, com o objetivo de denunciar as sevicias sofridas.

[18] Paulo Malhães foi um oficial do Exército que atuou nos órgãos de repressão da ditadura militar brasileira, em especial no Centro de Informações do Exército (CIE), estando diretamente envolvido em operações clandestinas de perseguição, sequestro, tortura e ocultação de cadáveres. Malhães também foi um dos responsáveis pela montagem da *Casa da Morte*, local onde Freddie Perdigão também atuou.

as investigações do Ministério Público Federal atestaram a veracidade de suas declarações acerca da incineração dos corpos de 12 militantes na Usina Cambahyba[19].

Posto isso, consideramos que ele realmente possa ter prestado serviços à repressão e sustentamos que parte de suas declarações apresenta verossimilhança histórica, podendo ser comprovadas por outros documentos e testemunhos. Contudo, pontuamos também que há muitas áreas nebulosas em suas "revelações" e que há a possibilidade de ele ter ampliado a sua própria participação na engrenagem repressiva a fim de ganhar algum tipo de destaque ou atenção midiática. Nesse sentido, suas falas devem ser lidas com cautela e submetidas a uma análise crítica, procedimento fundamental do trabalho historiográfico.

2. O DEPOIMENTO DE GUERRA À COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE

A Comissão Nacional da Verdade no Brasil foi criada pela Lei 12.528, com o objetivo de esclarecer as graves violações de direitos humanos ocorridas no Brasil entre 1946 e 1988. Apesar do longo período abarcado, o foco das investigações era o regime militar (1964-1985), momento em que a repressão política se estruturou de forma sistemática no interior do Estado[20]. Sem atribuições judiciais ou punitivas, a principal missão da CNV era reconstruir o funcionamento do aparato repressivo e examinar as responsabilidades institucionais, além de contribuir para o direito à memória e à verdade no país.

De modo geral, os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade tiveram início em 2012 e se estenderam até 2014, quando o relatório final foi entregue à então presidenta do Brasil, Dilma Rousseff. No âmbito de seus trabalhos

[19] Após oito anos de investigação, o Ministério Público Federal confirmou a veracidade das declarações de Guerra acerca da utilização da Usina Cambahyba para incinerar os corpos de militantes mortos pela ditadura. Em decorrência dessas conclusões, o MPF apresentou denúncia contra o ex-delegado, em 2019, sustentando que ele teria agido por motivo torpe e que os crimes praticados não poderiam ser abrangidos pela Lei de Anistia.

[20] A proposta inicial era a de que a Comissão Nacional da Verdade investigasse apenas os crimes da ditadura militar. Contudo, após embates com setores contrários à iniciativa, ligados às Forças Armadas, o governo federal apresentou um projeto que ampliou o recorte temporal da investigação.

investigativos, a Comissão convocou 132 agentes da repressão para prestarem depoimento ao longo de seus dois anos de trabalho. Entre os agentes convocados estava Cláudio Guerra, que depôs em três ocasiões distintas: 2012, 2013 e 2014. Além disso, ele também participou de diligências investigativas organizadas pela CNV e colaborou com as Comissões Estaduais da Verdade, espalhadas por todo o país[21].

O primeiro depoimento de Guerra à Comissão Nacional da Verdade foi prestado em junho de 2012. Nessa ocasião, os comissionados buscaram confirmar as informações presentes no livro *Memórias de uma Guerra suja* e reunir informações úteis para as investigações que ainda seriam realizadas. O ex-delegado, por sua vez, confirmou a narrativa da obra e procurou se posicionar como um colaborador importante, chegando a se colocar como parte da própria Comissão ao recorrer à primeira pessoa do plural em suas falas, "Nós temos que vê se... Ir lá, descobrir isso lá. Talvez o Vagner informe. Se nós trouxermos o Vagner para cá, ele sabe. Tem que tentar trazer ele para o nosso lado" (Guerra, 2012, grifo nosso). O emprego reiterado do "nós", ao longo de todo o depoimento, sugere uma tentativa de borrar a fronteira entre ele e os comissionados, gerando um deslocamento da condição de "investigado" para a de um sujeito ativo no processo de investigação. Nesse mesmo depoimento, Guerra também ensaiou críticas à atuação dos procuradores ao declarar que os agentes da repressão não falariam por medo de futuras punições,

> Claudio Guerra: Pois é, seria ideal conversar (inteligível), se for com os Procuradores ninguém vai falar.
>
> Comissão Nacional da Verdade: Não, não, Procurador não tem nada a ver com...
>
> Claudio Guerra: Ninguém vai falar, porque se eu tivesse receio de punição eu não teria falado, porque eles chegaram: "O que você falar aqui vai ser usado contra o senhor, tal, tal, você vai ser processado" (Guerra, 2012, grifo nosso)

Como se observa, o depoente parece ter buscado construir uma distinção

[21] As comissões estaduais da verdade surgiram a partir de iniciativas dos governos estaduais e da sociedade civil, sobretudo após a criação da Comissão Nacional da Verdade. Embora não estivessem juridicamente subordinadas à CNV, essas comissões atuaram de forma articulada, com o objetivo de aprofundar investigações em âmbito local. Vale destacar que nesse contexto também surgiram muitas comissões da verdade ligadas a instituições específicas, como as Universidades. Ver: Fernandes, 2025.

entre ele e os demais agentes da repressão que estariam com “medo”, devido ao trabalho dos procuradores. Vale destacar que, embora a Comissão não tivesse caráter punitivo, suas investigações poderiam servir de base para futuras ações judiciais contra perpetradores e colaboradores do regime. De modo implícito, portanto, Guerra sustentou a ideia de que a construção da verdade só seria possível em um ambiente não punitivo[22], ao mesmo tempo em que parece ter negociado – ainda que de forma velada – alguma garantia de não punição.

No segundo depoimento, ocorrido em agosto de 2013, os comissionados se concentraram na participação da Igreja na repressão. De modo geral, Guerra contribuiu muito pouco para o esclarecimento das questões levantadas pelos comissionados, uma vez que sua vinculação com a religião só teve início após o término do regime militar. Nesse depoimento, ele também manifestou insatisfação com a falta de credibilidade atribuída às suas narrativas e apontou a necessidade de a Comissão realizar investigações mais aprofundadas. Como afirmou, “Não houve grande credibilidade nas minhas narrativas, não sei se foi isso, porque, eu não sei... Eu sei que não foram feitas as diligências, eu vejo a necessidade” (Guerra, 2013).

Por fim, em julho de 2014, Guerra prestou o seu último depoimento à Comissão Nacional da Verdade. A audiência contou com a presença de jornalistas e, do ponto de vista investigativo, revelou-se uma das mais consistentes. Diferentemente dos encontros anteriores, os comissionados estavam mais preparados e dispunham de uma base documental e informacional ampla, acumulada ao longo das investigações e dos depoimentos já colhidos. A audiência se organizou em blocos e abordou diversas questões, como as execuções, os desaparecidos políticos, o caso da estilista Zuzu Angel[23], os centros clandestinos e os atentados terroristas promovidos durante a transição

[22] Há uma discussão no campo de estudos dos perpetradores acerca dessa questão. Alguns intelectuais defendem que a via judicial poderia comprometer a construção da “verdade”, uma vez que dificultaria o rompimento do silêncio dos perpetradores. No entanto, Valentina Salvi e Claudia Feld criticam tal visão e, com base no caso argentino, mostram que a busca por “verdade” e “justiça” não são excludentes. Ver: Feld; Salvi, 2020.

[23] Zuzu Angel foi uma estilista brasileira que lutou para encontrar o seu filho, Stuart Edgard Angel Jones, militante do MR-8 assassinado pelo regime militar. Em 1976 ela morreu em um suposto acidente de carro, que sempre levantou suspeitas de que se tratasse de um atentado promovido pelos órgãos de segurança e informação. Em 2025, o Estado brasileiro alterou a certidão de óbito de Zuzu e, dessa forma, reconheceu oficialmente a responsabilidade estatal por sua morte.

política[24].

Ao longo do primeiro e do segundo bloco, Guerra reconheceu por meio de fotografias as pessoas que ele afirma ter incinerado e as que ele diz ter executado, sempre a mando do coronel Freddie Perdigão. Em relação ao caso Zuzu Angel, ele afirmou que a estilista foi assassinada por agentes da repressão em 1976 e que o "acidente" teria sido uma encenação para desviar o foco das investigações. Para comprovar as suas declarações, ele apresentou uma fotografia na qual o coronel Freddie Perdigão – supostamente – aparece na cena do acidente[25]. A fotografia foi vista pelos membros da Comissão Nacional da Verdade como uma evidência importante e que convergia com as conclusões das investigações que eles estavam realizando.

Ao abordar os crimes promovidos pela extrema direita durante a transição política, Guerra comentou o atentado fracassado do Riocentro[26], admitiu ter participado da ação e afirmou que a sua "missão" consistia em prender militantes de esquerda que seriam incriminados pela explosão. De acordo com o seu depoimento, "a minha equipe seria encarregada de prender pessoas da ALN pra ser responsabilizadas pelo fato. Inclusive, as placas lá do Riocentro foram pichadas com sigla da ALN para ser responsabilizada" (Guerra, 2014). O ex-delegado também sustentou que os responsáveis pelo atentado do Riocentro seriam os mesmos que estiveram envolvidos na explosão ocorrida na sede da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), em 1980, em um ataque que resultou na morte da funcionária Lyda Monteiro[27].

[24] Ao longo da transição política (1979-1985) diversos atentados foram promovidos por setores vinculados à extrema direita, com o objetivo de barrar o processo de abertura.
[25] A foto apresentada por Guerra foi tirada pelo jornalista Otávio Magalhães, do jornal O Globo. Ver: Carvalho, 2014. Disponível em: https://oglobo.globo.com/politica/comissao-da-verdade-diz-que-foto-comprova-envolvimento-de-militares-na-morte-de-zuzu-angel-13377336. Acesso em: 26/12/2025. Vale destacar que embora a foto tenha sido tratada como uma evidência importante, não foi possível "comprovar" que realmente se tratava do coronel Freddie Perdigão na imagem.
[26] O atentado do Riocentro, como ficou conhecido, ocorreu em abril de 1981, durante os shows em comemoração ao Dia do Trabalhador, no Rio de Janeiro. Na ocasião, setores vinculados à extrema direita militar planejaram a detonação de explosivos com o objetivo de provocar pânico e atribuir a autoria do crime a grupos de esquerda. Contudo, o atentado fracassou após a explosão acidental de uma das bombas no automóvel de agentes da repressão, o que resultou na morte do sargento Guilherme Pereira do Rosário e na mutilação do capitão Wilson Machado.
[27] O ataque consistiu na explosão de uma carta-bomba enviada para a sede da OAB, com o objetivo intimidar a entidade devido ao seu papel na denúncia de violações de direitos humanos cometidas pela ditadura militar. Lyda Monteiro, chefe da secretaria do Conselho Federal da OAB,

A respeito do atentado contra a OAB, Guerra apontou o envolvimento de Magno Cantarino Motta, mais conhecido como agente “Guarani”, na execução do ataque. As declarações do depoente tiveram peso significativo e, segundo a CEV-RJ, contribuíram para o avanço e a elucidação do crime. De acordo com as conclusões do relatório da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos da CEV-RJ, o atentado teria sido planejado por Freddie Perdigão; a bomba utilizada teria sido confeccionada pelo sargento Guilherme Pereira do Rosário (morto no atentado do Riocentro, o que corrobora a versão sustentada por Guerra de que se tratava das mesmas pessoas); e Magno Motta teria ficado a cargo da entrega do artefato no escritório da OAB (Brasil, 2015). Com base nas investigações – fundamentadas no depoimento de uma testemunha ocular e nas declarações de Guerra e de outros dois agentes da repressão –, a CEV-RJ optou por incluir o nome de Magno Cantarino Motta em seu relatório final[28].

Em relação à violência perpetrada, Guerra falou com muita naturalidade sobre seus crimes nos três depoimentos prestados à Comissão Nacional da Verdade. Sem apresentar sinais evidentes de constrangimento, ele relatou tanto a incineração de corpos na Usina Cambahyba, a mando de Freddie Perdigão, quanto as marcas de tortura observadas em algumas vítimas. A respeito de Ana Rosa Kucinski[29], por exemplo, ele declarou que, “ela foi muito torturada. Ela estava visivelmente que havia sido violentada. Com os órgãos genitais cheio de sangue, a roupa toda cheia de sangue” (Guerra, 2014). No entanto, o ex-delegado insistiu que nunca participou de nenhuma sessão de tortura e que sempre foi contrário à prática,

> Claudio Guerra – Eu nunca participava [a respeito das sessões de tortura]
>
> Comissão Nacional da Verdade – Eu sei que nunca participava, mas chegava...

foi quem abriu a correspondência e acabou sendo vitimada pelo explosivo.

[28] A CEV-RJ incluiu o nome de Magno Cantarino Motta em seu relatório final, vinculando-o ao atentado contra a Ordem dos Advogados do Brasil. No entanto, o seu nome não consta no relatório final da CNV, pois as comissões utilizaram critérios diferentes para apurar e atribuir responsabilidades em seus relatórios.

[29] Ana Rosa Kucinski Silva foi professora da Universidade de São Paulo e militante da Aliança Libertadora Nacional (ALN). Em abril de 1974 ela foi presa em São Paulo por agentes da repressão, enquanto estava em companhia de seu marido, Wilson Silva. Desde então, ambos permanecem desaparecidos.

> Claudio Guerra – Eu era contra, o coronel sabia que eu era contra.
>
> Comissão Nacional da Verdade – Você se manifestava?
>
> Claudio Guerra – Eu me manifestava que era contra (Guerra, 2012, grifo nosso)

Como se pode ver, Guerra buscou se desvincular das práticas de sevícia e se apresentar como alguém moralmente contrário a elas. Essa postura contrastou com a naturalidade com que ele narrou assassinatos e ocultações de cadáveres, evidenciando a existência de uma espécie de distinção moral entre "torturar" e "matar" para o depoente. No depoimento prestado em 2013, essa hierarquização moral da violência apareceu de forma mais explicita em sua fala, "eu esclareci no meu livro, eu não, eu nunca participei da tortura. Eu participei de execuções..." (Guerra, 2013). Vale destacar que a tortura ocupa um lugar particularmente sensível nos relatos de perpetradores, justamente por se tratar de uma prática amplamente condenada no plano moral, jurídico e político. Por essa razão, como observa João Roberto Martins Filho, a tortura tende a ser sempre apresentada como obra de "terceiros" (Martins-Filho, 2001).

Ainda sobre a questão da violência, são raros os momentos em que Guerra mobiliza o arrependimento para se referir aos crimes que cometeu. Em entrevista à jornalista Denise Assis, em 2014, ele afirmou abertamente que não se arrependia: "eu fiz tudo isto [os depoimentos] não por arrependimento. Eu fiz porque eu hoje, como um homem que teme a Deus, creio que a vida humana não pode ser tirada em circunstância nenhuma (...)" (Assis, 2020, p. 21, grifo nosso). Contudo, durante o seu segundo depoimento à Comissão Nacional da Verdade, em 2013, ele deu um pequeno indício de arrependimento ao declarar que teria mudado após a sua conversão religiosa, "Foi aí que eu comecei a mudar, me arrependendo das coisas que eu tinha feito" (Guerra, 2013, grifo nosso).

De acordo com os princípios da teologia evangélica, o "arrependimento" constitui um elemento fundamental da conversão. Segundo o teólogo John Piper, ele está relacionado ao nascimento do "novo" homem e é uma concessão de Deus (Piper, 2013, p. 55). Na mesma direção, Weslley Scarpini Miranda aponta que o arrependimento é um princípio básico para o início de uma nova jornada

espiritual, sendo impossível viver uma vida cristã sem arrependimento (Miranda, 2024). Sendo assim, pode soar contraditório, à primeira vista, que o depoente relacione o rompimento do seu silêncio à religião, ao mesmo tempo em que não aborda o arrependimento como um elemento estrutural de sua fala (chegando a dizer que não se arrependia).

Contudo, para Guerra, o próprio ato de narrar seus crimes parece estar vinculado com a redenção espiritual que ele busca e que também encontra sustentação na teologia cristã[30]. Dessa forma, ainda que ele não evoque o "arrependimento" – no sentido de remorso – como um elemento central de seu discurso e até mesmo o negue, a confissão por si só, na lógica de sua narrativa, parece demarcar a cisão entre o seu "eu" do passado e o seu "eu" do presente. Nesse sentido, narrar seus crimes passa a ser encarado como uma espécie de compromisso assumido com "Deus" a partir de sua conversão[31]. A esse respeito, o psicólogo Eduardo Passos, que entrevistou Guerra para o documentário *Pastor Claudio*[32], afirma que,

> Ele não manifesta nenhum sentimento de culpa porque ele está em missão. Ele estava em missão quando seus superiores eram os militares do golpe e ele se torna agora agente de uma outra missão, que é a missão evangélica, com um outro chefe, Deus, que o convoca a narrar, a contar. Então, ele está totalmente à vontade para contar, ele conta com detalhes e com uma frieza de alguém que está em missão divina. (Passos, Apud: Leandro; Araújo, 2020)

Ainda em relação aos crimes cometidos, Guerra também não apresenta grandes justificativas para suas ações do passado. Em seu depoimento de 2014, por exemplo, ele apenas mencionou que era um cumpridor de ordens e que acreditava estar do lado certo na época, "Hoje eu analiso e poderia ter dito não para várias situações. Mas, eu era cumpridor de ordem. Servia um poder que eu achava que estava certo que era uma guerra que estava combatendo um

[30] O "arrependimento" na teologia cristã não está associado somente ao remorso, mas também ao reconhecimento dos pecados e a uma mudança de atitude. Ao atrelar a sua confissão à religião, portanto, Guerra parece estar mobilizando essas duas últimas dimensões do arrependimento (o reconhecimento e a mudança). Ver: Miranda, 2024.

[31] Em seu depoimento à Comissão Nacional da Verdade, em 2013, ele fala explicitamente que as suas "revelações" são parte de um compromisso assumido com Deus.

[32] Trata-se de um documentário dirigido por Beth Formaggini, no qual Guerra narra os crimes que cometeu durante a ditadura militar enquanto conversa com Eduardo Passos. Ver: Pastor Claudio. Direção de Beth Formaggini. 4Ventos Comunicação, Brasil, 2017.

inimigo" (Guerra, 2014).

Por fim, o traço mais marcante nas narrativas do depoente é a insistente tentativa de se apresentar como um "novo homem", alguém que foi transformado pela religião. De modo geral, a autoimagem de "pastor" atravessa todo o seu discurso e funciona como um eixo estruturante de sua fala, a partir do qual ele busca conferir legitimidade às suas revelações e, simultaneamente, produzir uma identidade distinta daquela associada ao seu passado na repressão. Durante o depoimento de 2014, ele chegou a se comparar com o apóstolo Paulo e pediu para ler a Bíblia durante a audiência,

> O Paulo que todos nós sabemos que antes ele era perseguidor das pessoas que serviam a Cristo. Matava e torturava. Ele passou a ser pregador da palavra e passou a sofrer. Não estou querendo dizer aqui que eu sou santinho, que eu estou sofrendo não. Eu estou pagando o preço (...) Por isso eu quero ler esse texto aqui. Em Paulo, no livro de Atos, no capítulo 20, versículo 22 (...) (Guerra, 2014)

Como se observa no trecho acima, Guerra mobiliza a narrativa bíblica como um instrumento para reinterpretar a própria trajetória e moldar a forma como deseja ser percebido no tempo presente. Ademais, o gesto de pedir para ler a Bíblia durante a audiência evidencia a dimensão performática do seu depoimento[33], isto é, ele fez questão de associar a sua imagem com a religião e com o livro sagrado dos cristãos[34]. Nesse sentido, defendemos que ele mobiliza a religião (ainda que de maneira inconsciente) como uma prova de sua reabilitação moral e como uma forma de atenuar os crimes cometidos, enquadrados em seu discurso como parte de uma trajetória superada pela conversão ao cristianismo.

3. O VALOR OBJETIVO E SIMBÓLICO DOS DEPOIMENTOS DE CLÁUDIO GUERRA

A palavra pública dos perpetradores, como exposto, traz alguns desafios para os historiadores. No caso específico de Cláudio Guerra, os desafios estão

[33] Entendemos performance de acordo com a perspectiva de Erving Goffman, ou seja, a forma pela qual um indivíduo busca (de maneira consciente ou não) passar determinadas impressões a respeito de si mesmo. Ver: Goffman, 2025.
[34] Vale pontuar que na maioria de suas aparições públicas, Guerra está sempre com uma Bíblia nas mãos.

muito relacionados à dificuldade de cruzar as suas declarações com outras fontes documentais, a fim de comprová-las. Isso porque ainda há obstáculos no acesso aos documentos da repressão e porque muitas ações dos órgãos de segurança e informação foram propositalmente conduzidas de forma clandestina, isto é, sem deixarem registros oficiais. A própria ligação de Guerra com o regime militar, como visto, era informal e mediada pelo coronel Freddie Perdigão. Portanto, a escassez de provas por si só não invalida a palavra do depoente, mas a situa no campo da verossimilhança, daquilo que pode ser considerado plausível à luz do contexto histórico e do confronto com as poucas fontes disponíveis.

Posto isso, é verossímil que o coronel Perdigão tenha conduzido a operação que culminou no assassinato da estilista Zuzu Angel, em 1976, como afirma Guerra. A estilista era vigiada pelos órgãos de segurança e sua morte, desde o final dos anos 1990, é tratada como um atentando político. O reconhecimento do envolvimento do Estado na morte da estilista se deu por meio de testemunhas – que afirmaram ter visto o carro da vítima ser interceptado por outro – e pela revisão da perícia do acidente[35]. No entanto, os autores do crime não haviam sido identificados até as declarações de Guerra, que apontaram para a participação de Freddie Perdigão na condução da operação. Embora as acusações do ex-delegado sejam sustentadas apenas pela fotografia apresentada, elas se mostraram compatíveis com o conjunto de indícios já existentes e com o padrão de atuação dos órgãos repressivos, dos quais Perdigão foi um dos principais representantes no Rio de Janeiro.

Além disso, as declarações de Guerra sobre o atentado do Riocentro e do atentado contra a OAB, também convergiram com as investigações realizadas pela Comissão Nacional da Verdade. Em relação ao último caso, vale destacar a importância do depoente para a identificação do agente Guarani, cuja participação foi também confirmada por uma outra testemunha que o reconheceu. Sendo assim, podemos afirmar que Guerra colaborou, diretamente, para a elucidação de casos importantes e que, portanto, as suas declarações

[35] No contexto das investigações realizadas pela Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos.

tiveram valor objetivo. Isto é, elas contribuíram para a construção da verdade e para a resolução dos crimes perpetrados pela ditadura militar.

Em relação aos seus próprios crimes, as declarações de Guerra apresentam informações capazes de esclarecer o destino de ao menos doze militantes políticos. Contudo, ainda que o Ministério Público Federal tenha atestado a veracidade dos relatos e com base nisso instaurado um processo criminal contra o ex-delegado, tais "revelações" permanecem atravessadas por incertezas. Isso porque não há vestígios dos corpos, uma vez que eles foram cremados e os fornos destruídos[36]. Além disso, o próprio Guerra afirma que reconheceu os militantes que foram incinerados anos depois, quando estava escrevendo o seu livro, o que levanta muitas dúvidas acerca da precisão desse "reconhecimento".

Algumas declarações do ex-delegado também são repletas de polêmicas e contestações, como a de que ele teria sido responsável pela morte de Manoel Aleixo da Silva[37] e a de que a morte do delegado Sérgio Paranhos Fleury – personagem emblemático da repressão e do esquadrão da morte de São Paulo – não teria sido um acidente, mas um assassinato cometido por membros dos órgãos de segurança e informação[38]. Esses dois casos ilustram bem a complexidade da palavra de Guerra e a dificuldade de comprovar algumas de suas afirmações. Vale pontuar ainda que o pesquisador nunca consegue saber

[36] Após as declarações de Guerra, o Ministério Público Federal ficou responsável por investigar se os fornos da usina realmente haviam sido utilizados para o desaparecimento de corpos durante o regime militar. No entanto, em 2015, os fornos foram misteriosamente destruídos, impedindo que se realizasse possíveis perícias. Para a jornalista Denise Assis, a destruição reforça os relatos de Guerra, uma vez que indica que ali realmente havia algo que deveria ser escondido. Ver: Assis, 2020.

[37] Manoel Aleixo da Silva, também conhecido como Ventania, foi um militante do Partido Revolucionário Brasileiro (PRB). De acordo com o depoimento de sua mulher e de um amigo, ele foi levado por agentes da repressão em 28 de agosto de 1973. No dia seguinte, 29 de agosto, sua morte foi noticiada e as autoridades sustentaram a farsa de que ele teria sido morto ao resistir à prisão. Dois indivíduos foram apontados como responsáveis, mas a verdadeira autoria nunca foi identificada. Assim, o depoimento de Guerra, que afirma tê-lo matado, levantou ainda mais dúvidas sobre o caso. As investigações da Comissão Estadual da Verdade de Pernambuco foram inconclusivas.

[38] Em seu livro e nos depoimentos prestado à Comissão Nacional da Verdade, Guerra defende que o delegado Sérgio Paranhos Fleury foi morto pela repressão, por não respeitar as cadeias de comando e por ter utilizado recursos da repressão para benefícios próprios. Guerra afirma ainda que chegou a participar da reunião em que a morte de Fleury foi votada e afirmou que o corpo nunca passou por autopsia. No entanto, tal versão é contestada por familiares de Fleury e pelo legista Harry Shibata, conhecido por produzir laudos falsos durante a ditadura.

ao certo o limite entre as manipulações conscientes e as possíveis confusões da própria memória do depoente, marcada por seleções e esquecimentos como qualquer outra. Sendo assim, as declarações mais controversas exigem uma cautela ainda maior por parte de quem as analisa.

Finalmente, no plano simbólico, podemos dizer que as declarações do ex-delegado romperam com a narrativa oficial da ditadura – marcada pela negação da violência perpetrada no período – e, nesse sentido, contribuíram para tensionar discursos negacionistas que permanecem presentes em nossa sociedade. Portanto, ainda que marcadas por imprecisões, contradições e possíveis estratégias de autodefesa, as declarações ajudaram no fortalecimento de uma memória crítica à ditadura militar, na medida em que expuseram a violência do regime e confirmaram o relato de vítimas e de familiares de vítimas. Vale destacar ainda que as declarações de Guerra circularam por meio de matérias jornalísticas[39], entrevistas, livros e até mesmo de um documentário, o que permitiu ao seu relato alcançar um público amplo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A figura do perpetrador, de modo geral, ocupa um lugar paradoxal nas sociedades. Ao mesmo tempo em que há uma expectativa social em ouvi-los, tendo em vista que eles possuem informações privilegiadas sobre o passado de violência, suas declarações também costumam despertar o temor de muitas pessoas por serem marcadas por negacionismos, estratégias de autodefesa, silenciamentos, manipulações, mentiras e até mesmo pela reivindicação dos crimes. Tais características fizeram com que o valor da palavra desses indivíduos fosse amplamente debatido, com posições favoráveis e contrárias à "ouvi-los"[40]. De nossa parte, sustentamos que os perpetradores e suas declarações possuem importância como fonte histórica e, por isso, não devem

[39] É importante pontuar que a grande imprensa, de modo geral, só deu mais atenção para Claudio Guerra após a confirmação da verossimilhança de suas declarações pelo Ministério Público Federal.

[40] De acordo com Valentina Salvi, há pessoas que defendem que as declarações de perpetradores não devem ser consideradas, uma vez que elas são apenas "justificações" para os crimes cometidos e que isso pode causar novos traumas às vítimas. Por outro lado, ela também mostra que muitas pessoas acreditam e defendem a importância de ouvir esses indivíduos para "solucionar" aspectos relacionados ao passado de violência. Ver: Salvi, 2010, p. 72.

ser descartados por historiadores e demais pesquisadores[41].

No caso de Claudio Guerra, objeto deste artigo, buscamos evidenciar que os seus depoimentos à Comissão Nacional da Verdade contribuíram para o esclarecimento de alguns casos importantes, com destaque para o assassinato de Zuzu Angel e para o atentado promovido contra a Ordem dos Advogados do Brasil. Em relação às declarações mais controversas, acreditamos na necessidade de aprofundar as investigações e mobilizar fontes complementares, capazes de confirmar ou refutar as informações dadas por Guerra. Todavia, chama a atenção o fato de não haver, à primeira vista, um motivo evidente que explique a invenção deliberada de relatos dessa natureza, sobretudo diante dos riscos jurídicos implicados[42]. Evidentemente, há sempre a possibilidade de que ele esteja em busca de alguma projeção pública ou que as suas declarações sejam estratégias para proteger terceiros ou dificultar o avanço das investigações, mas ainda assim defendemos que elas não devem ser desconsideradas de antemão.

Para além dessa dimensão mais "objetiva" do depoimento, procuramos mostrar também que Guerra utilizou as audiências para se apresentar como um "novo homem", alguém transformado pela religião. Como visto, a narrativa do ex-delegado apresenta a sua conversão ao cristianismo como um momento de transformação em sua vida pessoal e como o principal motivo para ele ter "rompido" o silêncio e optado por falar sobre o seu passado na repressão. Dessa forma, a mobilização da fé parece operar como um recurso para reabilitar a sua imagem pública no presente e para legitimar a autenticidade de suas "revelações". Além disso, ao romper com a narrativa oficial do regime militar, ele contribuiu para o reconhecimento da violência que marcou esse período da nossa história e, nesse sentido, as suas declarações possuem um valor

[41] Evidentemente, as declarações não devem ser encaradas como um acesso "direto" ao que aconteceu, elas precisam ser estudadas de forma crítica, comparadas com outras fontes e entendidas como memórias, isto é, como relatos marcados por seleções, esquecimentos e construídos a partir do presente.

[42] Como exposto, após as declarações de Cláudio Guerra sobre a Usina Cambahyba, o Ministério Público Federal promoveu investigações e, com base nas mesmas, decidiu mover um processo contra Guerra. Em 2023 o ex-delegado foi condenado, mas a decisão ainda está sujeita à recurso.

simbólico importante.

Portanto, os depoimentos de Guerra apresentam duas dimensões, uma que remete ao passado de violência e outra que se relaciona ao tempo presente, no qual ele busca se apresentar como alguém "transformado" pela conversão ao cristianismo. Esses dois tempos da palavra do perpetrador são especialmente interessantes para os historiadores que, ao contrário dos comissionados, podem concentrar a sua análise não só nas informações objetivas, mas também na historicização das declarações do depoente. Sendo assim, torna-se possível compreender não só questões relativas à repressão, mas também à forma como os perpetradores buscam se reposicionar no presente e nas disputas pela memória da ditadura.

Por fim, destacamos que estudar os agentes da repressão não significa justificar as suas ações de violência, mas sim efetuar um esforço para compreender as motivações e as circunstâncias históricas que levaram à perpetração da violência, assim como construir reflexões sobre o efeito da palavra desses indivíduos na sociedade atual. Em um contexto em que discursos negacionistas sobre o passado de violência ganham cada vez mais espaço, analisar criticamente essas vozes nos parece uma tarefa historiográfica de extrema importância para a compreensão do tempo presente e para o fortalecimento das lutas por memória, verdade e justiça.

REFERÊNCIAS

A VERDADE. **PCR desmente Cláudio Guerra, assassino da ditadura militar**. 2012. Disponível em: https://averdade.org.br/2012/06/pcr-desmente-claudio-guerra-assassino-da-ditadura-militar/. Acesso em: 8 dez. 2025.

ARQUIVO NACIONAL. Fundo: Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República. **O "crime organizado" no Estado do Espírito Santo**. Brasil, 28 mai. 1992. Disponível em: https://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_h4/mic/gnc/ccc/920020670/br_dfanbsb_h4_mic_gnc_ccc_920020670_d0001de0001.pdf. Acesso em: 11 out. 2026.

ARQUIVO NACIONAL. Fundo: Serviço Nacional de Informações. **Atuação de Cláudio Antônio Guerra junto à Secretaria de Segurança Pública do Estado do Espírito Santo.** Brasil, 12 mai. 1989. Disponível em: https://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/BR_DFANBSB_V8/MIC/GNC/A

AA/89069976/BR_DFANBSB_V8_MIC_GNC_AAA_89069976_d0001de0001.pdf. Acesso em: 11 out. 2026.

ASSIS, Denise. **Claudio Guerra:** Matar e Queimar. *[S.l.]*: Kotter, 2020.

BRASIL, Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos da Comissão Estadual da Verdade do Rio de Janeiro. **Relatório sobre o atentado à bomba na OAB em 27/08/1980.** Rio de Janeiro, 2015.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade (CNV). **Relatório / Comissão Nacional da Verdade.** Volumes 1,2,3. Brasília: CNV, 2014.

CAMPOS, Lucas Almeida. **A voz do fantasma:** perpetradores de violência na ficção brasileira contemporânea. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro: UNIRIO, 2022.

CARVALHO, Jailton de. Comissão da Verdade diz que foto comprova envolvimento de militares na morte de Zuzu Angel. **O Globo**, Rio de Janeiro, 25 jul. 2014. Disponível em: https://oglobo.globo.com/politica/comissao-da-verdade-diz-que-foto-comprova-envolvimento-de-militares-na-morte-de-zuzu-angel-13377336. Acesso em: 26/12/2025.

DREIFUSS, René Armand. **1964: A conquista do Estado:** ação política, poder e golpe de classe. Rio de Janeiro: Editora Petrópolis, 1987.

FELD, Claudia. SALVI, Valentina. La palabra de los perpetradores y el problema de la verdade em Argentina: entre el silencio y la justicia. **ANPHLAC**, nº 29, 2020.

FELD, Claudia; SALVI, Valentina. ¿Que hacén los perpetradores cuando hablan? Aportes metodológicos a partir de una investigación sobre declaraciones públicas de represores (Argentina, 1976-2018). **Quaderns de Filologia: Estudis Literaris**, 2021.

FELD, Claudia; SALVI, Valentina. Cuando los perpetradores hablan. Dilemas y tensiones en torno de una voz controvertida. **Rubrica Contemporanea**, v. 5, n. 9, 2016.

FERNANDES, Filipe Botelho Soares Dutra. Comissionismo no Brasil: um mapeamento das comissões da verdade entre 2011 e 2024. In: Os (des)confortos da História e os futuros do ensino de História**. 33º Simpósio Nacional de História (SNH)**, Belo Horizonte, 2025.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2025.

GUERRA, Cláudio**. Depoimento à Comissão Nacional da Verdade**, 25 de junho de 2012.

GUERRA, Cláudio**. Depoimento à Comissão Nacional da Verdade**, Brasília Distrito Federal, 23 de julho de 2014.

GUERRA, Cláudio**. Depoimento à Comissão Nacional da Verdade**, Vitória, Espírito Santo, 16 de agosto de 2013.

JOFFILY, Mariana**.** Direito à informação e direito à vida privada: os impasses em torno do acesso aos arquivos da ditadura militar brasileira. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, 2012.

JOFFILY, Mariana. **No centro da engrenagem:** os interrogatórios na operação Bandeirante e no DOI de São Paulo (1969-1975). São Paulo: Edusp, 2013.

JOFFILY, Mariana; CHIRIO, Maud. **Torturadores:** Perfis e trajetórias de agentes da repressão na ditadura militar brasileira. São Paulo: Alameda, 2025.

LEANDRO, Anita; ARAÚJO, Mateus. Torturadores e torturados: a violência de Estado em dois filmes brasileiros recentes. **Doc On-line**, n. 28, setembro de 2020. Disponível em:

MARTINS FILHO, João Roberto. A Memória Militar sobre a Tortura. In: TELES, Janaína (org.). **Mortos e Desaparecidos Políticos:** Reparação ou impunidade?. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 2001.

MELENOTTE, Sabrina. Perpetrating Violence viewed the perspective of the social sciences: debates and perspectives. **Violence: na international Journal**. 2020.

MIRANDA, Weslley Scarpini. O arrependimento e a vida cristã: interpretação canônica de Lucas 5.27-32. **Pneuma: Revista Teológica**, Curitiba, v. 03, n. 01, 2024.

NETTO, Marcelo; MEDEIROS, Rogério. **Memórias de uma guerra suja**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.

OTAVIO, Chico; JUPIARA, Aloy. Delegado abriu as portas do jogo no ES para Guimarães. **O Globo**, Rio de Janeiro, 07 de outubro de 2013. Disponível em: https://oglobo.globo.com/politica/delegado-abriu-as-portas-do-jogo-no-es-para-guimaraes-10282620. Acesso em: 21/08/2026.

PASTOR Claudio. Direção de Beth Formaggini. 4Ventos Comunicação, Brasil, 2017.

PIPER, John. **Finalmente Vivos**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2013.

SALVI, Valentina. Interrogaciones sobre el valor de la palabra. **Tempo e Argumento**, v. 2, nº 1, 2010.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SELIPRANDY, Fernando. Perpetradores no cinema sobre as ditaduras do Cone-Sul: do arquétipo ao circulo íntimo. **Antíteses**, v. 12, n. 23, 2019.

USTRA, Carlos Alberto Brilhante; USTRA, Joseíta. Guerra suja de cabrassafado – só se espera canalhice. 2012. In: **Blog Lício Maciel**. Disponível em: https://liciomaciel.wordpress.com/2012/05/09/guerra-suja-de-cabrassafado-so-se-espera-canalhice/. Acesso em: 8 dez. 2025.

WEICHERT, Marlon Alberto. O financiamento de atos de violação de Direitos Humanos por empresas durante a Ditadura Brasileira. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 21, no 2, 2008.

Recebido em 07/02/2026.

Aprovado para publicação em 17/08/2026.

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 PSICOLOGIA NO BRASIL
Do colonialismo às suas fissuras

PSYCHOLOGY IN BRAZIL
From colonialism to its fractures

GABRIEL VILELLA[1]

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo problematizar a narrativa científica da psicologia no Brasil (período colonial a 1990), contestando sua pretensão à neutralidade racial e à universalidade. Para tanto, utilizamos como método a análise historiográfica crítica - construída no tensionamento entre a revisão bibliográfica e a problematização de narrativas históricas -, por meio da qual o trabalho discute a formação epistemológica da psicologia e sua ascensão como conhecimento dominante/científico. É analisado como esse saber se consolida em diferentes períodos e quais são os princípios que orientam sua organização, sem desvinculá-lo de sua dimensão política, com foco na questão racial. O artigo se estrutura em tópicos que abordam [1] as marcas coloniais da psicologia, [2] o positivismo e a consolidação da psicologia como ciência, [3] higienismo, eugenismo e a psicanálise, [4] transformações e o racismo epistemológico e [5] as fissuras contra coloniais no Brasil. O presente artigo é um convite à criação de outras narrativas históricas que se afirmem na pluralidade e no pensamento contra colonial.

Palavras-chave: História da psicologia. Raça. Racismo. Psicologia. Epistemologia.

ABSTRACT

The present article aims to problematize the scientific narrative of psychology in Brazil (from the colonial period to 1990), contesting its claim to racial neutrality and universality. To this end, we use critical historiographical analysis as the method - constructed through the tension between bibliographic review and the problematization of consolidated historical narratives-, through which the work discusses the epistemological formation of psychology and its emergence as dominant/scientific knowledge. It analyzes how this knowledge consolidates itself over time and what principles guide its organization, without detaching it from its political dimension, with a focus on the racial issue. The article is structured into topics that address [1] the colonial traces of psychology, [2] positivism and the consolidation of psychology as a science, [3] hygienism, eugenics, and psychoanalysis, [4] transformations and epistemological racism, and [5] counter-colonial fractures in Brazil. This article is an invitation to create

[1] Psicólogo e Mestre (bolsista CAPES) pela Universidade Federal Fluminense (UFF), e-mail: fmvgabriel@gmail.com. Agradeço à Profa. Dra. Luiza Rodrigues de Oliveira, do Departamento de Psicologia da UFF, orientadora da dissertação que deu origem a este artigo, pela leitura atenta e pelas contribuições ao longo da pesquisa.

alternative historical narratives that affirm themselves in plurality and within the context of counter-colonial thought

Keywords: History of psychology. Race. Racism. Psychology. Epistemology.

INTRODUÇÃO

As disciplinas das ciências humanas foram em um momento histórico específico, cortes necessários nas ciências naturais para delimitação de um novo campo de conhecimento. Desviantes aos imperativos das leis naturais, as ciências como a psicologia, as ciências sociais etc., compartilham de bases filosóficas semelhantes (Japiassu, 1982). Este desvio e o solo comum a estas ciências permitiram a produção de muitas psicologias e, por consequência, muitas formas diferentes de explorar sua constituição, sua história. Como veremos adiante, ainda que plural em teorias, a psicologia teve seu saber pautado em narrativas eurocentradas, que conferiam privilégios[2] a uma população específica e, enquanto prática, na reprodução do saber colonial.

Estas narrativas históricas não foram produzidas de maneira imparcial ou natural; estão intimamente relacionadas às relações de poder, conforme aponta Adichie (2019) ao utilizar a palavra igbo *nkali*, que significa “ser maior do que o outro”:

> [...] Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do "nkali". Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder.
>
> Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve que se você quer destituir uma pessoa, o jeito mais simples é contar sua história, e começar com "em segundo lugar" (Adichie, p.12, 2019).

[2] Por privilégios entendemos aqui os benefícios materiais e simbólicos que a identidade racial “branco” e de gênero “homem” possui na sociedade brasileira quando em relação ao não-branco e ao feminino. Para mais, vide Bento (2002) e Schucman (2012).

O risco de contar uma história é fazê-la única, tornando-a maior e retendo ou concedendo poder, o que resulta no enaltecimento de alguns e do apagamento de outros. Contar histórias é ato poderoso de criação e destruição de realidades e verdades.

A história única pode parecer um mero acaso, especialmente quando aquele que pretende perfazer mais uma história - entendendo que todos somos (re)produtores de histórias – tem para si unicamente as estruturas materiais e simbólicas concebidas para somente a história única. É por isso que, embora aparente ser uma casualidade ou um acidente, é efeito de uma construção estrutural complexa, cujos efeitos são sua consolidação como dominante.

Diante deste cenário, propomos recontar a história. Fazemos isso por meio de outra narrativa, que visa questionar a produção de conhecimento psicológico que se pretende não-racializado e universal. Recontá-la para que possamos compreender as problemáticas atuais, para que a psicologia não só se afirme em sua constituição diversa, mas que também atue, seja teoricamente ou em sua prática, a diversidade apagada por sua história. Assim, como forma de redistribuição de poder, para que haja mais uma história - um percurso dentre tantos outros- que se afirme na pluralidade.

Optamos, então, pela recusa à contemplatividade distanciada (Benjamin, 1987) e adotamos como abordagem uma análise historiográfica crítica. Trata-se aqui de método, um procedimento analítico construído na relação entre a revisão bibliográfica e a problematização de narrativas históricas já consolidadas. A abordagem adotada dialoga com tradições historiográficas inspiradas na arqueologia e genealogia foucaultianas (Foucault, 1969; 1971), na crítica benjaminiana das narrativas históricas (1987) e nos estudos decoloniais que problematizam as condições políticas e epistêmicas de produção do saber (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2016; Smith, 1999). Assim, este artigo se fundamenta por meio de documentos históricos e dialoga também com autoras e autores como Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Nilma Lino Gomes, Maria Aparecida Silva Bento, Iray Carone, Linda Alcoff, Chimamanda Adichie. Para tanto, optamos por organizar o artigo em cinco partes.

A primeira parte intitulada “As marcas coloniais da psicologia”, aborda as influências jesuíticas como gérmen das ciências humanas e do pensamento psicológico. Em seguida, discute como Descartes promove a expansão do saber científico colonial e seus efeitos nas instituições de ensino e no fazer ciência no Brasil.

Na segunda parte intitulada “O positivismo e a consolidação da psicologia como ciência”, buscamos elucidar as disputas que aconteciam na incipiente psicologia em sua ambiguidade estrutural, a imposição da ciência naturalista, sua subsequente aderência ao positivismo aliada a penetração nas instituições de ensino, que levou sua inscrição como disciplina científica.

Na terceira parte, “Higienismo, eugenismo e a psicanálise”, temos os impactos dos ideais higienistas e eugenistas no Brasil, também como estes se beneficiaram da rápida aparelhagem da psicanálise em oposição aos primeiros cursos de psicologia social voltados para as relações étnico-raciais ocorridos na década de 1930.

A quarta parte, "Transformações e o racismo epistemológico", aborda como, na conjuntura brasileira, o debate racial no pós-guerra desafiou as visões deterministas da psicologia. Fazemos esse percurso até o fim do período militar (1964 – 1985) onde a prática do psicólogo seguiu associada ao controle e normatização e, por fim, o surgimento dos primeiros movimentos libertários.

Já na quinta e última parte, “As fissuras contra coloniais no Brasil”, trazemos a ascensão de produções aliadas aos movimentos sociais voltadas para as questões de raça, a entrada da população negra como atores da mudança em 1980 e os efeitos sentidos na década de 90.

1. AS MARCAS COLONIAIS DA PSICOLOGIA

Podemos iniciar pela localização de algumas práticas e produções do que foram chamadas por Massimi (2008) de “ideias psicológicas[3]” – uma das bases

[3] A construção dessas ideias elaboradas/aprimoradas pelos jesuítas, como pontuado por Massimi (2001), não deve ser desarticulada de um conjunto de outras dimensões da experiência humana, conforme a visão da época.

do conhecimento psicológico científico - nas obras jesuíticas do século XVI. Desde seu início, a Companhia de Jesus[4] esteve presente nos círculos de saberes europeus e constituíram as principais produções filosóficas, teológicas, morais e políticas da época. Inicialmente, sua rede de propagação se dava pelos estabelecimentos de ensino, mas para a formação jesuítica era preciso "estar no mundo" para conhecê-lo, não de forma passiva, mas conhecê-lo para "melhor estar nele e servir à glória de Deus" (Silva, 2007; p.3). Para sua formação então era necessário a prática; as conhecidas missões que já ocupavam o Brasil em meados do mesmo século.

Ainda que em materiais dispersos dentro de diferentes temas, campos e práticas, Massimi (2008) localiza a noção de "ideias psicológicas" como:

> [...] utilizada para denominar todas as elaborações conceituais e todas as práticas de intervenção com indivíduos e grupos, geralmente definíveis como "psicológicas", mas formuladas e aplicadas em épocas anteriores ao advento da Psicologia científica, por diferentes culturas e em diversos contextos geográficos e sociais. [...] (p.69).

A princípio essas ideias eram postas em práticas na preparação dos próprios jesuítas da Companhia em suas missões. Métodos introspectivos da chamada Medicina da Alma (Massimi, 2001) ou Ciência da Alma (Silva, 2007) serviam para diagnosticar as suas perturbações.

A formação prática da Companhia e o conhecimento da Ciência da Alma, contudo, tinham enquanto objeto final os jesuítas aspirantes a desbravadores que, por sua vez, tinham como principal missão a domesticação do nativo - os povos originários ameríndios, africanos e orientais, com cultura, tecnologia e cosmovisões próprias.

As missões eram braços da Igreja Católica que pretendiam justificar e autorizar, não só sua penetração em territórios não cristãos, mas também toda sua barbárie e o próprio processo das grandes navegações, como nos mostra Santos (2015) ao revisitar as Bulas Papais:

[4] Estabelecida por Ignácio de Loyola, a Companhia de Jesus foi uma ordem religiosa que buscava conciliar a herança do catolicismo medieval e os ideais renascentistas. A partir de um método formativo/ pedagógico específico executava sua missão. Para os povos não- europeus isso dizia respeito a sua aculturação "através do processo de cristianização" (Massimi, 2001, pp. 625).

> Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus reinos [...] e propriedades (Bula "Romanus Pontifex", Papa Nicolau V, 08 de janeiro de 1455)

As “ideias psicológicas” serviam seu propósito ao instrumentalizar aqueles que cumpriam as ordens Papais; invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter os povos nativos não cristãos.

Com ajuda dos saberes e práticas da Companhia, a Europa cristã produziu suas próprias ferramentas pautadas nas noções de quem tinha ou não tinha alma, e do que ou quem era civilizado ou não civilizado. Classificavam socialmente por raças os diferentes povos invadidos e explorados no início da modernidade; diferenciava-se a exploração do nativo das Américas e o Africano ou mestiço, já que os primeiros eram vistos como seres puros, possuidores de alma e os outros com menos dignidade (Quijano, 2009).

Por estarem em sua forma natural ainda como sub-humanos ou possuidores de potências humanas (Massimi, 2005) e, a depender da raça não-humanos, não competia a eles - os colonizados- ditarem o que é uma sociedade civilizada ou se autointitular como tal, por conta da sua carência de humanidade (Santos, 2009). Como sinaliza Dussel (2009), outorgar a outras culturas entendidas como mais atrasadas os benefícios da civilização é a maneira mais direta de fundamentar tais práticas.

As ideias psicológicas coloniais construídas sobre as bases cristãs da época produziam certo conhecimento para justificar certas práticas que, por sua vez, justificavam a produção de conhecimentos similares que somavam a certos interesses. Tais produções contribuíram para a hierarquização de outras culturas a partir dos ditames cristãos-europeus e deram subsídios políticos, éticos, simbólicos e espirituais ao estabelecimento das colônias.

Junto a isso o homem europeu sofria sua grande inflexão na compreensão de mundo com a Revolução Copernicana em 1543: o universo não mais girava em torno da Terra, o dualismo da natureza terrestre, corruptível, com o quase-

divino celeste começava a se perder junto ao antigo saber filosófico. A fonte sagrada precisava ser revista e era necessário “discernir nela os ensinamentos em matéria religiosa ou moral das representações mais ou menos arcaicas do mundo e dos fenômenos naturais” (Japiassu, p.22, 1982).

Assim, o homem europeu iniciou o processo de desinvestimento da autoridade religiosa, da crença numa exterioridade, da passividade frente a natureza e se pôs a dominá-la. Os caminhos para a ciência moderna foram abertos a partir dessa primeira inflexão epistemológica e foram os primeiros passos para as ciências humanas, pois permitiram uma crítica do homem europeu pelo próprio homem europeu, uma transformação teórica e ética do homem consigo mesmo e por consequência mudanças sociais, culturais e políticas (Japiassu, 1982.).

Como nos mostra Dussel (2009), essa inflexão seguiu com Descartes que viveu no início do século XVII e teve enquanto única formação filosófica o colégio de *La Flèche*, mas abandonou-o antes dos vinte anos. Colégio fundado por Ignácio de Loyola e parte das ações da Companhia de Jesus, a mesma de muitos que foram enviados ao Brasil[5]. Suas produções assim foram diretamente influenciadas pelas práticas, métodos e teorias jesuíticas.

Para Loyola, cada jesuíta tinha subjetividade singular que deveria estar submetida ao *exercitation animi,* uma prática meditativa metodicamente executada de revisão das suas atividades e pensamentos cotidianos, exercício de autoconsciência, do *ego cogito*. Em seu trabalho, Descartes realizava outra leitura do *ego cogito* e da matemática que, mesmo em bases já conhecidas, inauguraria outro paradigma[6] filosófico: utilizou da razão e da matemática em um sentido ontológico redutivo, e para tanto separou radicalmente o corpo e a alma, a *res extensa* da *res cogitans*, em busca da verdade científica (Dussel, 2009).

Com Descartes (2005), Dussel (2009) e Passos; Kastrup; Escóssia (2009) entendemos o Método proposto como universal e tendo sua argumentação

[5] Mais detalhes em Massimi (2008), Silva (2007) e Dussel (2009).

[6] Junto a Khun (2013) utilizamos o conceito de paradigma como uma "realização científica universalmente reconhecida que, durante algum tempo, fornece problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência." (p.13). Ele não é apenas uma teoria, mas todo o arcabouço de crenças, valores, métodos e pressupostos que orienta a ciência "normal". Esse quadro de referência só é questionado em momentos de crise, quando o acúmulo de anomalias insuperáveis leva a uma "revolução científica" e à sua eventual substituição por um novo paradigma.

baseada no dualismo entre a alma e o corpo. Contudo, esse é outro paradigma para quem? Diz do corpo de quem? Também nos cabe refletir quem no século XVI era possuidor de uma alma? Que alma? Certamente não eram dos nativos americanos, de nações africanas e tampouco de povos do oriente asiático e índico. Dessa maneira, o *metá-hodos,* o caminho para um fim ou caminho determinado por um fim, o qual a base era o corpo e (principalmente) alma do homem branco- europeu- cristão, servia como medida de todas as coisas cujo produto era a dominação seja do Outro[7], seja da natureza. O homem branco europeu afastado da natureza, imagem e semelhança de Deus, enquanto o não-branco como animalesco, em seu estado primitivo, pertencente a natureza.

As produções de Descartes não romperam ou contrariaram as práticas colonizadoras da produção de conhecimento europeu. Ainda que não fosse um jesuíta missionário em solo das províncias ultramarinas, nem esse fosse o objeto de seu estudo, seu trabalho elevou estas práticas a outro patamar. A *res cogitans* e a *res extensa* que propôs universais, a partir dessa leitura, serviram como impulsionadoras das práticas colonizadoras ao expandir, sem exageros, a alma branca- cristã- europeia e o corpo branco- cristão- europeu ao universo. O novo paradigma é o de uma ciência colonizadora.

Por certo, esta não foi uma mera (re)produção acidental. A produção da história única de Descartes é parte de uma estrutura milenar de dominação de outros povos (Moore, 2007) e naquele momento em plena expansão, o que resultou em práticas concretas que reforçaram essa estrutura. O prosseguimento do projeto colonial ao se voltar a dominação da natureza e tudo que nela era entendido como produto ou subproduto, afirmava o que era *sciência* e separava o que não era considerado como conhecimento ou saber válido.

Assim os nativos, as negras e negros escravizados tinham seus saberes usurpados ou eliminados. Como exemplo, junto ao historiador Escohotado (2004), podemos citar a farmacopeia indígena que foi proibida e substituída pelos conhecimentos dos colonos; ervas e outras medicinas foram substituídas pelo vinho e orações. Contudo, a eliminação destes saberes se deu principalmente

[7] Trazemos aqui enquanto “Outro” aquele que o branco entende como não-branco, salvaguardando sua época e lugar; o Outro pode assim ser, por exemplo, o latino considerado não-branco para os europeus ou até o latino negro considerado como não-branco por latinos brancos.

em espaços “civilizados”, já que, mesmo em proporções reduzidas, muitos se mantiveram e foram passados pelas gerações. Não somente, o projeto colonial possuía porosidades, furos convenientes quando, por exemplo, os brancos faziam uso destes saberes.

Podemos observar que, em 1675, os Calundus[8] não eram permitidos. No entanto, como os brancos não dispunham de médicos para cura de seus males, recorriam às alternativas negras (Cossard, 2014). Mesmo que estes espaços existissem e fossem solicitados por brancos quando lhes conviessem, estes só deveriam existir em uma relação oficiosa. Nos parece que os povos não-brancos que habitavam o Brasil, nesse ponto, dispunham para si de –milenares- ferramentas para cuidar da alma e do corpo, que os colonizadores se esforçavam para desenvolver na modernidade.

O *cogito* cartesiano se expandiu e se capilarizou a ponto de ser tomado tanto para a filosofia - ao conduzir a razão à verdade - quanto para a cultura ao se tornar a regra para a inteligibilidade das coisas, passando a ser o norteador para as crises intelectuais. O expansionismo ultramarino europeu se deu em conjunto com essa expansão da compreensão de mundo e de conhecimento que, por consequência, provocou gradualmente inflexões epistemológicas no pensamento filosófico que foi chamado de “perda da ingenuidade da consciência clássica” (Japiassu, p. 26) e que constituiu as ciências humanas.

Foi na Europa do século XVII que a presença dos ideais humanistas, herança direta do Iluminismo, deixou sua marca ao pautar a igualdade entre os homens. Por outro lado, ocorria o aprofundamento das ideias que dentre os homens existem diferenças básicas (Schwarcz, 2005).

2. O POSITIVISMO E A CONSOLIDAÇÃO DA PSICOLOGIA COMO CIÊNCIA

Os efeitos inaugurados pela modernidade perduraram por séculos e, no Brasil, foram a base das instituições de ensino em todo território nacional (Soares, 2010; Schwarcz, 2005). O saber científico na primeira metade do século

[8] Espaços de cultura africana, de cura, dos usos das ervas e de adivinhações (Cossard, 2014).

XIX era algo complementar aos homens; bem-quisto era aquele propriamente educado que sabia discursar sobre ciência. A atividade científica estava voltada principalmente para o consumo de materiais importados como manuais e livros de divulgação científica, do que propriamente para os avanços científicos e a produção de materiais originais. Era próximo a um modismo que dizia somente à elite de homens brancos e que se relacionava com as questões e interesses relativos a mesma elite (Schwarcz, 2005).

As elites intelectuais urbanas recém-estabelecidas no Rio de Janeiro e em São Paulo, tomadas pelo efeito do positivismo e do liberalismo, viviam a efervescência dos crescentes direitos individuais que antagonizavam com a elite escravagista do Norte/ Nordeste (Schwarcz, 2005). Massimi (2005) nos aponta que nesse período, dada a contradição vigente da pauta liberal e de um país escravocrata, o Brasil se encontrava “diante do desafio de tornar-se uma nação moderna tendo um projeto unitário político, social e cultural” (p.159). Isso se dava frente ao crescente gerenciamento do aparelho estatal das dimensões da experiência pessoal que trouxeram uma “progressiva estruturação dos papéis dos indivíduos, vindo estes a serem considerados como funções e produtos do processo social” (p.159).

Ao pautar às leis biológicas naturezas diferentes aos homens, era fortalecida “uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos” (Schwarcz, 2005, p.38) encorajada pelo surgimento simultâneo da frenologia e da antropometria. Essas teorias afirmavam a possibilidade de quantificar capacidades humanas a partir da medição de suas partes, em especial o cérebro. Surgia também na segunda metade do século XIX a antropologia criminal de Lombroso que explorou a criminalidade enquanto um fenômeno físico e hereditário, passível de ser percebido na sociedade (Schwarcz, 2005).

Este tipo de pesquisa influenciou diretamente as pesquisas sobre as doenças mentais. A frenologia teve como um de seus primeiros domínios de aplicação a loucura e buscou a partir desse modelo justificar suas práticas ao traçar relações entre a “loucura individual e a degeneração de cunho racional” (Schwarcz, 2005).

Vale ressaltar que até a segunda metade do século XX, qualquer direção

que tomemos, parece não haver uma que escape e desvie da proposta colonial ou que se relacione com epistemologias contra coloniais. Como nos aponta Clovis Moura em a Sociologia do Negro Brasileiro (1988):

> A sociologia do negro é, por estas razões, mesmo quando escrita por alguns autores negros, uma sociologia branca. E quando escrevemos branca, não queremos dizer que o autor é negro, branco, mulato, mas queremos expressar que há subjacente um conjunto conceitual branco que é aplicado sobre a realidade do negro brasileiro, como se ele fosse apenas objeto de estudo e não sujeito dinâmico de um problema dos mais importantes para o reajustamento estrutural da sociedade brasileira. (Moura, 1988, p.9).

A história das ciências humanas e da psicologia que antecedeu o século XX é também a história de outros pensamentos ou noções ocidentais que buscavam seu lugar ao sol do saber científico. Estas, a partir da circunscrição de espaços disciplinares e, referenciados ao Método, disputavam entre si a afirmação científica.

As ciências humanas desde sua emergência moderna ocuparam um lugar ambíguo ao buscar vinculação às ciências naturais, como também, ao provocar desconforto ao discurso científico moderno, já que partilhava de outro regime de inteligibilidade por constituírem uma mudança na relação teórica e prática do homem com a natureza e consigo mesmo. Ao direcionarem o homem, as interações entre si e com as coisas enquanto objeto da ciência, possibilidades inteiramente novas surgiram e puseram em questão o estatuto da ciência; entraram em jogo outros questionamentos sobre a objetividade científica, as limitações disciplinares e a subjetividade (Japiassu, 1982).

O exercício realizado pela insipiente psicologia não foi a manutenção de uma condição própria, mas a de anexação dela, de conversão aos imperativos naturalistas experimentais como condição para sua efetivação científica (Japiassu, 1982, p.32). As particularidades da psicologia a punha em terreno mais delicado: poderia ser situada em diversos saberes das ciências exatas o que comprometia a ideia de unidade disciplinar, não somente, seu solo epistemológico era a filosofia, o que lhe conferia uma característica de ciência menor (ibd. p.42).

Nesse período foram produzidos os primeiros manuais higienistas como o “Elementos da Hygiene ou Ditames Teoréticos e Práticos para conservar a saúde e prolongar a vida”, que tinha como objetivo oferecer normas para a “felicidade dos povos” (Franco, 1823). Esses manuais radicalizavam a dicotomia corpo-alma, hierarquizando o primeiro sobre o segundo: progressivamente os fatos humanos foram aproximados aos fenômenos naturais e as funções humanas localizadas no cérebro, estando estes sujeitos às leis naturais e fixas. Desse modo os fenômenos poderiam ser investigados pelo método experimental (Massimi, 2005).

Na segunda metade do século XIX, a aliança com a tradição positivista brasileira levou a aproximação dos fenômenos religiosos aos desarranjos mentais, reduzindo a religiosidade a termos unicamente psicológicos, relacionando seus efeitos à loucura e possibilitando a afirmação da necessidade de uma higiene do espírito. Essa aliança também foi a principal via de introdução da psicologia enquanto disciplina curricular em diversas instituições de ensino no Brasil. A difusão dos ideais de Augusto Comte em terras nacionais ganhou o espaço “tornado vago pela extinção gradual de antigas crenças” (Comte,1973: 128 apud Massimi, 2005), e seu principal instrumento foi a reforma na educação.

A reforma tinha como alvo não só as faculdades, mas também o ensino médio e normal como estratégia de higiene social. Multiplicaram-se os tratados médicos (em especial de higiene, psiquiatria e medicina forense) e suas abordagens sobre as problemáticas de natureza psicológica, principalmente sobre a terapia moral; a tarefa do médico era, além de cuidar do estado físico, cuidar também do estado moral dos pacientes. O saber médico foi tido como aquele capaz do conhecimento pleno do homem, ocupando o lugar tradicional da filosofia e teologia.

Não podemos perder de vista que, no final do século XVIII e início do século XIX no Brasil, também na Jamaica, Suriname e São Domingos, ocorre a intensificação das lutas e conquistas emancipatórias da população negra (Moura, 2017, Azevedo, 1987). Esse tanto, junto a pressão externa realizada pela Inglaterra, tensionava a discussão dos termos sobre os quais a abolição aconteceria: os escravizados ora eram retratados como bárbaros que buscariam vingança, ora como ameaçadores dos ideais brancos e da pele branca- pois

temia-se que o contingente livre pudesse provocar uma heterogênese racial-, ora como potencial mão de obra. A população escravocrata branca estava com medo (Azevedo, 1987).

A imigração europeia, o abandono da população a sua própria sorte e outras formas de manutenção da dominação das elites brancas, foram marcas da Abolição da Escravatura (1888) e da recém-república (1889). Uma psicologia organicista que estava em plena construção, a qual a expansão do seu projeto de cuidado e normatização ajudou contornar e medo provocado pela recente população negra livre (Azevedo, 1987).

3. HIGIENISMO, EUGENISMO E A PSICANÁLISE

Em princípios do século XX, a psicologia já estava associada amplamente a medicina em diferentes especialidades como a medicina legal, psiquiatria, neurologia e medicina social, também amplamente experimentada – aos moldes de Pavlov[9] - em diferentes laboratórios inaugurados em hospitais psiquiátricos e universidades (Soares, 2010, Massimi, 2005).

Os hospitais e sanatórios ocupavam um lugar de destaque na relação da prática médica-psicológica e a norma; a população de internos em Juquery, como nos mostra Cunha (1988), Patto (1997), Bento e Carone (2002), eram em sua maioria mulheres negras e intituladas por psiquiatras - escorados pelas mais variadas teorias e diagnósticos - como degeneradas por conta de seus traços raciais. Esses lugares, cuja taxa mortalidade eram entre 80% e 90%, estavam intimamente relacionadas aos ideais da Liga de Higiene Mental que, dentre outras coisas, almejava a esterilização da população fora da norma e por consequência seu desaparecimento.

Neste contexto a *hygiene* foi constituída enquanto prática mais ampla da medicina e foi considerada revolucionária frente a recente discussão sobre a solução dos surtos epidêmicos como febre amarela, tifo, tuberculose, varíola etc. Sua proposta foi a prevenção de doenças físicas, mentais e morais desde a mais

[9] Ivan Pavlov (1849-1936), um dos pais da fisiologia experimental, é mais conhecido por sua pesquisa sobre reflexos condicionados. Seu trabalho mais influente, *Conditioned Reflexes: An Investigation of the Physiological Activity of the Cerebral Cortex* (1927), descreve como os estímulos externos podem evocar respostas fisiológicas.

tenra idade. A vigília sobre a saúde da população foi realizada de tal maneira que se buscou o controle dos hábitos alimentares e higiênicos, como também a disciplina da sexualidade, evitando assim a degeneração.

O saber médico seguiu assumindo controle da sociedade, transformando-a em um grande hospital e dividindo-a em sãos e doentes ou regeneráveis e não-regeneráveis. Não se esperava menos da população do que de um paciente: a irrestrita passividade e adequação (Schwarcz, 2005).

O Brasil passou por mudanças significativas entre os anos 1920 e 1930, período em que o movimento sanitarista impulsiona o Estado a assumir um novo papel. Em vez de políticas de branqueamento ou imigração, a solução proposta era o saneamento do país. As campanhas de saúde pública, lideradas por figuras como Oswaldo Cruz e Carlos Chagas, ganharam um novo status e se tornaram um projeto nacional.

Assim, o atraso econômico, político e social do Brasil deixava de ser um problema diretamente relacionado a cor, genético e fatal, para se tornar um problema de saúde pública, que poderia ser resolvido pela medicina e pela ciência. As doenças passaram a explicar os males (econômicos, políticos etc.) do país, cabendo então combater sua origem. Os desviantes da norma eram responsabilizados pelas mazelas, ainda que de maneiras inusitadas como associar doenças endêmicas a preguiça e a indolência (Hochman, 1998).

Nesse contexto, a ideia da miscigenação como algo desejável gradualmente ganhou espaço e se estabeleceu junto ao ideal da produção de uma identidade brasileira, uma história única para ser contada: a mistura de raças seria benéfica já que a população seria embranquecida e a questão racial no Brasil seria dissolvida. A miscigenação passa a ser elogiada e, assim, o Brasil começa a produzir seu ideal de democracia racial.

Sobre estes era necessário vigília; do pobre, do negro, da negra e do mestiço. A população deveria ser incitada a ter casamentos desejáveis, evitar os maus-hábitos, coibir as atitudes viciosas (Coimbra & Nascimento, 2003; Schwarcz, 2005). Propostas estas que penetraram em diferentes setores da sociedade e passaram a definir o modelo de família, as dividindo em boas famílias e aqueles possuidores de má-herança. Os pobres e negros, possuidores da má-herança, podiam ser compreendidos enquanto dignos - aqueles que

estavam próximos aos ideais da sociedade- ou viciosos, que desviavam dela. A estes últimos cabiam a esterilização, pois eram indesejáveis ao projeto de nação por representarem um perigo social. Os dignos deveriam ser vigiados, eram portadores dessa herança maléfica e corriam os riscos de proliferar doenças (Coimbra & Nascimento, 2003).

O higienismo apontava não só soluções e a prevenção para as questões de saúde em território nacional, como também associava os males as populações desviantes à norma. Em consonância, os eugenistas agudizavam ainda mais as hierarquias raciais e sociais criando as alternativas para eliminação dos causadores desses males, da vigília da formação de uma "classe perigosa" (Coimbra & Nascimento, 2003) e da eliminação dos degenerados físicos, morais e intelectuais. Ideias amplamente aceitas pelos homens de *sciencias*[10].

Junto aos manuais de *psychiatria*, às práticas higienistas e eugênicas, a psicanálise começou a ter seus conceitos difundidos no Brasil com Belford Roxo e Porto-Carrero (Oliveira, 2002). As ideias freudianas que chegaram ao Brasil, principalmente a partir de intelectuais médicos franceses, foram utilizadas para reformar a classe desviante.

Diferente de outros países, a aderência da psicanálise no Brasil esteve intimamente relacionada com a construção de um ideal de nação brasileira tanto quanto de encobertar as deficiências da psiquiatria no que dizia das problemáticas sexuais, dos "distúrbios de personalidade do homem brasileiro que não poderiam ser suprimidos pelos recursos disponíveis pela medicina psiquiátrica" (Torquato, p.55, 2014). A psicanálise ocupou nesse momento um lugar adaptativo para os sujeitos fora da norma: o ego era o responsável para a adaptação de "id primitivo", dos "impulsos inconscientes intensos" (Porto-Carrero, 1933b:11 *apud* Torquato, p.55, 2014).

Ainda com Torquato (2014), foi a partir do intento disciplinar, civilizador e podemos acrescentar, colonizador, que a psicanálise ganhou espaço enquanto

10 Dentre tantos institutos e museus da época, um grande precursor da prática higienista foi Nina Rodrigues e sua escola - Escola Baiana de Antropologia -, como nos apontam Schwarcz (2005), Santos, Schucman e Martins (2012). Teve grande relevância nas discussões ao pautar o atraso econômico da Bahia dado a influência negra e mestiça no estado a partir do modelo psicofísico de explicação da deficiência negra e as consequências do convívio com essa raça (o mestiço não era considerado uma raça).

panaceia para os males da modernidade. Uma psicanálise utilitarista de fundo organicista sem propriamente uma prática psicanalítica, mas diagnosticadora. A aparelhagem da psicanálise ao higienismo e eugenismo se deu desde seu princípio e rapidamente passou da clínica individual para o coletivo em uma psicologia mais ampla, dando novas possibilidades para formação da identidade nacional.

O campo do saber psicológico gradualmente ganhou consistência junto à teoria psicanalítica, à sociologia e com a psicologia social: a primeira cátedra voltada exclusivamente para a psicologia surgiu na Universidade de São Paulo em 1934. No entanto, foi apenas em 1954 que a Associação Brasileira de Psicologia publicou o primeiro anteprojeto de regulamentação da formação do psicólogo (Soares, 2010). Como nos apontam Gomes (2013) e Santos, Martins & Schucman (2012) foram figuras como Raul Briquet, Arthur Ramos, Donald Pierson, Virginia Leone Bicudo, Aniela Ginsberg e Dante Moreira Leite que começaram a moldar os primeiros cursos sobre relações raciais no Brasil. Um tema comum nesses cursos era o estudo das relações étnico-raciais, com destaque para a análise das interações raciais no contexto brasileiro. Nesse momento, estes cursos marcaram um tímido tensionamento frente aos estudos psicológicos vigentes.

Apesar do declínio das produções acadêmicas sobre higienismo e eugenismo nas décadas seguintes, essas ideias deixaram marcas profundas. As práticas excludentes e os discursos de eliminação dos "desviantes" da norma branca, ainda hoje, atualizam as violências simbólicas e institucionais (Schwarcz, 2005). Como observa Japiassu (1982), os discursos das ciências humanas se entrelaçam com estratégias de poder, e no caso da psicologia, suas narrativas históricas frequentemente se alinharam às práticas coloniais.

4. TRANSFORMAÇÕES E O RACISMO EPISTEMOLÓGICO

O pós-guerra reacendeu o debate sobre as relações raciais, especialmente no Brasil, onde estudiosos como Bicudo, Ginsberg e Leite foram fundamentais na desconstrução da visão determinista biológica das raças, que prevalecia na psicologia até então (Santos, Martins & Schucman, 2012, p. 171).

No entanto, foi somente a partir dos movimentos sociais de 1960, especialmente na França após Maio de 1968, que a psicanálise se aproximou das críticas marxistas e se posicionou mais abertamente frente às questões políticas. Isso abriu caminho para novas epistemologias, métodos de pesquisa e práticas clínicas que questionavam o status quo global (Passos & Barros, 2000).

Nos Estados Unidos, greves estudantis organizadas pelos movimentos negros também abriram espaço para a inclusão dessas vozes nas universidades, impulsionando a emergência de novas epistemologias e campos de pesquisa mais críticos (Grosfoguel, 2007).

Já no Brasil, temos que considerar que esses movimentos só se assemelharam aos dos países não-latinos enquanto movimentos de libertação, já que lutas particulares foram travadas aqui: encontrávamo-nos em um contexto onde o mito da democracia racial era amplamente difundido - e ainda o é-, cujos princípios liberais (em 1970) regiam o governo ditatorial que creditavam a pobreza e a desigualdade social no país como parte do processo evolutivo de modernização e industrialização (o qual a superação se daria aos poucos).

No que diz da psicologia, como nos mostra Coimbra (1995), é possível observar que, durante a ditadura militar, dada a necessidade do controle social devido ao suposto perigo comunista, ocorreu uma “psicologização do cotidiano” e das famílias. A psicologia passou a ser entendida não mais como meio para conhecer o mundo, mas como fim. Em tempos de tensão e medo, os discursos do especialista psicólogo, daquele que possui a verdade sobre a criança, o núcleo familiar, o sujeito problemático e sobre outros saberes das ciências humanas[11], produziram o “sentimento individual e coletivo de incompetência, uma “poderosa arma de dominação” (Coimbra, p.38) que proporcionou a proliferação dos psicólogos, das práticas e teorias psi. Contudo, isso não se deu sem certa contradição.

É também durante a ditadura militar brasileira, na década de 1970, que os movimentos de reposicionamento prático-teóricos da psicologia começaram a ganhar força. A crise do Estado - crise econômica, dos modelos de saúde, de seguridade social, das políticas ditatoriais – aliada as reivindicações dos

[11] Para Japiassu (1982) este é uma herança imperialista das bases filosóficas da psicologia.

movimentos sociais, possibilitaram maior penetração nos territórios das produções e práticas psicológicas voltadas para as minorias (Mayorga, 2014). Estes e outros atores sociais trouxeram consigo outras demandas e ganharam mais visibilidade; apontaram as articulações e sistemas de poder que, mesmo distantes de ferir o *status quo* de dominação racial, tensionaram o conhecimento produzido, sendo o gérmen para as produções críticas que viriam.

Porém, podemos ver com Finch III e Nascimento (2009), junto a Alcoff (2016), que as revisões epistemológicas, metodológicas, práticas e teóricas que ganharam visibilidade nas décadas de 1970 e 1980 estavam voltadas principalmente para a questão de classe e não atentavam da mesma maneira para as relações raciais. Mesmo que estas estivessem se fortalecendo nesse período, pouco puderam penetrar nas produções psicológicas.

Seja a partir da epistemologia moderna naturalista/positivista, cujo sujeito solipsista se expande ao universo e 'some' frente à neutralidade e objetividade científica, e/ou a partir da guinada crítica em direção a uma epistemologia da ideologia (Alcoff, 2016) que produziu o sujeito inserido nas relações totalizantes (universais) de classe, as produções divergentes foram absorvidas e dissolvidas nessas epistemologias.

No Brasil não foi diferente. Os ideais marxistas reproduziram os discursos universalizantes europeus, onde os problemas eram vistos como de base econômica e outras questões eram consideradas secundárias ou derivadas disso. O homem negro e a mulher negra eram hierarquizados enquanto inferiores na psicologia globalizante do homem branco europeu, fundados/ reduzidos (n)as questões de classe e majoritariamente excluídos dos espaços universitários (Carvalho, 2003).

No jogo de forças das produções de psicologias, o que permaneceu inabalável até então, foram as relações de manutenção dos privilégios do homem ao preço das construções teóricas e práticas comprometidas com a realidade brasileira de raça. Santos (2019) faz coro a essa ideia ao destacar que as principais bibliografias que discutiam a Reforma Psiquiátrica não faziam qualquer menção as relações de raciais. Os antigos modelos clínico-individualistas aliados aos princípios liberais na década de 1980 precisavam ser

repensados e alinhados aos campos e atividades que se inauguravam, como a psicologia comunitária.

Não se tratava da ausência de materiais que se propusessem a pensar a questão racial, já que estes estavam sendo produzidos ao longo do século XX como, por exemplo, a dissertação "Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo" de Virgínia Leone Bicudo (1942), a dissertação "Tornar-se Negro" de Neusa Souza Santos (1981), com Frantz Fanon e as publicações de seus livros "Pele Negra máscaras brancas" em 1953 e "Os Condenados da Terra" em 1961, Lélia Gonzalez (1982) dentre tantos outros. O silenciamento e invisibilização de autores e obras era uma estratégia.

A invisibilização da temática racial nas relações teórico-práticas e na constituição das psicologias reproduziu o racismo epistemológico, e produz o que hoje é chamado de epistemicídio (Grosfoguel, 2007; Ribeiro, 2017). Ou seja, epistemologias e/ou práticas do conhecimento que excluem a população não-branca de questionar a norma, negando a elas autoridade epistêmica, produzindo conhecimento que prejudique o estilo cognitivo e modos de conhecimento, produzindo teorias que os têm como inferior e significando à essas populações só o que interessa ao branco, invisibilizando as produções que os valorem, produzindo conhecimento que não são interessantes a elas e que reforçam as hierarquias sociais.

Esse processo segue ocorrendo desde os princípios da psicologia científica e na produção de conhecimento colonial; na psicologia brasileira é o reflexo das estruturas de dominação euro-americana que foram refinadas a partir dos referenciais históricos de uma sociedade altamente hierarquizada por raça e gênero, mas que faz como se não houvesse tais desigualdades.

Portanto, ainda que as estimativas populacionais de pretos e pardos nas décadas de 1960, 1970 e 1980 girassem em torno de 30-50% da população brasileira em algumas regiões (Hasenbalg, Silva, 1988; Henriques, 2001), as políticas públicas, as práticas psis e a produção do saber psicológico permaneceram à margem das discussões sobre as relações raciais, mesmo incidindo diretamente sobre elas. Isso evidencia a dimensão colonial inscrita na formação social e epistêmica brasileira Assim, tanto as populações negras quanto os povos indígenas — apesar de sua representatividade numérica —

constituem fundamentos essenciais para compreender os modos coloniais de produção do saber psicológico.

5. AS FISSURAS CONTRA COLONIAIS NO BRASIL

Para Nilma Lino Gomes (2008), a concretização do desvio a norma epistêmica não só dizia da mudança do olhar dos teóricos sobre a realidade, mas representou, “entre outros fatores, o resultado da pressão dos movimentos sociais de caráter identitário e os seus sujeitos sobre o campo da produção acadêmica” (p.420). Isso se deu, em especial, após a conclusão da pós-graduação em 1980 de uma geração de pesquisadoras negras e negros que se inseriram nas universidades e que se fariam notar na década de 1990, após o período da ditadura militar brasileira.

Estes privilegiaram em suas produções as parcerias nos e com os movimentos sociais e suas reivindicações (que diziam também de suas vivências raciais). Passaram a articular militância e a produção de conhecimento sobre a realidade étnico-racial ao se localizarem em uma sociedade e na universidade como sujeitos racializados. Seus discursos e produções foram incomodativos à hegemonia colonial acadêmica.

Buscaram romper com a relação clássica da produção de conhecimento científico onde estavam enquanto objetos:

> São intelectuais, mas um outro tipo de intelectual, pois produzem um conhecimento que tem como objetivo dar visibilidade a subjetividades, desigualdades, silenciamentos e omissões em relação a determinados grupos sócio-raciais e suas vivências. Para tal, configuram- se como um coletivo, organizam-se e criam associações científicas a fim de mapear, problematizar, analisar e produzir conhecimento. É aqui que se localizam os intelectuais negros. (Gomes, 2009, p.421)

> Ao questionarem a produção e distribuição de conhecimento científico, a ciência, a universidade e o lugar do Outro, se colocaram enquanto sujeitos políticos indo de encontro às desigualdades em seus aspectos étnico-raciais. Isso, dentre outras coisas, se deve ainda pelas possibilidades desses sujeitos se posicionarem à frente das demandas sociais do seu tempo, como também ter outra compreensão delas, e, assim, gerarem “conhecimento e ações que impulsionem a sociedade e a própria ciência a se democratizarem cada vez mais e se redefinirem por dentro e por fora.” (Gomes, 2009, p.422).

O reposicionamento do Outro para fora do lugar de objeto, parece tornar o outro colonial, visível. O corpo, antes etéreo e pulverizado pela tradição cartesiana foi convocado a ganhar cálidos contornos, fizeram mais aparente os espaços de poder e decisão que os diferentes grupos ocupavam.

Esse movimento tensiona a neutralidade científica e a racionalidade cartesiana ao trazer novas metodologias, epistemologias, conceituações alternativas, dados históricos e pesquisas corporificadas, com narrativas próprias, que trabalham na direção da emancipação social e crítica às análises científicas superficiais fundamentadas no mito da democracia racial (Gomes, 2009; Carneiro, 2023). Podemos pensar junto a Sueli Carneiro (2023) que a afirmação do Eu hegemônico branco científico que existia a partir da negação do Outro negro, começa a estremecer (Carneiro, 2023)

Foram o gérmen para as produções posteriores como podemos observar, a título de exemplo, no levantamento realizado por Schucman, Nunes e Costa (2017) nos mostram as crescentes produções de artigo, teses e dissertações no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo[12] no tocante a temática racial. Contudo, movimento esse ainda tímido entre as décadas de 1980-90.

Na década de 1990, novas perspectivas sobre a psicologia e as relações raciais surgem com Jurandir Freire Costa, Iray Carone, Maria Aparecida Bento, Edith Pizza, Isildinha Nogueira etc. e os estudos sobre branqueamento e branquitude começaram a ganhar relevância. Estes marcam uma torção importante como nos apontam Santos, Martins & Schucman (2012): a identidade étnico/racial da pessoa branca passa a ser objeto e responsável pelo problema racial.

[12] O Instituto de Psicologia da USP (IP-USP) foi criado em 1969 a partir da antiga seção de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (1930), é a a mais antiga escolas de Psicologia no Sudeste do Brasil. Foi em seu âmbito que Virgínia Leone Bicudo defendeu, em 1942, sua dissertação *Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo*, trabalho pioneiro na Psicologia Social que marca o início da discussão acadêmica sobre raça na disciplina, refletindo a ambiguidade da instituição na produção do saber colonial e na emergência das primeiras críticas. Embora o histórico institucional do Instituto de Psicologia da USP mencione nomes como Annita Cabral, Otto Klineberg, Ecléa Bosi e outros professores da chamada “Missão Francesa”, não há referência à participação de Virgínia Leone Bicudo — mulher negra, pioneira na psicologia social e na psicanálise no Brasil, e uma das primeiras pesquisadoras a abordar as relações raciais em sua dissertação (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2025a; 2025b).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo pretendeu contar uma outra história, demonstrando as marcas do colonialismo e das estruturas de dominação racial enraizadas na consolidação da psicologia no Brasil até o ano de 1990. Através dessa outra história, pudemos acompanhar como o saber psicológico foi instituído enquanto disciplina e saber científico e, neste percurso, observar como as condições para sua constituição histórico-racial e institucional, ainda que diversas, operaram diferentes regimes de invisibilidade e apagamento da população negra no Brasil.

Material e simbolicamente, a psicologia foi importante na intensificação do regime de exclusão racial e no controle social dessa população, tanto em seu movimento de consolidação quanto após sua institucionalização. Atuou como um dos signos do eurocentrismo e do positivismo – lastreado no dualismo cartesiano –, servindo aos interesses das elites brancas como parte da estratégia de embranquecimento da população e subsidiando a produção de uma identidade nacional que invisibilizou as produções de outras identidades raciais.

Sua instituição enquanto saber maior foi constituída em oposição a um Outro: esse negro objeto de estudo e intervenção. As alternativas que implicavam o reposicionamento dessa equação – do pesquisador neutro, incorpóreo, distante e debruçado sobre seu objeto de pesquisa – tardaram a conquistar espaço nas universidades. A inversão dessa equação só pôde ganhar lugar quando, concretamente, corpos diversos começaram a ocupar os assentos nas universidades antes ocupados, principalmente, por uma elite branca. Estes não apenas estreitaram o fazer pesquisa às necessidades da população negra, como também produziram caminhos para incluir outros agentes nas discussões e problemáticas raciais: a população branca.

O presente artigo foi estruturado segundo a linearidade histórica comumente adotada nas instituições de ensino para permitir que o leitor, por si mesmo, (des)encontre o já conhecido e perceba a importância de produzir narrativas que vão de encontro às coloniais. O trabalho se configurou, portanto, como um convite à necessidade de racializar o campo do saber da psicologia e à realização de mais produções contra coloniais que abordem ativamente a temática racial. Esse convite é estendido à prática profissional: convocamos a

refletir sobre os métodos e conceitos utilizados, questionando de que forma as intervenções clínicas e institucionais podem, inadvertidamente, reproduzir as estruturas históricas de exclusão abordadas pelo presente estudo.

No tocante às delimitações do estudo, as fissuras históricas que identificamos apontam para a necessidade de aprofundamento em pesquisas futuras. As evidências levantadas neste artigo sugerem a importância de analisar não apenas os efeitos das políticas de acesso à universidade e dos programas de pós-graduação, mas também os impactos dos novos movimentos sociais e das epistemologias negras e indígenas na produção de conhecimento, ampliando a compreensão sobre as dinâmicas históricas de exclusão e inclusão no campo acadêmico.

REFERÊNCIAS

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

ALCOFF, Linda Martín. **Uma epistemologia para a próxima revolução.** Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 37-70, jan./abr. 2016.

ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO. **Bula Romanus Pontifex**. Papa Nicolau V - 1455. Disponível em: https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3907997. Acesso em: 12 ago. 2024.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda Negra, Medo Branco**: o negro no imaginário das elites - século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Irene (Orgs.). Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: **Psicologia social do racismo:** estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-58.

BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo**. 1942. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 1942.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, José Jorge de. **Ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico nas ciências sociais brasileiras**. In: Teoria e Pesquisa. São Paulo: EDUSP, v. 42 e 43, p. 303-340, jan.-jul. 2003.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. **Guardiães da Ordem:** Uma viagem pelas

práticas psi no Brasil do Milagre. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças; NASCIMENTO, Maria Lígia de Oliveira. Jovens Pobres: o mito da periculosidade. In: FRAGA, Paulo; IULIANELLI, Jorge (Orgs.). Jovens em tempo real. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

COSSARD, Gisele. **Awô**: O mistério dos Orixás. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. **O espelho do mundo**: Juquery, a história de um asilo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2009. p. 283-336.

ESCOHOTADO, Antonio. **História elementar das drogas**. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2004.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008 [1961].

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silva. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952].

FINCH III, Charles S.; NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Abordagem afrocentrada, história e evolução**. In: Afrocentricidade. São Paulo: Edições Selo Negro, 2009. p. 37-70.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1969.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história.** In: FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1971. p. 15–38.

FRANÇA, Eduardo Ferreira. **Investigações de Psicologia**. São Paulo: EDUSP / Grijalbo, 1973 [1854].

FRANCO, Francisco de Mello. **Elementos de hygiene ou ditames teoréticos e práticos para conservar a saúde e prolongar a vida**. Lisboa: Tipografia da Academia Real das Sciencias, 1823.

GOMES, Janaina Damaceno. **Os Segredos de Virgínia**: Estudo de Atitudes Raciais em São Paulo (1945-1955). 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.11606/T.8.2013.tde-14032014-103244. Acesso em: 22 out. 2025.

GOMES, Nilma Lino. **Diversidade Étnico-racial e Formação Continuada de Professores (as) da Educação Básica:** Desafios Enfrentados pelo Programa Ações Afirmativas na UFMG. In: DINIZ-PEREIRA, Júlio Emílio; LEÃO, Geraldo (Orgs.). Quando a Diversidade Interroga a Formação de Professores. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 109-131.

GOMES, Nilma Lino. **Intelectuais negros e produção do conhecimento**: reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2009. p. 419-441.

GONZALEZ, Lélia. **Lugar de Negro**. 2. ed. São Paulo: Marco Zero, 1982.

GROSFOGUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas:** racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 25–49, 2016.

GROSFOGUEL, Ramón**. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais**. Ciência e Cultura, São Paulo: SBPC, v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. **Estrutura social, mobilidade e raça**. São Paulo: Vértice, 1988.

HENRIQUES, Ricardo. **Desigualdade racial no Brasil:** evolução das condições de vida e indicadores selecionados. Texto para Discussão n. 807. Rio de Janeiro: IPEA, 2001.

HOCHMAN, Gilberto. **A era do saneamento**: as bases da política de saúde pública no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1998.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022**: Características gerais da população e dos domicílios. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/censo. Acesso em: 12 ago. 2024.

JAPIASSU, Hilton. **Introdução à Epistemologia da Psicologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MASSIMI, Marina. **A Psicologia dos Jesuítas:** Uma Contribuição a História das Ideias Psicológicas. Psicologia: Reflexão e Crítica, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 625-633, 2001.

MASSIMI, Marina. **Estudos históricos acerca da psicologia brasileira:** uma contribuição. In: História Da Psicologia: Pesquisa, Formação, Ensino. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 69-83.

MASSIMI, Marina. **O processo de institucionalização do saber psicológico no Brasil do século XIX.** In: História da Psicologia: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau, 2005. p. 159-168.

MAYORGA, Claudia. **Algumas contribuições do feminismo à psicologia social comunitária.** Athenea Digital, Barcelona, v. 14, n. 1, p. 137-163, 2014. Disponível em: http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1089. Acesso em: 12 ago. 2024.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade**: novas bases epistemológicas para a compreensão do racismo na história. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala:** quilombos, insurreições, guerrilhas.

São Paulo: Fundação Maurício Grabois, 2017.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. 1. ed. São Paulo: Ática, 1988.

OLIVEIRA, Carmen Lucia Montechi Valladares de. **Os primeiros tempos da psicanálise no Brasil e as teses pansexualistas na educação.** Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 133-154, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982002000100010. Acesso em: 12 ago. 2024.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides. **A Construção do Plano da Clínica e o Conceito de Transdisciplinaridade**. Psicologia: Teoria e Pesquisa, Brasília, v. 16, n. 1, p. 71-79, 2000.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. Apresentação. In: **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 7-16.

PATTO, Maria Helena Souza. **Para uma crítica da razão psicométrica.** Psicologia USP, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 47-62, 1997. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-65641997000100004. Acesso em: 12 ago. 2024.

PAVLOV, Ivan. **Conditioned reflexes:** an investigation of the physiological activity of the cerebral cortex. Londres: Oxford University Press, 1927.

PORTO-CARRERO, Júlio. **Sexo e cultura**. Rio de Janeiro: Guanabara Waissman Koogan, 1933.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder e Classificação Social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Horizontes Antropológicos, v. 25, n. 54, p. 361-366, 2019.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. **Saúde mental da população negra**: uma perspectiva não institucional. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 10, n. 24, p. 241-259, 2018. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/583. Acesso em: 24 set. 2025.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTÍNS, Hildeberto Vieira. **Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais**. Psicologia**:** Ciência e Profissão, Brasília, v. 32, n. esp., p. 166-175, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000500012. Acesso em: 16 ago. 2024.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2009. p. 23-72.

SANTOS, Neusa Souza. **Tornar-se Negro:** As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. 1981. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clinical) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. 286 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/publico/schucman_corrigida.pdf. Acesso em: 12 ago. 2024.

SCHUCMAN, Lia Vainer; NUNES, Sylvia da Silveira; COSTA, Eliane Silvia. **A Psicologia da Universidade de São Paulo e as relações raciais**: perspectivas emergentes. Psicologia USP, v. 28, n. 1, p. 144–158, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0103-6564A20132413. Acesso em: 12 ago. 2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SILVA, Paulo José Carvalho da. **A Ciência da Alma da Antiga Companhia de Jesus:** reflexões sobre a história e epistemologia da psicologia. Circumscribere: International Journal for the History of Science, v. 3, p. 1-10, 2007.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies**: research and Indigenous peoples. London: Zed Books, 1999.

SOARES, Antonio Rodrigues. **A Psicologia no Brasil**. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 30, n. esp., p. 8-41, 2010.

TORQUATO, Luciana Cavalcante. **A recepção da psicanálise no Brasil:** o discurso freudiano e a questão da nacionalidade. 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-9MKLG3/1/ppgpsicologia_lucianacavalcantetorquato_dissertacaomestrado.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. **Histórico do Instituto de Psicologia**. São Paulo: IP-USP, [2025a]. Disponível em: https://www.ip.usp.br/site/historico-16/. Acesso em: 20 out. 2025.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. **Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social – Histórico**. São Paulo: IP-USP, [2025b]. Disponível em: https://www.ip.usp.br/site/pst_pos/historico/. Acesso em: 20 out. 2025.

Recebido em 20/09/2024.

Aprovado para publicação em 20/07/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

ENTRE A ESCRAVIDÃO ATLÂNTICA E O RIQ:
A definição de escravidão como um desafio epistemológico na pesquisa sobre os Malês.

BETWEEN ATLANTIC SLAVERY AND RIQ:
Defining Slavery as an Epistemological Challenge in Research on the Malês.

JOÃO CARLOS MALUF DORNELLES[1]

RESUMO

Este artigo busca analisar as definições apresentadas pela historiografia sobre o que é a escravidão e se essa instituição seria ou não inerente à religião islâmica. Muitos historiadores compreendem-a enquanto uma instituição trans-histórica, presente em diversas culturas, sociedades e manifestações de fé. Em contrapartida, alguns intelectuais apontam que essa perspectiva pode ser problemática uma vez que há impasses conceituais comumente ignorados. No caso dos muçulmanos escravizados do Brasil, durante o século XIX, pesquisadores apresentaram leituras enviesadas sobre suas origens na África Ocidental e a luta contra a escravidão. Em vista disso, o foco deste artigo é analisar se a instituição jurídica-religiosa conhecida como *riq*, que implica a restrição da liberdade humana, corresponde à escravidão transatlântica e de que modo isso representa um desafio epistemológico.

Palavras-chave: Escravidão; Historigrafia; Islam; Muçulmanos; África Ocidental.

ABSTRACT

This article seeks to analyse the definitions presented by historiography regarding what constitutes slavery and whether or not this institution is inherent to the Islamic religion. Many historians understand it as a trans-historical institution, present across various cultures, societies, and manifestations of faith. Conversely, some intellectuals point out that this perspective can be problematic, as there are commonly ignored conceptual impasses. In the case of enslaved Muslims in 19th-century Brazil, researchers have presented biased interpretations of their origins in West Africa and their struggle against slavery. In light of this, the focus of this article is to analyse whether the legal-religious institution known as *riq*, which implies the restriction of human freedom, corresponds to transatlantic slavery and how this represents an epistemological challenge

Keywords: Slavery; Historiography; Islam; Muslim; West Africa.

[1] Doutorando pelo Departamento de História da University of Bristol, Reino Unido. ORCID: https://orcid.org/0009-0009-3218-2156. E-mail: joaomd97@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Como parte da investigação acadêmica sobre a vida dos muçulmanos escravizados que viveram no Brasil durante o século XIX, está compreender de que modo a historiografia discutiu o maior evento envolvendo a sua trajetória: a Revolta dos Malês em 1835 na Bahia. Para muitos historiadores, esses muçulmanos que advinham da África Ocidental, não eram contrários à escravidão em si, mas à impor tal condição naqueles que compartilhavam da sua fé. Os trabalhos de João Reis (2004) e Paul Lovejoy (2016) são exemplos concretos desse entendimento, uma vez que apesar dos autores terem exposto abertamente suas divergências e proporem abordagens distintas para compreender a bagagem histórica dos Malês, ambos coadunam com a ideia de que os esses escravizados não eram necessariamente abolicionistas.[2] Cabe, portanto, questionar se os principais intelectuais desse assunto são unânimes nesse ponto, por que seria necessário revisá-lo? Sendo possível justificar que é relevância se evidencia quando a pesquisa acadêmica busca não somente narrar fatos envolvendo as revoltas escravistas, mas compreender quem foram os sujeitos que participaram desses movimentos e suas visões de mundo. Para isso, o presente artigo sustenta ser necessário aprofundar-se nas raízes afro-islâmicas dos Malês, discutindo as diferentes posições adotadas por membros de comunidades islâmicas na África Ocidental diante a escravidão e o tráfico ao mundo Atlântico.

Está bem estabelecido entre acadêmicos que membros da religião islâmica estiveram envolvidos com a restrição da liberdade humana em

[2] Em um artigo publicado na revista Topoi em 2014, Paul Lovejoy apresentou críticas ao renomado Eric Hobsbawm por não ter se aprofundado suficientemente nos acontecimentos do continente africano durante a Era das Revoluções. Lovejoy também estendeu sua crítica aos estudiosos influenciados por Hobsbawm, como o historiador João Reis. Ainda de acordo com Paul Lovejoy, João Reis apresentou uma literatura acadêmica limitada sobre a *jihad*. Em contrapartida, João Reis respondeu a essas críticas em 2015, através da revista Topoi, argumentando que, embora Eric Hobsbawm não tenha explorado de maneira aprofundada certos eventos na África, Lovejoy teria apresentado um texto marcado por omissões. De qualquer modo, o presente artigo reconhece a relevância e o rigor acadêmico do trabalho de ambos autores e os considera importante para o campo de estudo sobre escravidão e Islã, ao mesmo tempo que apresenta críticas as suas respectivas análises e abordagens.

diferentes períodos da História, especialmente, no continente africano. Porém, quais foram os mecanismos religiosos que justificaram essas ações? Poderia essa restrição da liberdade ser classificada como escravidão? Seria ainda a escravidão uma instituição trans-histórica? Buscando responder essas questões, Jonathan Brown (2019) chamou atenção para o complexo desafio epistemológico de se definir precisamente o conceito de escravidão, o qual muitas vezes não é discutido em profundidade e baseia-se em pressupostos problemáticos. Brown (2019, p. 16) sustenta que a experiência advinda do mundo Atlântico tende a funcionar como um compasso moral para muitos pesquisadores ocidentais, especialmente quando esses se deparam com outras formas de restrição da liberdade. Uma das implicações concretas disso é a classificação indiscriminada de diferentes instituições por um sistema epistemológico abstrato, levando em consideração apenas as semelhanças encontradas com a realidade atlântica. Por conseguinte, há uma tendência de definir a escravidão como uma instituição atemporal e extremamente flexível.

Não obstante, o *riq* precede a experiência atlântica e até mesmo a religião islâmica na Península Arábica.[3] Durante séculos, quando diferentes tribos árabes politeístas entravam em conflitos, os sobreviventes eram comumente capturados e tinham a sua liberdade restringida. Com o advento do Islã no século VII, esta prática não foi eliminada por completo, mas ressignificada moralmente diante dos regulamentos considerados divinos. Posteriormente, diversos califados e reinos chegaram a expandir o uso do *riq* a ponto de dependerem dessa instituição politicamente. Como Jonathan Brown (2019) ressalta, o Alcorão apresentou a relação humana com Deus enquanto um vínculo de dependência entre um servo e o seu senhor, a qual é ditada pelas leis reveladas ao Profeta. Sendo assim, o entendimento de liberdade não tem um significado absoluto e libertos ou não libertos apenas representam dois graus distintos da falta de independência completa inerente aos seres humanos. Isto se dá em um contexto que não há propriamente um conceito de raça verossímil ao existente no mundo Atlântico.[4] Além disso, o Alcorão contém diversos versículos que obrigam os fiéis

[3] O termo *riq* (em árabe رق) se refere a instituição religiosa de restrição da liberdade humana que existia antes e durante o período islâmico, podendo ser traduzida como servidão, sujeição, cativeiro e jugo

[4] Nesse período há disputa sobre superioridade entre grupos e tribos com base na linhagem e o

a libertarem cativos como forma de expiação de pecados e a tradição profética inclui inúmeros ditos demonstrando que essa prática é altamente recomendada.[5]

Durante o século XV, com a chegada dos europeus à África e a formação do tráfico Atlântico, o envolvimento de muçulmanos nessa nova realidade tornou-se evidente e muitos fiéis passaram a se tornar escravizados ou traficantes. Logo, as fronteiras entre o *riq* e a escravidão Atlântica foram entrelaçadas, mas não necessariamente permaneceram totalmente unificadas. A não diferenciação dessas duas instituições por parte de pesquisadores possibilitou o surgimento de versões limitadas de análise, baseadas muitas vezes em uma projeção da experiência atlântica enquanto um modelo universal a ser usado. Em vista disso, o presente artigo busca analisar como os muçulmanos utilizaram a religião para sustentar ou desafiar o comércio atlântico e se a escravidão apresentada pelos europeus é equivalente ao conceito de *riq* no Islã.

1. O ISLÃ NA ÁFRICA E O TRÁFICO ATLÂNTICO

Embora Paul Lovejoy (1983) não aborde de maneira efetiva o conceito de *riq*, o autor sustenta que no continente africano, antes da presença europeia, os escravizados tendiam a ter uma experiência substancialmente diferente do que nas Américas. De acordo com Lovejoy (1983, p. 9), a escravidão era majoritariamente incidental e muitos escravizados eram considerados como um grupo de empregados, apresentando significativa mobilidade social e exercendo desde funções militares até tarefas domésticas. A sobrevivência aos conflitos e a aceitação ou não da religião islâmica eram fatores importantes que determinavam a restrição da liberdade humana. Nesse sentido, Daniel Zanoto (2008) indica que, até o século XV, a escravidão na África não era uma instituição

texto corânico refuta essa perspectiva e indica que Deus apenas diferencia os seres humanos com base na piedade. À partir da experiência atlântica, há um desenvolvimento de epistemologias baseadas em um conceito de raça e a suposta superioridade do homem branco. Trata-se, portanto, de contextos diferentes.

[5] ALCORÃO**.** Al-Maʾidah, 5:89. ‘’*Deus não vos responsabiliza pelos juramentos feitos de modo irrefletido, mas vos chama à responsabilidade pelos juramentos deliberados. A expiação por um juramento violado consiste em alimentar dez necessitados com aquilo que normalmente se oferece à própria família, ou vesti-los, ou libertar um escravizado. Caso nenhuma dessas alternativas seja possível, deve-se jejuar por três dias. Essa é a expiação pelos juramentos quando são quebrados. Assim, sede cuidadosos com vossos juramentos*’’.

autoperpetuadora, sobretudo nas regiões de maioria muçulmana, diferentemente das colônias europeias nas Américas. Consoante Zanoto (2008, p. 3), os escravizados não formavam uma classe social excluída, e tampouco era incomum a sua assimilação plena após alcançarem a liberdade. Porém, a introdução da demanda colonial europeia alterou essa dinâmica de modo definitivo, pois o que seria uma prática secundária passou por transformações ideológicas racistas.

A discussão em torno da existência da escravidão na África Pré-Colonial faz parte de um panorama amplo de discussões historiográficas em si. João Reis (1987) sustentou que no continente a escravidão existia e tinha um papel importante em diversas sociedades. Segundo Reis (1987, p. 9), havia historicamente a escravidão doméstica e a ampliada. No primeiro tipo, indivíduos eram incorporados a estruturas domésticas e de parentescos, através da prestação de serviços, funções militares e concubinato, enquanto no segundo, tratava-se da utilização de escravizados para uma produção voltada a redes comerciais. Reis (1987, p. 11) também reconhece que o envio em massa de pessoas para o mundo atlântico teve impacto significativos, pois sociedades passaram a se organizar em torno da escravidão e empreitadas para captura de pessoas se tornaram atividades centrais, gerando estados militarizados. Por fim, Reis (1987, p 12), conclui que embora a escravidão tenha cumprido papéis econômicos, políticos e sociais no continente mesmo antes da criação do comércio internacional de escravizados, ao contrário do contexto colonial, em diferentes sociedades africanas ocorria a assimilação dos cativos e não se tratava de uma instituição baseada na raça ou na perpetuação de estigmas.

Por outro lado, Selma Pantoja (2000) apresenta uma abordagem acadêmica que dá ênfase na importância de diferenciar o escravismo das Américas com os de diferentes regiões da África. Isso advém, segundo Pantoja (2000, p. 23), pela diferença significativa entre essas instituições e não por um suposto caráter benigno fora das colônias, mas pela lógica de funcionamento. O escravizado no período pré-colonial tinha direitos pessoais negociáveis, como trabalho, casamento e linhagem e, o motivo para sua situação era, frequentemente, dívidas ou guerras. Outro ponto de diferenciação consoante Pantoja (2000, p. 29), era o fato de que a demanda por mulheres era muito maior

no contexto africano, pois era reconhecido o seu valor na produção agrícola e na própria reprodução dentro das comunidades. Logo, Pantoja (2000, p. 31) indica que a própria utilização da palavra ‘’escravidão’’ requer cautela, pois se existia coerção e exploração, isso não significa que automaticamente corresponde à mesma estrutura jurídica, econômica e social do mundo atlântico. Essa ênfase, inclusive, é estendida para outros conceitos e nomenclaturas, pois termos como rei, rainha, estado, entre outros, usados para descrever estruturas de poder fora da Europa, caso usados, é necessário indicar suas diferenças para evitar abordagens eurocêntricas e anacrônicas.

Todavia, autores como Rudolph T. Ware (2014) explicam que, a partir do século XVII, diferentes conflitos ocorreram em regiões islamizadas da África Ocidental devido à venda de muçulmanos para mercadores europeus.[6] Isso se acentuou quando os *ulama* passaram a ser alvos dos mercadores europeus. Dentro das comunidades religiosas islâmicas, questionamentos foram levantados sobre a legitimidade do tráfico atlântico e da participação muçulmanos responsáveis por alimentar esse mercado. Para muitos havia a percepção de que os limites divinos estabelecidos através da regulamentação do *riq*, eram constantemente violados pela venda indiscriminada de seus correligionários, seguido pelo uso da cor da pele como um critério determinante. Rudolph T. Ware (2014, p. 112) argumenta que, por esses motivos se criou na África Ocidental, um apelo histórico contra a instituição estrangeira de escravidão implementada pelos europeus. Teólogos e camponeses compuseram gradualmente movimentos de resistência contra elites que mantinha relações comerciais com traficantes europeus. Com a demanda colonial e a estruturação de um sistema econômico internacional baseado na exploração, não ocorreu apenas o sequestro e locomoção de milhões de pessoas, mas a criação de uma classe de indivíduos que tiveram suas identidades removidas e estavam socialmente excluídos, sem nenhum meio jurídico ou social importante para mudar essa condição.

Em regiões como o atual Senegal, Mali e Nigéria, lideranças muçulmanas se mobilizaram contra o tráfico para o mundo Atlântico. Um dos exemplos mais

[6] A palavra *ulama* (em árabe عُلَمَاء) é usada para o corpo de estudiosos do Islã, os quais geralmente ocupam uma posição de extremo prestígio dentro de suas comunidades.

famosos é o de Ahmad Baba al-Timbukti que, no século XVI, dedicou-se em alertar que a cor de pele não deveria ser considerada como um critério para a restrição da liberdade humana. Em sua obra, *Miʿraj al-Ṣuʿud ila Nayl Ḥukm Mujallib al-Sud* (A Ascensão ao Entendimento Jurídico sobre os Capturadores de Pessoas Negras), Baba respondeu a uma série de perguntas feitas majoritariamente por Said ibn Ibrahim al-Jawari. Esse documento é, portanto, uma resposta a questionamentos feitos à um jurisconsulto, algo que, dentro da jurisprudência islâmica, se intitula istifaḥ. Al-Jawari indagou Ahmad Baba se seria permitido capturar e vender pessoas de regiões cuja população era conhecida por ser muçulmana. Vale salientar que Ibn Ibrahim tentava obter respostas às dúvidas técnicas, como a possibilidade de compra e venda de pessoas sem investigação prévia por parte dos envolvidos ou então em casos de dúvidas comerciais. Tudo isso é discutido sobre o prisma da permissibilidade legal no documento em árabe, uma vez que se trata de uma resposta consoante o entendimento de *fiqh* (jurisprudência). Isto é, nessa obra ambos teólogos não se preocuparam necessariamente em cobrir o assunto sobre uma perspectiva de *aqidah* (teologia) ou *akhlaq* (ética). Por fim, vale salientar que por Ahmad Baba ser procurado para tal fim, isso simboliza não apenas a autoridade jurídica e a posição elevada que o teólogo tinha diante dos fiéis, mas também a importância do tema em si, que mereceu a formalização através de uma *istiftaḥ*.[7]

As respostas providenciadas por Ahmad Baba al-Timbukti são vitais para analisar como o *riq,* palavra esta usada no documento, assim como os seus derivados, ao menos 11 vezes, tem uma lógica de funcionamento diferente da escravidão no mundo atlântico. Al-Timbuki postula que havia regiões nas quais a população, embora fosse de fiéis, era governada por não muçulmanos e que a situação era complexa para distinguir quem de fato pertencia à religião monoteísta, tornando a legitimidade da compra e venda incerta. O Sheikh também esclarece que a regra geral é de que a restrição da liberdade humana só pode ser feita através do critério da descrença no Islã. Logo, a compra e venda não se aplica aos muçulmanos capturados. Al-Timbuki também rejeita narrativas religiosas que supostamente atribuíam a cor da pele negra à Ham, um dos filhos

[7] Termo usado para questionamento feito formalmente à um jurisconsulto em âmbito jurídico-religioso.

de Noé, que teria sido escravizado junto de seus descendentes. Baba apresenta, assim, um esforço de desvincular o critério racial com a restrição da liberdade. De acordo com o Sheikh, Adão e seus filhos foram todos feitos de terra e isso gerou pessoas de diferentes cores, não uma suposta hierarquia. Portanto, enquanto o tráfico Atlântico visava suprir a demanda colonial com pessoas negras, independentemente da religião, os *ulama* rejeitavam essa premissa.

Como Aníbal Quijano (2005) explica, a ideia moderna de raça foi inventada através da exploração das Américas no período colonial. Foi nesse contexto que termos como ‘’brancos’’, ‘’negros’’ e ‘’indios’’ surgiram enquanto identidades políticas e foram postos em contraposição ao ‘’branco’’ e ‘’europeu’’. Há manifestamente uma hierarquia entre estes grupos sociais, indo além da biologia humana, ainda que por vezes justificada através dela. Por isso, se é verdadeiro que Ahmed Baba Al-Timbuki não se opunha a compra e venda de pessoas no sentido absoluto e reconhecesse que persas, judeus, cristãos e apóstatas poderiam ser capturados em cenários específicos, também o é afirmar que a base principal da escravidão atlântica era questionada por ele.[8] Além disso, Baba considerava uma questão de precaução jurídica e piedade religiosa não comprar qualquer pessoa que clamasse ser livre, pois esse é o estado natural de todos os seres humanos.

Diferente pesquisadores apontaram que a escravidão atlântica esteve simultaneamente relacionada a fatores econômicos e, logo, foi justificada racialmente. Como Eric Williams (1994) explica, a escravização de africanos não surgiu automaticamente de uma ideologia racial plenamente desenvolvida, mas esteve inserida em um processo de escolha e de organização de mão de obra no desenvolvimento do sistema de plantation. Williams (1994, p. 31) argumenta que os colonizadores buscavam uma força de trabalho adequada às necessidades econômicas e as diferenças físicas e culturais foram posteriormente utilizadas para racionalizar essas ações. Nesse sentido, Achille Mbembe (2018) permite aprofundar essa relação ao argumentar que o

[8] Não muçulmanos que vivem em regimes islâmicos são chamados de ‘’*ahlul al-dhimmi*’’ (pessoas do pacto). Essas minorias religiosas têm direitos à vida, propriedade e certas práticas religiosas, assim como a obrigação de pagamento de tributos por não serem responsáveis pelo serviço militar em caso de guerras e disputas. Esse grupo está protegido de serem escravizados, com exceção em casos de guerra ou conflito ou em situações fora do contexto legal tradicional.

capitalismo atlântico, através do próprio processo de exploração, criou a raça enquanto um conceito político, econômico e social. Tais debates e diferenciações são pertinentes em termos analatícos para evitar simplificações, ao mesmo tempo que o presente artigo ressalta que o aspecto mais significativo é a constatação de que o tráfico Atlântico introduziu uma dinâmica distinta das associadas ao sistema de *riq* ou as outras formas de servidão conhecidas no continente africano. É precisamente nesse ponto que figuras como Ahmad Baba se tornam relevantes para demonstrar que a cor da pele não constituía fundamento algum para a remoção da liberdade humana dentro do Islã. Logo, há uma diferença significativa entre os critérios que estruturavam o *riq*, outras remoções ou diminuições da liberdade humana, para com o tráfico Atlântico.

De todo modo, outros exemplos de teólogos muçulmanos foram discutidos por Rudolph T. Ware (2014). Em 1770 o Sheikh Sulaymaan Baal, um famoso professor de assuntos religiosos, avistou um muçulmano sendo escravizado e tentou negociar a sua liberdade. Baal precisou lutar fisicamente contra os que tinham posse daquele homem. Segundo Ware (2014, p. 122), após esse episódio, Sheikh dedicou parte de sua vida pregando contra a venda de escravizados para mercadores europeus por acreditar que havia transgressões claras contra a religião. Já no início do século XIX, o líder Sheikh Uthman dan Fodio iniciou uma revolução amplamente debatida pela historiografia, especialmente sobre os possíveis impactos causados no Brasil através da vinda dos Malês. Durante séculos, a região da atual Nigéria passou por diversas tentativas de unificação, porém, isso somente foi possível após o movimento revolucionário de Fodio em 1804. Como parte da revolução promovida pelo Sheikh, estava luta contra práticas consideradas ilegítimas dentro da sua lógica religiosa e, consequentemente, contra a escravidão em detrimento do *riq*. Ao mesmo tempo, Ware (2014, 148) argumenta que Dan Fodio acabou criando um paradoxo por ter gerado a remoção da liberdade de muitos muçulmanos como resultado direto de sua revolução, a ponto de se tornar um pilar dentro de seu califado.

Dentro da historiografia há diferentes perspectivas a respeito de como o movimento iniciado por Uthman Dan Fodio pode ser explicado e o seu impacto na chegada de africanos no Brasil. Segundo John Edward Philips (2017), o êxito

da jihad de Uthman dan Fodio faz parte da tradição sufista da África Ocidental, na qual os eruditos islâmicos são amplamente respeitados e desempenham um papel importante na sociedade. Nesse sentido, Zachary Wright (2018) argumenta que a fundação do Califado de Sokoto teve uma dimensão espiritual, indo além da mera formação de um estado, uma vez que Dan Fodio almejava promover valores islâmicos e isso incluía acabar com a remoção da liberdade de muçulmanos. Por esse motivo, alguns pesquisadores como Rudolph T. Ware (2014, 157) compreendem que por de trás do esforço religioso dos *ulama* na África ocidental existiam impulsos para romper com o comércio atlântico de modo definitivo mesmo antes dos movimentos abolicionistas europeus. Porém, Ware (2014, p. 168) reconhece que Uthman Dan Fodio gerou um paradoxo, pois ao passo que expandiu seu movimento, acabou produzindo mais escravizados muçulmanos devido aos conflitos. Logo, intelectuais como John Philips (2017, p. 52) questionam a validade de classificar ou comparar Dan Fodio com abolicionistas, pois a preocupação do líder religioso era muitas vezes seletiva ou permanecia no campo das ideias.[9] Afinal, desde a sua fundação, o Califado de Sokoto teve um número expressivo de escravizados, e as guerras em que os califas e emires se envolveram estão diretamente relacionadas a isso. Como observado por Smaldone (1977), Uthman Dan Fodio herdou experiências de guerra e conflito dos estados hauçás, que estavam fortemente expostos a batalhas. Portanto, mesmo após se afastarem ativamente do tráfico Atlântico, Smaldone (1977, p. 97) explica que o uso interno da escravidão permaneceu significativo.

Em relação ao Brasil, a vinda de muçulmanos ao Brasil, Paul Lovejoy (2016) afirma que um dos efeitos causados pela revolução de Dan Fodio, foi o fato de que os europeus foram forçados a buscarem em outras regiões comerciante dispostos a alimentar o comércio atlântico, como o Golfo do Biafra. Por isso, para Lovejoy (2016, p. 136), os malês não foram para o Brasil consequência apenas do movimento de Uthman dan Fodio, ainda que este tivesse contradições evidentes em relação a escravidão. Autores como Sylviane

[9] Como o *riq* é considerado parte da *sharia*, o Sheikh Uthman Dan Fodio dedicou-se a produzir obras sobre esse tema, como *Wathiqat ahl al-Sudan* (A Carta do Povo do Sudão), onde os regulamentos religiosos sobre esse assunto são apresentados abertamente aos seus seguidores.

A. Diouf (1998), argumentam que no final do século XVIII, escravizados islâmicos foram enviados para Brasil, Cuba e Trinidad devido aos laços comerciais que os Reinos Hauçás haviam estabelecidos com comerciantes europeus, assim como pelo tráfico de sobreviventes de conflitos no Império Oyo e no Reino de Dahomey. Isso converge com a pesquisa de Rudolph T. Ware (2014), o qual pontua que os líderes dessas organizações políticas eram frequentemente acusados de terem abandonado a fé islâmica devido a sua responsabilidade em criar redes de escravização em detrimento de seus próprios correligionários.

Em contrapartida, João Reis (2015) mantém que a chegada dos Malês no nordeste brasileiro foi consequência direta da revolução do Uthman Dan Fodio e não necessariamente da atuação dos reis Hauçás. Reis (2015, p. 379) ressalta que, durante o califado de Uthman Dan Fodio, havia uma alta taxa de escravidão e tal instituição era um pilar daquela sociedade. Reis (2015, 378) enfatiza que essa perspectiva é compartilhada com tradição de autores clássicos como Nina Rodrigues (1932) e busca evitar uma ‘’monomania afrocêntrica’’ ao interpretar dados referentes a escravidão. Em contrapartida, João Reis (2015) argumenta que a jihad de Uthman dan Fodio foi fundamental para explicar a presença dos Malês na Bahia uma vez que ocasionou milhares de mortes, migrações, deslocamentos e escravização. Reis (2015, 378) indica que muitos dos rebeldes do nordeste brasileiro eram falantes de hauçás e iorubá, algo particularmente importante pois antes de 1804, segundo o autor, a presença de pessoas provenientes de regiões onde essas línguas eram faladas era pequena.

Em síntese, diante das extensas divergências historiográficas, para fins do presente artigo, pode-se concluir que escravizados muçulmanos que ficaram conhecidos como Malês vieram ao Brasil através das redes estabelecidas pelos reinos Hauçás, a revolução do Sheikh Uthman Dan Fodio e conflitos no Império Oyo ou no Reino de Dahomey. A discordância entre pesquisadores consiste em qual processo mais impulsionou essa vinda forçada. Sylviane A. Diouf (1998) elucida que esses escravizados eram geralmente considerados Yoruba, ao invés de Hauçás ou Fulanis de Sokoto. Isso condiz com a perspectiva de que os europeus buscaram outras regiões do continente africano para alimentar o tráfico transatlântico, atribuindo um papel secundário ao Califado de Sokoto. Não obstante, o presente artigo sustenta que ao pesquisar sobre a Revolta dos Malês

em 1835, a bagagem trazida por esses escravizados deve ser analisada à luz do entendimento de que a resistência contra o tráfico transatlântico constitui parte significativa de uma tradição consolidada em suas comunidades de origem. Sendo assim, para entender o objetivo dos muçulmanos na Bahia de meados do século XIX, é de grande valia revisitar como a religião foi uma ferramenta de resistência durante séculos na África Ocidental.

2. A REVOLTA DE 1835

A presença de muçulmanos no Brasil ficou conhecida nacionalmente após a Revolta dos Malês, ocorrida em 1835, na cidade de Salvador. Esse episódio contou com escravizados de diferentes origens e religiões, porém, seu caráter islâmico foi marcante. Historiadores levantaram diferentes hipóteses sobre o significado da palavra Malês, usada para definir a maioria dos participantes desta revolta. Para João Reis (1986), é possível que Malês esteja associado à língua Hauçá, mais especificamente com a palavra malam (professor). Alguns autores propuseram que a palavra mudou de significado no decorrer do tempo, como pesquisas mais recentes feitas por Paulo Valadares (2023), que indicam o fato de que o termo chegou a ser usado pejorativamente contra africanos de fé islâmica no Brasil. Todavia, o presente artigo propõe o uso da palavra Malês enquanto um termo guarda-chuva para englobar uma diversidade de pessoas advindas da região ocidental do continente africano, crentes no Islã e majoritariamente escravizados. Esse grupo, por mais diverso que fosse, compartilhavam de uma identidade religiosa em comum. Ademais, a palavra Malês na contemporaneidade é também usada como fonte de inspiração por parte de ativistas muçulmanos dos movimentos negros brasileiros, que tomam como referência a luta travada em 1835.[10]

Conforme Mahmood Mamdani (2009), o Islã é historicamente a base ideológica que unifica pessoas de diferentes localidades na África Ocidental, sobressaindo-se diante de laços tribais e étnicos, resultando em uma noção de

[10] O rapper Sharif Shabazz, em entrevista apresentada no ano de 2024 por Anna Virginia Balloussier do jornal Folha de São Paulo, relatou que abraçou o Islã após buscar se reconectar com suas raízes africanas, inspirando-se na Revolta dos Malês assim como em Malcolm X e Muhammad Ali.

unidade. Muhammad Shareef bin Farid (1998) explica que, dentre as razões para isso está a ênfase da mensagem alcorânica de que os fiéis são irmãos uns dos outros independente de suas origens.[11] Destarte, a religião foi um elemento capaz de unificar muçulmanos com o objetivo de se rebelar diante das suas condições de escravizados em Salvador, tal como havia sido antes da vinda para as Américas. Tanto na África Ocidental quanto no Brasil, duas instituições foram imprescindíveis: a *madrassa* (escola islâmica) e a mesquita. Como observado por Mamdani (2009), o Islã se espalhou através das escolas e templos religiosos, pois os *ulama* constantemente viajavam para ensinar a religião através de *tariqa* (ordem sufista). Virtualmente, ser muçulmano era ser membro de uma confraria religiosa.

Dentre os manuscritos apreendidos pelas autoridades após a derrota dos Malês em Salvador, estão presentes preces religiosas que deixam claro que esses muçulmanos eram membros da *tariqa al-Qadiriyya*, famosa pela sua disciplina e respeito aos líderes religiosos.[12] Os Malês, inclusive, procuraram a intercessão de Abdul Qadir Jilani, teólogo persa do século XI, considerado o fundador desta ordem. Foi observado por Nina Rodrigues (1932), que a *madrassa* e as mesquitas existiam em segredo antes da revolta e lá as ideias de rebelião eram propagadas junto dos ensinamentos islâmicos, como a leitura do Alcorão e a língua árabe.[13] Grande parte do material apreendido pela polícia na Bahia em 1835, tais como amuletos e livros, foi o que possibilitou às autoridades descobrirem a importância dessas duas instituições. Lá, havia socialização, circulação de ideias antiescravistas e proselitismo religioso.[14]

As relações entre fiéis e seus líderes receberam destaque na Revolta dos Malês e refletem a tradição sufista africana. Buscando entender o modo no qual

[11] Alcorão. Surata Al-Hujurat, 49:13: ‘’*Ó humanidade! Criamos-vos de um homem e uma mulher, e fizemos de vós povos e tribos para que vos conheçais uns aos outros. Certamente, o mais nobre de vós perante Allah é o mais temente. Allah é Onisciente, Bem Informado*’’.

[12] Bibliothèque municipale du Havre. Livre trouvé dans la poche d'un noir africain mort lors de l'insurrection qui éclata dans la nuit du 25 janvier 1835 à [...]. Manuscrit 556. Le Havre: Bibliothèque municipale du Havre. Accessed via Gallica

[13] Raimundo Nina Rodrigues, Os Africanos no Brasil (Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1932), 303 p., ISBN 978-85-7982-010-6. Disponível em: SciELO Books.

[14] Hoje, a maior parcela desses documentos permanece no Arquivo Público do Estado da Bahia e no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ao passo que o restante está conservado no exterior, em instituições como a Biblioteca Nacional da França e a Biblioteca Pública Municipal do Porto.

a hierarquia religiosa é tradicionalmente estabelecida entre muçulmanos na África Ocidental, Rudolph T. Ware (2014) apresentou o conceito de *The Walking Quran* (O Alcorão Vivo). Ware indica que tradicionalmente há uma busca por parte de teólogos de incorporar o conhecimento religioso, através de ações práticas, como o consumo de água usada para limpar as tábuas utilizadas na leitura, escrita e memorização do Alcorão. Outro elemento importante, é a disciplina física através do ajuste da postura corporal nos momentos de repetição do conteúdo corânico. Essas mesmas práticas estavam presentes nas comunidades islâmicas de escravizados no Brasil. O líder religioso, tanto nas Américas quanto no continente africano, era requerido na ajuda para orientação e proteção dos demais membros na comunidade. Notavelmente, diante do surto de cólera no Rio de Janeiro no século XIX, ocorreu a produção de amuletos e talismãs islâmicos, com o papel de proteger os fiéis.[15] Tudo isso aponta para a necessidade analítica de conectar a realidade dos Malês com suas origens, evitando interpretações desconexas de suas realidades ou até mesmo anacrônicas. A dificuldade em compreender como esses muçulmanos entendiam sua situação e no que acreditavam enquanto *riq* é, em parte, fruto do desconhecimento das cosmovisões existentes previamente nas comunidades religiosas da África Ocidental e, portanto, das raízes dos Malês.

Não há divergências quanto os escravizados terem iniciado a revolta na noite do dia 24 de Janeiro de 1835 e que a escolha da data não foi aleatória. Naquele dia coincidiam duas celebrações importantes, *Laylatul Qadr* (A noite do Decreto), noite mais importante do mês de Ramadã, na qual o Alcorão foi revelado ao Profeta, e a festa de Nossa Senhora da Guia, padroeira dos marinheiros. Conforme João Reis (1986), o movimento inicialmente foi planejado para a manhã do dia 25 de janeiro, porém, os planos foram adiantados devido a denúncias feitas de pessoas que ouviram boatos sobre o assunto. Nesse sentido, Muhammad Shareef bin Farid (1998) afirma que, um proprietário branco também havia relatado que em um porão estava sendo usado como uma mesquita e lá ocorriam as preparações para a revolta. Isto levou as autoridades a averiguação do local, resultando em um confronto onde um soldado foi morto

[15] Kidder, Daniel P., and J. C. Fletcher. Brazil and the Brazilians, Portrayed in Historical and Descriptive Sketches. Ann Arbor: University of Michigan Library, 2006, 123.

e gerou o estopim para a revolução. Consoante Reis (1986, p. 200), os escravizados saíram às ruas em diferentes grupos, porém, rapidamente foram confrontados pelas autoridades e ao menos 50 pessoas foram mortas. Ayaodeji Ogunnaike (2021) explica que naquele contexto, revolta populares não eram incomuns e que muitos muçulmanos participaram desses movimentos por ocuparem uma gama de profissões vinculadas à vida urbana e realizarem tarefas sem serem supervisionados a maior parte do tempo.

Pesquisadores discutiram se a revolta de 1835 foi uma *jihad* (guerra religiosa) em solo brasileiro. Para Sylviane Anna Diouf (1998), diversas condições apontam que não se trata estritamente de uma *jihad*, uma vez que os fiéis não representavam um número significativo em comparação aos seus inimigos, não possuíam territórios e nem enfrentavam uma invasão. Todavia, Diouf (1998, p. 176) indica que, pelos Malês advirem da África Ocidental, isso seria um elemento importante para refletir a possibilidade de uma conceptualização de guerra religiosa. Nesse sentido, João Reis (1986) afirma que não é possível analisar a revolta de 1835 enquanto *jihad* pela participação significativa de membros de outras religiões, além da ausência de um objetivo claro de estabelecer um califado em solo brasileiro. De todo modo, o presente artigo, sustenta que a revolta dos Malês foi um movimento de *jihad*, enquanto a dificuldade dos demais intelectuais em assim entendê-lo é fruto de uma leitura rígida desse conceito religioso. Para muçulmanos, a *jihad* é um termo que traduz o empenho de todo fiel para seguir a sua religião de modo exemplar, sem cair nas tentações consideradas proibidas. Não por acaso, essa palavra árabe pode ser traduzida como empenho ou luta. Uma outra aplicação do termo é para quando fiéis necessitam participar de confrontos físicos para proteger seus interesses religiosos, como a preservação do território islâmico e defesa a ataques empreendidos por inimigos. Tradições islâmicas, não obstante, assinalam que a grande *jihad* (*al akbar*) é a espiritual e não a do campo de batalha, chamada de esforço menor (*al asghar*).[16] Sem embargo, se considerado o esforço intenso que foi necessário para que os Malês criassem ambientes

[16] Em uma tradição islâmica, o Profeta teria dito aos seus companheiros que retornavam do campo de batalha: "retornamos da *jihad* menor para a jihad maior, que é a *jihad* da alma. Cf. Al-Bayhaqi, Az-Zuhd; Sunan an-Nasa'i.

favoráveis para o proselitismo religioso, aprendessem sobre sua fé, produzissem livros e amuletos religiosos e se rebelassem, a revolta de 1835 é objetivamente uma espécie de *jihad*. Ademais, como argumentado por Muhammad Shareef bin Farid (1998), os muçulmanos viam na *jihad* um método legislado por Deus para lutar contra situações de opressão. Por isso, muito provavelmente os Malês não teriam iniciado essa empreitada se não acreditassem na legitimidade religiosa de suas ações.

É certo que os muçulmanos na Bahia do século XIX não deixaram claro o objetivo de estabelecer um califado, provavelmente por terem ciência da impossibilidade prática disso. Entretanto, a luta revolucionária para o livramento de suas condições de escravizados condiz com a perspectiva de uma *jihad al-difai* (guerra religiosa defensiva) sancionada pelo Alcorão.[17] Quando muçulmanos são constantemente atacados e têm a sua liberdade religiosa ferida, há a permissão para que se estabeleça um movimento de defesa à partir do campo de batalha. Entre as condições necessárias, está a presença de um líder qualificado para liderar tal movimento e dentro da historiografia, está bem estabelecido que o movimento contou com líderes religiosos.[18] Ademais, a participação de não muçulmanos não é um fator que invalida a luta religiosa islâmica. Se tomada de maneira contextual, é apenas um indicativo de que muçulmanos estavam dispostos a se unir com aqueles que dividiam a mesma situação de opressão e buscavam mudanças. Os não muçulmanos que vivem em uma organização política islâmica geralmente não participam de guerras por pagarem impostos como moeda de troca para tais situações. Esse não era o cenário da Bahia. Embora, não tenha sido encontrado documento da própria liderança Malês discutindo isso a união com membros de outras religiões em situações de combate não são estranhas à teologia islâmica derivada, em parte,

[17] AL-QUR'AN. Al-Hajj, 22:39-40. ''*Foi permitido àqueles que estão sendo combatidos [defender-se], porque foram injustiçados; e, de fato, Allah é capaz de ajudá-los. Aqueles que foram expulsos de suas casas injustamente, apenas por dizerem: 'Nosso Senhor é Deus''*. Tradução adaptada.

[18] Entre os líderes dos Malês destacou-se Luís Sanim, escravizado oriundo da África Ocidental, que trabalhava com tabaco e destinava seus rendimentos à confecção de vestimentas religiosas, à compra de alforrias de outros africanos e à difusão de ensinamentos islâmicos. Sanim, assim como outros eruditos, era conhecido como *malam*, gozando de elevado prestígio entre a comunidade islâmica, por serem vistos como homens de piedade. Para os muçulmanos, a profanação dessas figuras e a privação de sua liberdade constituíram importantes catalisadores de revoltas, em consonância com os movimentos abolicionistas islâmicos observados na África Ocidental..

da trajetória do Profeta Muhammad. Em 622, após ao completar sua migração de Meca para Medina, Muhammad elaborou um documento conhecido como a Constituição de Medina (*Dustur al-Madina*), o qual garantia liberdade religiosa para judeus e cristãos e, indicava que em caso de agressões externas, todos tinham a obrigação de atuarem junto defensivamente, independente da filiação espiritual.[19]

Efetivamente, a falta de compreensão de conceitos básicos da religião islâmica perpassa os mais diversos trabalhos acadêmicos feitos sobre o assunto. Autores como João Reis (1986) e Fábio Nogueira (2019), usaram a expressão ‘’filhos de Allah’’ em suas obras. Tal descrição para os Malês, sem motivo explícito apresentado pelos intelectuais para além de uma provável licença poética, contradiz a visão de mundo desses muçulmanos. Dentro do Islã, há uma recusa completa ao conceito da Trindade desenvolvida pela cristandade. Os muçulmanos acreditam que isso seja um tipo de associação indevida ao divino (*shirk*), correspondendo a uma forma de politeísmo. A própria documentação em árabe deixada pelos Malês traz frases que representam pilares da fé islâmica: *la ilaha illa Allah* (não há divindade além de Deus único) e *la hawla wala quwwata illa billah* (não há poder nem força senão em Deus somente). Outro exemplo a ser citado é a suposta ausência de mulheres nas atividades religiosas dentre os Malês. Segundo João Reis (1986, p. 130), isso pode ser explicado, dentre outros motivos, pelo Islã ser uma religião patriarcal e a mulher ocupar uma posição secundária na sociedade islâmica. O historiador não menciona, entretanto, exemplos da África Ocidental como Nana Asmau, uma famosa professora de ciências religiosas e filha de Uthman dan Fodio. Islamicamente tanto homens quanto mulheres têm o dever de buscar conhecimento e instituições que educam ambos os gêneros não são raras. Como Ibtissam Ahmed (2022) esclareceu, Uthman dan Fodio criticava sociedades que não ofereciam igualdade educacional entre gêneros, e disse: ‘’mulheres muçulmanas, não ouçam a fala dos que estão desviados. Eles decidem por vocês quando enfatizam apenas a obediência ao marido, sem ensinar a obedecer a Deus e ao Seu mensageiro’’. Ademais, outros fatores conjunturais podem justificar a falta de mulheres dentre

[19] A Constituição de Medina foi preservada por Ibn Hisham em sua obra Al-Sira al-Nabawiyya, vol. 2, p. 147–150.

os Malês, como a não obrigatoriedade de comparecer nas orações conjuntas e em lutas religiosas e a vinda majoritariamente de homens pelo tráfico de escravizados da África Ocidental.

Portanto, a falta de diferenciação do *riq* em frente à instituição atlântica nas pesquisas sobre os Malês está inserida em um contexto no qual parte dos pesquisadores apresentam análises inflexíveis sobre assuntos islâmicos básicos. A herança desses escravizados pode ter sido preterida talvez para evitar o que João Reis (2015) chamou de *monomania afrocentrista*. Nesse sentido, houve pouco esforço acadêmico em analisar se a permissibilidade da restrição da liberdade humana segundo parâmetros religiosos equivalia ao sistema desenvolvido por europeus o qual deixou rastros profundos em todo o mundo contemporâneo. No manuscrito disponível pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, o qual era usado como um amuleto de proteção pelos muçulmanos, há um desenho de um barco.[20] Como explica Ahmad al-Aqidi (2025), esse documento é uma expressão da memória coletiva dividida por muçulmanos que sofreram o violento rapto de suas terras natais e sentiam extrema repulsa pela escravidão como um todo. Embora intelectuais como João Reis (1986) sustentem que provavelmente nem todos os Malês tenham tido um passado inocente, uma vez que possam ter participado da escravidão, o presente artigo argumenta que o fato do *riq* e da instituição Atlântica terem tido as suas fronteiras interpostas, isso não significava serem equivalentes. Ao contrário, por terem lógicas distintas, tanto na África Ocidental quanto na Bahia, fiéis se opuseram ao tráfico europeu através de revoltas.

Figura 1: Manuscrito escrito por muçulmano malê, n. 735, de pequeno formato



[20] Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, Livreto dos muçulmanos Malês de 1835. Numeração desconhecida.

Fonte: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Rio de Janeiro.

Após a derrota dos muçulmanos, no dia 25 de Janeiro de 1835 em Salvador, as autoridades rapidamente acabaram com a possibilidade da continuação com a onda de revoltas escravistas em todo o Brasil. João Reis (1986) afirma que ao menos 129 pessoas foram imediatamente presas. Casos de violência extrema, tortura, açoites, execução e deportação também foram estabelecidos. As notícias se espalharam por todo o país. Poucos meses depois, a lei de nº 9 de 13 de maio de 1835, estabeleceu a possibilidade da remoção forçada do Brasil por parte de africanos livres que oferecessem qualquer risco de rebeliões ou que então promovessem tais ideias. Também houveram apreensões de materiais islâmicos, como amuletos e livros sagrados, juntamente do fechamentos de *madrassa* e mesquitas. Deste modo, os principais espaços de socialização das comunidades islâmicas foram deixando de existir. Essas duas instituições não apenas eram os meios para divulgar os planos de rebelião e ensinamentos religiosos, mas também eram os pilares do Islã sufista trazidos diretamente da África Ocidental. Em uma sociedade racista e hostil à presença muçulmana, a religião foi gradualmente desaparecendo durante o século XIX, deixando apenas alguns resquícios presentes na sociedade brasileira.[21]

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo sustenta que a não diferenciação entre o *riq* e a escravidão atlântica é uma questão epistemológica marginalizada no debate historiográfico e por isso representa um desafio. Se é certo que o Islã tenha uma instituição que restringe a liberdade humana, é também correto que isso tenha sido desenvolvido em um contexto significativamente diferente do qual a

[21] Em religiões afro-brasileiras como a Umbanda e o Candomblé há o uso de patuás, amuleto de proteção, feito geralmente de couro e contendo objetos sagrados. No século XIX, os Malês (muçulmanos africanos escravizados) usavam amuletos semelhantes para proteção divina, prática registrada durante a Revolta de 1835 na Bahia. Posteriormente, o patuá se consolidou nas religiões afro-brasileiras modernas, mantendo a função de proteção espiritual e vínculo com tradições africanas.

exploração colonial europeia ao continente africano ocorreu. Não se trata de negar que muçulmanos tenham se envolvido com o rapto de pessoas para as Américas, mas de entender que por ambas instituições não terem a mesma lógica de funcionamento e serem, fundamentalmente distintas uma da outra, muitos muçulmanos se inspiraram para combater a escravidão atlântica. Isto é, os escravizados religiosos não lutaram apenas por sua própria liberdade ou então contra a escravidão apesar do *riq*. Estes se opunham a escravidão atlântica justamente pela crença de que o *riq* tinha sido transgredido pelos europeus e por quem quer que estivesse alimentando esse comércio. Ao ignorarem esses pontos, pesquisadores apresentaram análises e explicações rasas. Como demonstrado anteriormente, desde a participação de mulheres nas práticas até a natureza da Revolta dos Malês, aspectos básicos da fé islâmica foram insuficientemente explorados pela historiografia.

As fontes produzidas pelos escravizados da Bahia ou das mais diferentes comunidades islâmicas na África Ocidental indicam que a violação dos direitos religiosos pela presença europeia e sua lógica colonial eram constantes e que muitas comunidades islâmicas buscaram frear esse processo. A resistência apresentada pelos *ulama* foi uma das respostas frente a profanação da liberdade restrita dada por Deus, segundo a fé islâmica, a todos os seres humanos. A revolta de 1835 na Bahia espelha a tradição de *jihad* existente durante séculos na África Ocidental e o modo pelo qual esses escravizados foram capazes de circular suas ideias era através das duas instituições que em solo africano espalharam o Islã: a *madrassa* e as mesquitas. Nesse sentido, o presente artigo enfatiza a importância de considerar as origens dos Malês e as suas experiências para entender suas trajetórias em solo brasileiro. Após a derrota ocorrida na Bahia em 1835, as instituições islâmicas foram desmanteladas e consequentemente, esta religião gradualmente desapareceu, deixando para trás alguns poucos vestígios que seguem presentes na religião de matrizes africanas no Brasil.

REFERÊNCIAS

AHMED, Ibtissam. **The life and contribution of Nana Asma'u.** Revista dos Eruditos Africanos, [S. l.], 2022.

AL-AQIDI, Ahmad. **Al-Makhṭūṭāt al-ʿArabiyya al-Brāzīliyya**: dirāsa fī al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya allatī nasakhahā al-mustaʿbadūn al-muslimūn fī al-Barāzīl fī al-niṣf al-awwal min al-qarn al-tāsiʿ ʿashar. [S. l.]: Institut Th Arabi Manuscripts, 2025.

AL-TIMBUKTI, Ahmad Baba. **Miʿraj al-Ṣuʿud ila Nayl Ḥukm Mujallib al-Sud**. 1615. Tradução de John Hunwick e Fatima Harrak. Rabat: Université Mohammed V, 2000.

BROWN, Jonathan A. C. **Slavery and Islam**. Oxford: Oneworld Publications, 2019.

DIOUF, Sylviane A. **Servants of Allah**: African Muslims Enslaved in the Americas. New York: NYU Press, 1998.

KIDDER, Daniel P.; FLETCHER, James C. **Brazil and the Brazilians, Portrayed in Historical and Descriptive Sketches**. Ann Arbor: University of Michigan Library, 2006 [1857].

LOVEJOY, Paul E. **Jihad in West Africa during the Age of Revolutions**. Athens, OH: Ohio University Press, 2016.

_____. Jihad na África Ocidental durante a Era das Revoluções: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, jan./jun. 2014.

_____. **Transformations in Slavery**: A History of Slavery in Africa. New York: Cambridge University Press, 1983.

MAMDANI, Mahmood. **Saviors and Survivors**: Darfur, Politics, and the War on Terror. New York: Crown Publishing Group, 2009.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MUHAMMAD SHAREEF BIN FARID, Abu Alfa. **The Islamic Slave Revolts of Bahia, Brazil**: A Continuity of the 19th Century Jihaad Movements of Western Sudan. Pittsburgh, PA: Sankore Institute of Islamic-African Studies International, 1998.

NOGUEIRA, Fábio. **Malês 1835**: **Negra Utopia.** São Paulo: Fundação Lauro Campos e Marielle Franco, 2019.

OGUNNAIKE, Ayodeji. Bilad al-Brazil: **The Importance of West African Scholars in Brazilian Islamic Education and Practice in Historic and**

Contemporary Perspective. Religions, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 131, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.3390/rel12020131.

PANTOJA, Selma. **Nzinga Mbandi**: mulher, guerra e escravidão. Brasília: Thesaurus, 2000.

PHILIPS, John Edward (ed.). **What Is African History?** Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

QUIJANO, Aníbal. **Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America.** Cultural Studies, [S. l.], v. 21, n. 2-3, p. 155-167, 2005. Disponível em: https://doi.org/10.1177/0268580900015002005.

REIS, João José. **Notas sobre a escravidão na África pré-colonial.** Estudos Afro-Asiáticos, [S. l.], n. 14, 1987.

_____. **O Abolicionismo em Perspectiva Continenta**l. Afro-Ásia, [S. l.], n. 31, 2004.

_____. **Rebelião Escrava no Brasil**: a História do Levante dos Malês (1835). São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. **Resposta a Paul Lovejoy**. Topoi, Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, p. 374-389, jan./jun. 2015. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X016030019.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1932. 303 p. ISBN 978-85-7982-010-6. Disponível em: http://books.scielo.org.

SHABAZZ, Sharif. [Entrevista cedida a] Anna Virginia Balloussier. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 2024.

SMALDONE, Joseph P. **Warfare in the Sokoto Caliphate**: Historical and Sociological Perspectives. African Studies Series, no. 19. New York: Cambridge University Press, 1977.

VALADARES, Paulo. **O Médico dos Pobres**. Lisboa: Edições 70, 2023.

VENÂNCIO, Renato; PRIORE, Mary Del. **Uma Breve História do Brasil**. São Paulo: Planeta, 2010.

WARE, Rudolph T. **Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014. (Islamic Civilization and Muslim Networks).

WILLIAMS, Eric. **Capitalism and Slavery**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1994.

WRIGHT, Zachary. **Jihad of the Pen**: The Sufi Literature of West Africa. Cairo: The American University in Cairo Press, 2018.

ZANOTO, Diego Schwalb. A Escravidão Entre os Povos do Sudão Ocidental: Séculos VII–XVI. In: MACEDO, José Rivair (org.). **Desvelando a História da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

Recebido em 10/02/2026.

Aprovado para publicação em 17/08/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

“OS BÚZIOS RESPONDEM”
Simpatias e mirongas (Belém-PA, 1985-1997)

“THE BÚZIOS RESPOND”
Love spells and rituals (Belém-PA, 1985-1997)

IPOJUCAN DIAS CAMPOS[1]

THAMIRES GABRIELE SILVA[2]

RESUMO

As interpretações a seguir localizam-se na cidade de Belém. O seu recorte cronológico inicia-se em 1985 estendendo-se até 1997. Elas se debruçaram a compreender determinados deslocamentos afro-culturais exercidos pelo babalorixá Pai Serginho de Oxóssi. Esta personagem acessou o público paraense por meio de dois canais de comunicação, quais sejam: o do jornal “Diário do Pará”, coluna “Os búzios respondem” e o do programa radiofônico “A Hora do Axé” transmitido pela “Rádio Clube do Pará”. Através destes veículos apresentou o poder que a sua crença religiosa exercia nas estruturas mentais amorosas-sentimentais daqueles “desesperançados” em face aos amores “perdidos”. O contato entre consulentes e consultante ocorria por intermédio de correspondências encaminhadas pelos primeiros ao segundo, as quais eram respondidas nas páginas do citado periódico. Com efeito, este estudo consiste na lógica de que asilar-se sob os recursos do religioso em questão, ocorria ao tempo em que os consultadores haviam esgotado todo e quaisquer recursos ditos tradicionais pensados capazes de estabelecer reaproximações com o sujeito amado, por uma perspectiva; mas, por outra, o artigo firma posição na lógica de que os caminhos apresentados pelo afro-religioso não seriam eficazes se aspectos psicológicos, de cada qual, ficassem às margens das magias vislumbradas solucionadoras de desinteligências afetivas. À vista disso, os documentos utilizados à elaboração de tais propósitos, foram: matérias compulsadas no jornal “Diário do Pará” e trechos de uma entrevista concedida pelo religioso aos autores destas reflexões.

Palavras-chave: Religião. Religiosidade. Simpatia. Amor. Psíquico.

[1] Professor Associado IV da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: ipojucancampos@mail.com.

[2] Graduada da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. E-mail: thamiresgabrielesilva23@gmail.com.

ABSTRACT

The following analyses are set in the city of Belém, covering the period from 1985 to 1997. They focus on understanding specific Afro-cultural interventions carried out by the babalorixá (Candomblé priest) Pai Serginho de Oxóssi. He reached the public in Pará through two communication channels: the "Os búzios respondem" column in the “Diário do Pará” newspaper and the radio program "A Hora do Axé" (The Hour of Axé), broadcast by Radio Clube do Pará. Through these media, he demonstrated the power his religious beliefs held over the romantic and emotional mindsets of those who had lost hope regarding "lost loves." Interaction between the priest and those seeking his counsel took place via correspondence sent by the latter to the former, with responses published in the aforementioned newspaper. This study posits that individuals turned to this religious figure only after exhausting all conventional methods believed capable of reconciling them with their beloved. However, the article also argues that the paths proposed by the priest would prove ineffective if the individuals' psychological aspects were overlooked in favor of the magical solutions envisioned to resolve romantic conflicts. To this end, the study draws upon articles from the “Diário do Pará” and excerpts from an interview the priest granted to the authors of this analysis.

Keywords: Religion. Religiosity. Sympathy. Psychic.

INTRODUÇÃO

> Como tenho dito várias vezes, “a Minha Gegê – Nagô é a escolha do silêncio, da humildade, da realização. Eu sou seu discípulo. Diante da majestade de Avievodum o que vale não é a tua sabedoria, mas, sim, tua humildade” (Diário do Pará, 09 de setembro de 1987, p. 2.).

A pesquisa tem como agente central de análise o babalorixá Pai Serginho de Oxóssi. Geograficamente é uma interpretação que tem Belém como centro. Já a sua cronologia inicia-se em 1985 e se estende até 1997. Ela se encontra ancorada em diversas fontes que incluem artigos publicados no jornal “Diário do Pará” e numa entrevista com Pai Serginho de Oxóssi concedida, em 22 de julho de 2024, aos autores desse artigo. A questão elementar aqui proposta visou compreender porquê determinados agentes voltaram atenções a lenitivos e a consultas espirituais de cunho amorosos ora conhecidos como simpatias, ora como mandingas, ora como mirongas, sugeridos pelo Pai de Santo em tela.[3] Dito isso, o estudo se sustenta sobre a seguinte hipótese: muitos sujeitos sociais recorriam à magia quando todas as outras ferramentas ditas convencionais

[3] Pequenos trabalhos ou remédios de fundamento sagrado voltados à resolução de demandas amorosas – termo que, para os praticantes das religiões de matriz africana, aproxima-se das noções de magia e feitiçaria.

haviam se esgotado à solução do contratempo pelo qual a pessoa carecida atravessava. Associado a esta conjectura, o leitor se deparará com a lógica de que os "problemas" afetivos apresentados ao religioso, passavam – obrigatoriamente – por trilhas histórico-psíquicas, ou seja, compreendemos inexistir solução às desinteligências anunciadas às margens das formas de pensamento do eu do sujeito. À vista disso, frente ao desespero de amor, as crenças no poder do encantamento e no das palavras profetizadas pelo sacerdote, transformavam-se em esperanças aos perturbados pelo sentimento da paixão.

Mas, quem é a principal personagem dessas investigações? Pai Serginho de Oxóssi foi iniciado na Umbanda em 1970 em Belém. Aos 30 anos desenvolveu-se no Culto Mina Jeje-Nagô, Cultos aos Orixás, Voduns e Encantarias em São Luís do Maranhão. Segundo ele, desde o momento do seu nascimento, já estava destinado a seguir nessa missão. Enquanto sacerdote de cultos africanos, contudo, apesar de herdar a mediunidade da família, na qual sua mãe, seu primo e seu sobrinho manifestavam mediunidades espirituais, enfrentou no início certa resistência no seio da sua linhagem, porquanto "todos são muito católicos e eu ia de encontro às suas tradições" (Entrevista com Pai Serginho concedida aos autores em 22 de julho de 2024). Ainda nesta matéria, Serginho diz que começou a experienciar os primeiros sinais mediúnicos ainda muito novo, aos 7 anos de idade, e aos 11 anos principiou a "fazer o santo". No entanto, somente em 1985, já com a aceitação familiar, passou a introduzir caminhada rumo às instâncias espirituais. Nosso agente histórico também gosta de ser reconhecido como literato. O babalorixá, igualmente, é comunicador, porque comandou na década de 1990 até meados de 2021, na "Rádio Clube do Pará AM", o quadro intitulado "A Hora do Axé", sendo uma das programações mais esperadas da época.

Com vida sobeja agitada enquanto representante do Axé, em agosto de 1989, sob o título "Umbanda e Candomblé festejam Exu e Oxumaré", o religioso expressou: "(..) Tenho filhos no Rio, São Paulo, Manaus, Estados Unidos, que não dão um passo sem me consultar no jogo de búzios, mão de cartas,

trabalhos[4] para diversos fins, banhos, garrafadas (...)" (Diário do Pará, 24 de agosto de 1989, p. 6).

O religioso possui personalidade alegre, sorriso largo e olhar vivo. O Pai de Santo se sente confortável em usar pulseiras e anéis de prata, bem como enfileiramento de inúmeros rosários no pescoço. Na faculdade de filho de Yemanjá foi confidente de incontáveis histórias daqueles que creram na eficácia de suas orientações e conselhos. Nesse segmento, colocamos à baila a principal discussão desenvolvida neste texto, qual seja: o poder do deslocamento psicológico concentrado num religioso afro que desenvolvia mirongas destinadas a reaproximar homens e mulheres desavindos amorosamente. O sacerdote, se apresenta como intermediador no plano material e no do divino, confortando contingências humanas através de recursos mágico-religiosos. A partir das pesquisas, somamos a este conjunto o entendimento de que os consulentes apenas descortinavam a crença afro como capaz de solucionar desinteligências amorosas aquando outros recursos, como o do convencimento do outro haviam se esgotado. Assim sendo, nossas interpretações buscaram compreender os significados das mandingas de amor aos seus praticantes, compreender as crenças concernentes à eficácia da magia, bem como descortinar, o imaginário de parte da sociedade belenense em face às orientações do babalaô.

No tocante às publicações, o conteúdo ganhou notoriedade entre o público leitor a partir de dezembro 1985, porque iniciou atendimentos com jogos de búzios de onde dizia prever o futuro, principalmente no ramo da política, no da música e no do futebol, sinalizando a não participação do elenco brasileiro nas finais da Copa do Mundo de 1986. Previsões sobre a política estadual e palpites voltados às interações dos astros, também foram objetos editoriais da folha citada. O sacerdote, por intermédio da revelação dos búzios, também ficou afamado pela presumível descoberta de um remédio natural destinado a auxiliar

[4] A busca por práticas mágico-religiosas era uma alternativa de sanar problemas dos mais diversos fins, como tratamento para a infertilidade, impotência sexual, tratamento de "quebranto" para as crianças, malefício contra os lares e familiares e tantos outros. Em Belém, há indícios desses sortilégios antes mesmo da visitação do Tribunal do Santo Ofício no Grão-Pará e Maranhão (1963-1969), praticado principalmente pela camada mais popular dos habitantes. A historiadora Taissa de Luca (2021) e o pesquisador Fábio Sena (2021) demonstram a presença dessas práticas no período inquisitorial em "As magias de amor: das notícias históricas aos sortilégios realizados em terreiros de Belém", ao realizarem uma incursão histórica sobre esses serviços, mas focalizando suas análises para o âmbito amoroso desses sortilégios.

os portadores do vírus HIV, em ascensão na década de 80. O tratamento se dava pelo cozimento de cascas de arueira, capitari, conhecido como pau d'arco e barbatimão, composição dita proporcionadora de efeitos terapêuticos aos pacientes (Diário do Pará, 02 de março de1986, p. 2).

A partir de 26 setembro de 1986 a comunicação com o sacerdote passou a ser por intermédio de cartas. As correspondências poderiam ser enviadas aos seguintes endereços: rua Boca do Acre, 391, no bairro do Telégrafo, local de atendimento presencial do sacerdote. Mais tarde, 1989, ao passar a atender à rua Comendador Pinho, bairro da Sacramenta, as epístolas eram endereçadas para este logradouro. Do mesmo modo, à sede do jornal e à da "Rádio Clube do Pará AM", onde comandava o programa "A Hora do Axé", primeiramente localizado à rua Gaspar Viana e, mais tarde, à travessa Curuzu, esquina com a avenida Almirante Barroso.

No tocante às mirongas de Axé, é vital esclarecer que chegaram à presente discussão por meio de mais de 100 ocorrências coletadas no periódico em questão. Não obstante, deste universo, usamos 13 porque se demonstraram suficientes à fundamentação desejada. De mais a mais, consoante a coluna "Os búzios respondem" é medular esclarecer que o noticiário seguia estruturação "simples": iniciava com uma previsão mensal de um signo do zodíaco e seguia diretamente às respostas dos búzios referentes às cartas dos leitores.

Encaminhar epístolas era a ferramenta para se entrar em contato com o afro-religioso e, assim, se obter orientação a respeito dos mais variados problemas. Tudo era organizado da seguinte forma: os interessados enviavam correspondências ao jornal utilizando um pseudônimo e o religioso-colunista as respondia em sua coluna. No texto das missivas era necessário que o remetente escrevesse o nome por extenso, a data de nascimento (o dia, o mês e o ano) e anexasse um heterônimo. Os nomes fictícios eram múltiplos e, quase sempre, estiveram relacionados aos signos astrológicos ou com a situação emocional que se encontravam. Vejamos alguns: "Ariano Desorientado", "Virginiana Insatisfeita", "Libriano Desgostoso com a Vida", "Esposa Sofredora", "Amarrado", "Sem Saúde". Para Pai Serginho, o emprego de nomes figurados era uma forma de deixar incógnitos seguidores do babalorixá, uma maneira com que não se "comprometesse" com a história narrada nos múltiplos manuscritos recebidos,

privando seu íntimo de “quaisquer” julgamentos. Dessa forma, o anonimato era garantido através da denominação que cabia a(ao) própria(o) missivista escolhia, porém, em dados casos, o religioso assumiu essa função.

Sigamos na compreensão de uma parte desse mundo.

1. ALGUNS CONSULTADOS, ALGUMAS ORIENTAÇÕES

Buscar a recuperação do amor de uma mulher e de um homem por intermédio da ajuda do babalorixá jamais foi tarefa simples. Fosse a quem recorresse a tal ferramenta, fosse ao religioso mediador, nenhum desconsiderava essa premissa. Por exemplo, constituiu-se sobejamente ordinário nas epístolas endereçadas a omissão dos nomes próprios – foram mudados para pseudônimos – daqueles a encomendar orientações amorosas-religiosas. Ambas as instâncias de interesse se utilizaram da estratégia para se evitar constrangimentos, para se evitar comprometimentos, para se evitar juízos externos, para se evitar galhofas de terceiros. A tática expressava ponderação, mas também complexidade perante a solução buscada. De mais a mais, aquele a ajudar indivíduos “desesperançados” no amor, consignou acerca do assunto:

> Pra não comprometer, né? Às vezes… vamos dizer… a vizinha do teu lado que tá fazendo feitiço pra ti. Então você vai mostrar que tá indo na macumba, aquele negócio todo? Então era tudo… assim é… sigi… sigiloso. Sigiloso com iniciais, com pseudônimos, né (...). Às vezes eu dava pseudônimo pra não comprometer a pessoa (Entrevista com Pai Serginho, concedida aos autores em 22 de julho de 2024).

Mais à frente, aludiu:

> Eu orientava, sempre orientava… “gente, se vocês queiserem mandar carta, eu não…”, eu tinha medo, é um nome né, de repente… então era inicial (...) Às vezes eu dava o pseudônimo, às vezes eu dava o pseudônimo. Pra não comprometer a pessoa, eles já sabiam… aquele problema, a que eu tava me referindo. É como na rádio, né… na rádio principalmente que todo mundo escutava. Então gente, não é preciso você se identificar, se você quiser tudo bem, não tem problema, mas se você não quiser, mande sua inicial, ou um pseudônimo “borboleta triste, pássaro ferido”, e assim foi (Entrevista com Pai Serginho realizada em julho de 2024).

Dessa forma, o anonimato era garantido. Este meio ocorria porque as partes convencionaram premente a proteção, porquanto não eram invulgares pressões sociais advindas da vizinhança e da coletividade, assim como preconceitos articulados a coações religiosas em virtude da atenção, da importância, do valor e do tratamento oferecidos à religião de matriz afro-brasileira. Todavia, talvez a maior delicadeza a cingir sobre esta relação esteve na lógica de para quem se solicitava trabalhos amorosos, pois os consulentes se expunham a um sacerdote afro-religioso. Aliás, esta foi, presumimos, a primícia elementar à feitura de abastados cuidados em face ao anonimato, por um lado; no entanto, por outro o anonimato esteve distante da função de tão-somente expressar espécie de esconderijo a evitar o preconceito. Ele funcionou como lugar sociorreligioso capaz de oferecer liberdade quer às narrativas de homens e de mulheres, quer às orientações provenientes do babalorixá. Por este patamar, "o que quer que a religião possa ser" ela sempre se nutrirá do entendimento de como cada sujeito a interpreta e a organiza nas suas experiências e nas suas condutas cotidianas (Geertz, 1989, p. 144).

O seguidor da coluna, "Os búzios respondem", designado "Ariano Desorientado", obteve em setembro de 1986, a seguinte resposta às suas apreensões:

> ARIANO DESORIENTADO: Vi nos meus búzios que o seu amor voltará, tome um banho de incenso de Chama, mel de abelha e rosas brancas e tudo lhe sorrirá; seu Santo que lhe protege é IANSÃ (Diário do Pará, 28 e 29 de setembro de 1986, p. 02).

Duas conjecturas podemos destacar, quais sejam: primeira, "Ariano" presumivelmente havia esgotado o uso de ferramentas vislumbradas comuns à conquista de sua amada. Recorreu a conversas, reafirmou compromisso, deu explicações, articulou promessas, refez planos, contudo, pressupomos, não conseguiu fazer com que a mulher voltasse a assumir consigo quaisquer compromissos. À vista disso, ao observar a "inviabilidade" de a amada regressar à convivência através do ordinário, ou melhor, ao conjecturar "nada" ser capaz à restauração dos elos maritais e que, dessa maneira, caminhos pouco ortodoxos seriam inúteis, decidiu recorrer ao líder religioso em tela. Segunda, a resposta de Pai Serginho à epístola encaminha pelo "desiludido" homem foi nutrida de

instrumentais naturais-religiosos que havia décadas constituíam-se em essências sobejamente conhecidas por aquele a recorrer aos poderes da religião afro. Muito embora, "incenso" e "mel", o homem atordoado já os conhecesse, mas, certamente, não na qualidade de produtos capazes a restabelecer amores.

No seio destas estruturas, o conhecimento religioso atuou de forma inequívoca sobre a debilidade, mas também sobre a força de camadas psíquicas várias. O homem enfraquecido em virtude do "amor perdido" entendia como viável enfrentar a fragilidade amorosa através de outros instrumentais. Tinha esperanças de tudo resolver com orientações religiosas oriundas da "magia", do "banho", do "mel", do "incenso", isto é, estes foram alguns bálsamos utilizados e que recorrentemente foram somados a fatores psicológicos ditos capazes de alcançar o alvo pelo qual foi acionado. Não foi incomum na entrevista concedida, o babalorixá afirmar que suas orientações lograriam bons resultados apenas se a cabeça do executor estivesse em boas condições (Entrevista concedida aos autores em 22 de julho de 2024). Aqui, no mínimo, o babalorixá quis dividir responsabilidades acerca da eficácia dos seus trabalhos. A possibilidade de sucesso das mirongas amorosas era dividida entre quem solicitava e quem indicava os caminhos a serem percorridos. Eduardo Galvão, em "Santos e visagens" (1976), mesmo não estudando trabalhos amorosos é aqui capital. Interpretou a feitiçaria como uma das inúmeras formas a colocar indivíduos panema,[5] todavia, das suas compreensões o que corrobora às reflexões em curso concentra-se nos seus entendimentos sobre as ervas e as garrafadas ditas eficientes à quebra de encantarias, enfim, o autor esteve atento aos efeitos dos conhecimentos caboclos presumíveis capazes de desfazer o feitiço promovedor da panemagem (Galvão, 1976, p. 81-85). Já para Karl Heinz Arenz, ao pesquisar feitiçaria e pamenagem no Baixo Amazonas trouxe à baila o quanto as categorias eram domínios abstratos, porém, portadores de "efeitos concretos no cotidiano dos ribeirinhos" e de sortidas pessoas ditas comuns (Arenz, 2003, p. 150).

Em estudos realizados na capital paraense, Fábio Sena analisou que a magia e os simbolismos possuíam papéis fulcrais na resolução de pendengas

[5] Para o antropólogo Raymundo Heraldo Maués (1990), a expressão significa sujeito sem sorte, sujeito sem força física momentânea, sujeito incapaz de obter sucesso nas atividades executadas, sujeito adoentado por razões desconhecidas.

sentimentais e que presumíveis técnicas racionais são incapazes de acolherem, de resolverem e de amainarem determinados cenários da vida humana. Desta maneira, a magia seria uma forma alternativa de lidar com contextos amorosos controversos, ainda que esteja fora da compreensão (científica) humana (Sena, 2021, p. 52).

Ao administrar os elementos naturais mencionados na simpatia, o agente social reacende crenças adormecidas ou não conhecidas até o momento, impulsionado pelo senso de agência e de controle que a feitura mágica oferece. Esse controle sobre aquilo que não pode ser domado naturalmente, mas que pode ser manipulado pelo mágico, desperta sensações de esperança de retorno do ser amado ao abandonado. Contudo, como pontuado pelo mesmo autor e em observância as orientações de Pai Serginho, este não ludibriava seus seguidores com promessas infundadas como a de que o ser amado voltaria de modo imediato, pois, estrategicamente, fazia reacender a esperança quando afirmava: “Vi nos meus búzios que seu amor voltará” (Diário do Pará, 28 e 29 de setembro de 1986, p. 02), então, depositava a eficácia do retorno na operação mágica a ser realizada pelo leitor e na recarga psicológica positiva a depositar sobre ela.

Caminhos similares aos do caso anterior, percorreu a mulher cognominada “Menina Apaixonada”. Ela leu as mirongas de Pai Serginho como campos possíveis à reaproximação com o ser amado. Assim sendo, por meio de carta encaminha ao jornal “Diário do Pará” confidenciou ao religioso as seguintes apreensões:

> Pai Serginho, eu amo um rapaz do signo de Áries. Estava tudo dando certo, mas de repente surge outra no caminho dele e o pior é que a mãe dele é macumbeira e já jurou que ele vai casar com ela. O que eu faço Pai Serginho?” (Diário do Pará, 1989, p. D-2).

Em resposta, o babalorixá a orientou:

> Minha filha, vi nos meus búzios que este rapaz gosta de você e é com você que ele vai se casar, não se preocupe com as intrigas e conversas. Confie nos Orixás. tome 9 banhos com arruda, alecrim, manjericão, corre atrás e se defume com a defumação Só Deus Pode Comigo (Diário do Pará, 1989, p. D-2).

A autodenominada “Menina Apaixonada”, afeiçoada por um homem do signo de Áries, nos traz dimensões da procura por conselhos e trabalhos

espirituais. A leitora não descreve o grau de intimidade amorosa com o rapaz, mas relata que o romance foi ameaçado pelo aparecimento de uma rival no caminho do ariano e que poderia potencialmente roubá-lo de sua vida através de uma interferência mágica realizada pela mãe do amado, uma “macumbeira”. Ainda segundo a apaixonada, essa intervenção faria com que o rapaz não apenas se relacionasse com a outra, mas também se matrimoniasse com a sua rival. Neste relato, a “macumba” aparece inicialmente como algo pertencente ao diferente, assim como uma possível ameaça ao seu relacionamento. É diante dessa intimidação que “Menina Apaixonada” recorre a Pai Serginho, reconhecendo a possibilidade de intervenção das práticas mágico-religiosas na resolução das suas apreensões afetivas. Nesse caso, e em outras ocorrências encontradas nas cartas de leitoras, a mulher pode estigmatizar ou temer determinada prática e, simultaneamente, em momentos de desespero, reconhecer sua eficácia e recorrer ao afro-religioso para solucionar seu problema por intermédio dos próprios recursos mágico-religiosos administrados por ele.

Aqui é bem-vindo os entendimentos de Yvonne Maggie (1992). Categorias como “feitiço”, “macumba” e “feitiçaria” não devem ser compreendidas apenas como descrições de práticas religiosas, mas na qualidade de categorias utilizadas pelos próprios sujeitos para classificarem pessoas, estabelecerem diferenças e produzirem hierarquias. No caso da leitora, a “macumba” realizada é classificada como algo potencialmente maléfico e ameaçador ao seu relacionamento, porém, ao mesmo tempo, recorria a um babalorixá, portanto, às práticas mágico-religiosas “solucionadoras” de problemas amorosos.

Assim, a fronteira entre o "eu" e a "macumbeira" torna-se “instável”. Aquilo que é apresentado como ameaça quando praticado pela mãe da rival também pode ser acionado como recurso pela própria consulente. O caso evidencia que a relação dos consulentes com as práticas mágico-religiosas não se estabelece necessariamente por uma oposição rígida entre crença e descrença, mas pode envolver medo da perda do vínculo amoroso, estigmatização, reconhecimento de eficácia. Todavia, para além de tudo, não se pode perder de horizonte que a procura dessas práticas estavam de acordo com as circunstâncias vivenciadas.

Observamos nas respostas oferecidas por Pai Serginho, diversos

caminhos a serem percorridos. Dentre muitos destaca-se o seguinte: o religioso nunca se fez de rogado perante o poder da religião professada, ou melhor, sabiamente expressava – de forma pública – o quanto os seus conhecimentos eram capazes de reunir casais com sérias desinteligências e, para isso, repitamos, o uso de ervas conhecidas e a citação de santos, talvez "incomuns" (como Iansã), objetivassem produzir sobre os "consultantes" desempenhos mentais eficazes, porquanto, não podemos deixar em plano secundário que na medida em que se chegava ao mestre, "todo" recurso e "toda" ferramenta ordinárias à conquista já haviam sido colocados em exercício, ainda assim, sem o efeito apetecido.

Quer para os consulentes quer para o consultador estava em jogo os efeitos desejados. Estes constituíam-se aspectos essenciais às personagens em pauta. O primeiro já havia passado pelo fracasso de não conseguir o retorno da amada, e, o segundo, desejava fazer reaproximar os desavindos. Por assim dizer, ambos tributavam aos efeitos da "magia", o sucesso e a eficiência do que fora anelado. Isso não é tudo, porém. Como atrás demos a compreender havia exaustão de dado grupo de sujeitos socioculturais-religiosos perante o uso de instrumentais que aqui os classificamos como comuns, destinados à conquista e/ou à reconquista de alguém. Para o babalorixá, existia a certeza do quanto as suas ações eram representativas e poderosas diante das teias da vida daqueles que o procuravam. Todavia, o que mais importa analisar consiste na concepção de como é possível categorizar as tramas pelas quais determinados agentes históricos descortinam no(s) outro(s) determinada(s) transcendência(s) capaz(es) de resolver problemas assentados no plano amoroso.

Estamos frente a frente aos elementos essenciais a determinarem os argumentos que propusemos. O que distinguia o senso de entendimento pretérito dos consulentes do tempo em que decidiram albergar-se sob os conhecimentos/conselhos de Pai Serginho, foram mudanças mentais de aceitação do modo de se interpretar o mundo que lhes circunscrevia, de se compreender como sujeito atuante num lugar, de conseguir entender formas de direção a si e aos outros, enfim, adentrar no mundo religioso expressava firmar camadas paradigmáticas explicativas. Serginho, por assim dizer, prestava atendimento às mais diversas searas, principalmente às circunscritas a questões

do coração, em síntese os que versavam sobre problemas conjugais.

Nos casos mais severos, aqueles a necessitarem de uma orientação mais privada e estendida, sugeria à pessoa que o procurasse – presencialmente – em seu local de atendimento. Nesta conjuntura, a confiança era elemento importante, pois, afinal, diversificados indivíduos abraçavam a simpatia, a mironga, a encantaria para solucionarem problemas oriundos do esgotamento das ferramentas usuais. Queremos reafirmar um ponto-chave dos nossos argumentos: solicitar abrigo à "magia" constituía-se na última estrutura capaz de reaver amores que em si não se encontravam "perdidos", mas poderiam ficar caso a ajuda religiosa fosse negada, ou seja, sem a força da religião-religiosidade afro, sem as ervas, sem os banhos, a mulher e o homem desejado(a) tendiam ao distanciamento.

Nas tramas em questão, a religião, inicialmente, oferecia acalento emocional para o que não podia ser compreendido racionalmente. Nos casos em exame, o que se observa são tentativas de controle daquilo que se encontrava na dita desordem; todos buscavam operar amenizações ao sofrimento fosse por meio das orientações de Pai Serginho, fosse através de feitura de simpatias. Relativo ao que aqui argumentamos, Kelson Chaves ao analisar experiências vivenciadas em terreiros de Limoeiro do Norte (CE) considerou que os sacerdotes se compadeciam com os conflitos amorosos de sua clientela, assumindo papel não apenas de intercessores espirituais, mas também de conselheiros. O pesquisador observou que muitos aflitos nem chegavam a encomendar mandingas e, em tais casos, somente o(s) conselho(s) do(a) sacerdote era(m) suficiente(s) (Chaves, 2010, p. 148).

No entanto, desejamos voltar outra vez às estruturas histórico-psíquicas dos nossos sujeitos. Estamos perante pessoas sobejamente abaladas (aqueles que "perderam" amores), bem como diante de um religioso que não deixava em segundo plano o ideário do quanto poderia ajudar nesta matéria. Logo, de um lado, ocorreram depreciações do ser em si em decorrência dos dissabores de diversificadas tentativas amorosas frustradas e, de outro, existia o religioso disposto a ajudar a reconstruir vidas a dois em crise.

Os indivíduos buscavam aquela crença ao tempo do desespero, quando não mais dispunham de recursos vistos como ordinários à solução de

desacordos amorosos e, nestas condições, tal sentimento se encontrava absolutamente ligado à "fragilidade" do sujeito consulente. Efetivamente, o que ocorria em meio ao desespero de alguns concentrava-se na lógica de que houve considerável mudança no modo de ver, de perceber, de entender, de classificar a vida a dois. Dito de outro modo, os angustiados passaram a organizar distintas formas de interpretação, de aceitação, de compreensão de mundo, ou melhor, na ausência de explicação convincente localizada nas estruturas ditas tradicionais, Pai Serginho passou a ser agente capaz de organizar-reorganizar desencontros sentimentais há muito em curso.

"Ariano Desorientado" e tantos outros a constar nestas reflexões, desejavam retomar – através de qualquer instrumental – o controle das suas vidas amorosas. A finalidade era, por assim dizer, a de atuar na condição de dominador, na de respeitado, na de amado e na de desejado pela amada. Por outros termos, aspirava dirigir a própria vida, as suas práticas, os seus desígnios, os seus propósitos, as suas implicações. Ao se observar estes campos, aprofundemos mais e mais o argumento no seguinte sentido: as camadas da vida amorosa são, sem dúvida, em si mesmas, produtos de negociações a ocorrer no seu bojo e às margens dela, isto é, constituem-se em produtos culturais onde a flexibilidade era essencial.

Para se reforçar estas balizas interpretativas, trazemos à baila a senhora cognominada de "Perdida sem rumo". Em suas palavras, considerou:

> RESPOSTA ÀS CARTAS DE LEITORES
> Perdida sem rumo: Pai Serginho, namorei um rapaz que prometeu casar comigo, mas depois que ele conseguiu seu verdadeiro objetivo me abandonou e hoje espero um filho dele e o pior é que minha família não quer que eu tenha esta criança. O que eu faço Pai Serginho, me ajude pelo amor de Deus.
> Pai Serginho responde: Minha querida e desconhecida filha, eu coloquei seu nome na corrente de axé e você vai vencer esta luta. Pegue um prato branco, escreva num papel o seu nome e do moço, cruze os nomes e coloque no prato com mel de abelha e 2 gemas de ovo de galinha, ao lado direito uma vela 7 dias 7 noites branca e um copo com água. Para unir depois de 7 dias coloque tudo isso num jardim (Diário do Pará, 13 de dezembro de 1989, p. D-2).

Namoros, relações carnais e gestações chegavam ao conhecimento do babalorixá, não apenas à emissão de opinião, mas à resolução de imbróglios sobejamente complexos. As reflexões aqui propostas se distanciam da narrativa,

todavia, neste momento se faz necessário relembrar um ponto de vista: uma mulher namorou, entrou em estado gestacional, foi abandonada e, vendo-se em desespero, solicitou ajuda para um afro-religioso. Entretanto, o que nesta história converge à questão proposta deste artigo é uma "espécie de certeza" oriunda quer da "Perdida sem rumo", quer de Pai Serginho em face a magia contida nos trabalhos sugeridos.

Inevitavelmente, a certeza de que um ebó[6] daria certo passava invariavelmente pelas camadas de pensamento de cada qual. Assim sendo, houve dois passos iniciais: o de se colocar o nome da desesperada "na corrente do Axé" e o de se afirmar que ela iria vencer aquela batalha. A corrente do Axé sinalizava a presença da força, a da vitalidade e a da vitória; ligava-se – cremos – à instância pessoal mais substanciosa: a de afirmar que a grávida abandonada venceria a batalha em curso. Depois deste trabalho mental principiante, o religioso a ensinou táticas religiosas para conduzir aos seus braços o namorado abandonador.

O trabalho de amor deu-se com a seguinte composição: "prato branco, escrever num papel o seu nome e o do moço, cruzar os nomes e colocar no prato com mel de abelha e 2 gemas de ovo de galinha, do lado direito uma vela 7 dias 7 noites branca e um copo com água. Para unir depois de 7 dias coloque tudo isso num jardim" (Diário do Pará, 13 de dezembro de 1989, p. D-2). As instâncias cotidianas religiosas eram, impreterivelmente, resultados de dimensões culturais, políticas, sociais, porquanto elas (as instâncias religiosas) foram representadas ora pelo babalorixá, ora pelos que o procuravam. Não obstante, as representações sociorreligiosas em tela são dadas a interpretar na faculdade de mais uma forma de ver, de compreender, de descortinar como os objetos religiosos e como o alcance a princípios religiosos eram ponderados tanto por aqueles a procurar o babalorixá, quanto por este.

2. SIMPATIAS EM CURSO

[6] Palavra de origem yorubá, que significa oferenda ou sacrifício. No contexto explorado, o ebó seria um ritual para purificar, equilibrar energias e resolver problemas amorosos na vida de uma pessoa.

Mais à frente, a partir de 1987, a personagem central desse estudo adicionou na coluna “Os búzios respondem”, algumas simpatias de amarração Deixava claro: à realização de mirongas era imprescindível alguns ingredientes que variavam de acordo com a necessidade de cada situação, mas, principalmente, o uso de elementos culinários e a recomendação de banhos de cheiro composto por ervas, por raízes e por cipós comprados na feira do Ver-o-Peso, foram recorrentes. Consoante destacam-se o abre caminho, o espinho de laranjeira, o alecrim, o mel, o corre atrás, a alfazema, a estoraque, a canela, a erva doce, as folhas de boldo, as folhas de louro e outros. No seio do mundo religioso amazônico a natureza desempenha funções variadas, este aspecto foi centro das preocupações de Raymundo Heraldo Maués. No tocante, o intelectual expressou o quanto preparos curativos com matos diversificados e destinados a soluções igualmente sortidas como contratempos espirituais, são recursos seculares manufaturados pelos caboclos amazônicos (Maués, 1990, p. 133).

Em conformidade com isso, na coluna na qual Pai Serginho expressava certezas religiosas, passaram a aparecer sob as seguintes circunstâncias.

> Para ter sorte no amor: Compre uma rosa vermelha, um cravo e fita verde. Amarre o cravo e a rosa com a fita verde, vibrando positivamente em você e nele. Dê 13 nós. Em cada nó reze um Pai Nosso e uma Ave Maria a Santo Antônio. Depois coloque em um lugar bonito e boa sorte (Diário do Pará, 20 de dezembro de 1990, p. D-2.)

O religioso caminhava por sobre um *modus operandi*, salutarmente, definido à sua operacionalização religiosa; ele não deixava às margens o entendimento do quanto era necessário firmar-se em camadas psicológicas para que assim pudesse acessar de maneira mais consistente a vida alheia. Pai Serginho e quem o consultava estava envolvido com sérias demandas e orientações religiosas, as quais as previsões oferecidas a partir de mundos “mágicos” se articulavam obrigatoriamente com alcances presentes na vida cotidiana, na vida prática a ordenar a experiência de cada qual.

Dito de forma diferente, a religião-religiosidade desempenhava (na conjuntura em estudo) a função de ajudar os homens/mulheres a melhor interpretarem e a organizarem condutas cotidianas, logo, psicologicamente, os

banhos, as ervas, os incensos, os santos, os horários e os dias ultrapassavam, aos consulentes, a concepção de simples substantivos: davam a ler como ritos sagrados seguidos “rigorosamente” para que não se desse margem a equívocos nos resultados.

Na entrevista concedida, o babalorixá recorrentemente evidenciava preocupações frente à importância de o interessado se comprometer com os ritos demandados por cada trabalho. Por vezes, se tornava obrigatório, o consulente se privar de determinados alimentos, de não ingerir bebida alcoólica e de suprimir práticas sexuais. Se o cliente não seguisse estas orientações, colocava-se em risco não somente o êxito do trabalho, mas também a reputação do religioso, que por isso seria questionado sobre a eficácia de suas magias. Portanto, “muito mais” do que a crença sobre a eficiência do que se buscava, era substancial cumprir preceitos, resguardar conjunto de ações a comprometer o sucesso do trabalho realizado que consequentemente poderia colocar em dúvida a eficiência do babalorixá enquanto agente operador de dada crença. Em certa situação relatou que suas mirongas foram procuradas por um rapaz, contudo, este era alcoólatra; tal dependência, imprescindivelmente, prejudicaria o pleno resultado do deslocamento da crença, ou seja, não auferiria bons resultados e, desse modo, daria munição para que o contratante difundisse uma possível desonestidade do contratado, caracterizando-o como um impostor, então, consignou o sacerdote:

> (...) meu amigo, eu não posso fazer serviço pra você, você é alcoólatra… eu vou te fazer esse serviço e tu tem que passar, no mínimo, 24h sem beber. Tu vai beber. Ai tu vai espalhar pra todo mundo que tu me pagou, deu o dinheiro e não alcançou tua graça. (...) (Entrevista com Pai Serginho concedida aos autores em 22 julho de 2024).

Mais do que uma preocupação com a graça alcançada, Pai Serginho externou, na mesma fala, inquietações geradas pelo possível não cumprimento de dada exigência: ficar sem beber por no mínimo 24 horas. O religioso reconhecia que não estava isento de certos resguardos espirituais quando exigia distância de determinados alimentos, por exemplo, o do ovo, durante a vigência da feitura de algum trabalho. Alimento é muito utilizado em trabalhos de prosperidade, de fertilidade e de atração financeira, porém a respeito observava: “olha quando eu faço serviço com ovo… (...) se eu fizer pra mim, tem que passar

no mínimo três dias sem comer ovo, que é pra tirar aquela energia. Porque se eu fazer serviço com ovo e comer o ovo, dá um choque aí é mesmo que nada (...) (Entrevista com Pai Serginho realizada em julho 22 de julho de 2024).

Pai Serginho acreditava que o consumo desta proteína durante o resguardo espiritual alimentício gerava um choque energético a impossibilitar resultado positivo e, por isso, todo o esforço seria perdido. Nessa operação, seguir de forma intransigente determinadas premissas ritualísticas, sobretudo as a exigir castidade fisiológica no que tangia ao consumo de dados víveres, de dadas bebidas e de dadas práticas carnais, integravam operações simbólicas exigidas à crença. Aqui recorrer à Pierre Bourdieu é medular. Em “O poder simbólico”, o autor compreende as relações humanas como estruturas inseridas no seio de sistemas e estes foram dados a ler na faculdade de “instrumentos de conhecimento e de comunicação”. Assim, o autor se ocupou a explicar como o poder simbólico é uma maneira de construção da realidade, onde “os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social” (Bourdieu, 2010, p. 09-10).

De tal maneira, para outra conjuntura de tempo e de espaço, ou melhor, para estudos bem distantes dos que aqui estamos a apresentar, Lévi-Strauss explicou dadas funções simbólicas que se expressavam na consciência por meio da reconstrução de ressignificações de sentido, com o intermédio de representações propiciando um conjunto de alterações fisiológicas e psicológicas de uma parturiente pertencente ao povo Cuna (Lévi-Strauss, 2008, p. 216). Traçando paralelos com os simbolismos presentes nas mirongas em questão, era necessário haver contrato de confiabilidade na eficácia da magia, na da crença da palavra repetida, no do banho de atração, para que se alcançasse o efeito desejado. O canto do xamã, bem como as fumigações de ervas naturais preparadas assumiam mensagens importantes no ato a ser praticado. No ritual xamânico da parturiente, esses elementos fortificaram suas vestes, isto é, reforçaram a figura do xamã como agente a interceder entre o material e o místico, estes eram donos de propriedades de cura.

Da mesma forma, Pai Serginho também reforçava essa imagem através de inúmeros elementos: os das vestimentas do sociorreligioso que lhes atribuía caráter de autoridade espiritual, os dos inúmeros rosários e guias em volta do

pescoço que destacavam a existência de entidades “carregadas”[7], os das linguagens popularizadas, que explicitavam o sobrenatural, os dos conhecimentos abrangentes de fórmulas mágicas de cura, os de proteção, os de abertura de caminho e os de resolução de demandas no campo do afeto. Esses elementos endossavam a fé de corações desperançosos em métodos ditos não usuais, no êxito dos encantamentos instruídos pelo religioso, logo, a plena convicção nas simpatias dependia, em grande parte, de três elementos principais: o da crença do sacerdote em sua própria magia, o da crença do solicitante na magia do sacerdote e o da opinião pública na eficácia dos ebós. Neste aspecto, cruzar aquele autor de modo mais pormenorizado com as preocupações que apresentamos é medular. De tal modo, o que queremos lembrar é: as três preocupações sinalizadas por Claude Lévi-Strauss foram, igualmente, compartilhadas empiricamente por Pai Serguinho de Oxóssi.

Com efeito, segue à análise outra agente apaixonada que decidiu recorrer ao afro-religioso.

> RESPOSTAS ÀS CARTAS DE LEITORES
> APAIXONADA: Sou casada há 8 anos, no princípio de minha vida fui muito feliz e jamais pensei que um dia estivesse de pedir auxílio a alguém do santo pois sempre fui uma descrente nesses assuntos, mas vendo seu trabalho e a multidão de gente que lhe procurando, resolvi escrever. Meu marido está de caso com uma menina em frente a nossa casa e já não me liga. Tem a coragem de sair com ela na minha frente, e diz se eu não estiver satisfeita, é só sair pela porta mais próxima. Pai Serginho me ajude o que devo fazer? Ainda há chance para mim ou está tudo perdido?
> SO: Minha desconhecida amiga, seu marido está sob influência do cupido ele casou muito novo sem conhecer direito as emoções da vida, agora é que está se encontrando, tudo isso vai passar depende de você ter paciência, lembre-se "Quem ama perdoa". Banho com: chega-te a mim, chama, vai e volta, pata queira, mão aberta. Você vencerá esta batalha e amanhã verá que tudo passou de um pesadelo rápido (Diário do Pará, 31 de agosto de 1988, p. D-2).

[7] Essa característica espiritual do Pai de Santo fica ainda mais explicitada quando observamos o nome usado por ele “Pai Serginho de Oxóssi”, demonstrando a divindade que é “dona da cabeça” do babalorixá, ou seja, o principal Orixá que rege o Orí do babalorixá, que é mais cultivado e recorrido pelo mesmo. Para Patrícia Birman (1983) “Não há dúvida de que aquele que associa o seu nome a um determinado orixá está não só afirmando uma filiação a um santo, mas também acrescentando à sua pessoa atributos pertencentes ao orixá, dono da sua cabeça.” No caso de Pai Serginho, regido principalmente por Oxóssi, percebe-se tributos que fazem referência ao sagrado, como nas roupagens em tons esverdeados e nos rosários, com grossas contas verdes.

"Vai passar" e "você vencerá esta batalha", eram estruturas de linguagem básicas presentes nas respostas oferecidas pelo babalorixá. Não queremos com esta assertiva assegurar que elas não mudaram no decorrer do tempo e do espaço, mas sim desejamos firmar posição no quanto se constituíam em pilastras elementares das suas decifrações. À vista disso, mais uma vez, as recomendações de um banho capaz de trazer marido desgarrado era composto por "chega-te a mim, chama, vai e volta, pata queira, mão aberta", porém o que tudo isso poderia querer expressar? A mulher que se encontrava casada havia 08 anos, certamente, procurou resolver tal desinteligência por intermédio de outros encaminhamentos, por exemplo, por conversas, por convencimentos a envolver a família, por solicitações de explicação, no entanto, ao notar absoluto insucesso dessas ferramentas ordinárias, avaliou melhor recorrer ao mentor religioso em tela.

Em face aos preparativos existiam outras perspectivas interpretativas, vejamos mais algumas. O afro-religioso recorrentemente articulava aproximações entre quem solicitava ajuda e o mundo mítico das ervas, o da natureza, o da floresta, o do aroma. Outra vez, se faz premente enfatizar o quanto nas tramas das camadas do conhecimento mítico, a fragilidade e a força histórico-psíquicas estiveram atuando de maneira inequívocas. Notemos, dessa maneira, a "precisão" da crença do Pai de Santo em seu próprio encantamento, o qual conseguia delinear o estado daqueles que o procuram.

Serginho, ao buscar decodificar dadas instabilidades afetivas através dos jogos de búzios a funcionarem como canal de transmissão em meio ao mundo dos homens e ao do sobrenatural, assumia papel de agente a trafegar e a deter respostas do além, afirmando possuir relações estreitas com Exu[8] desde o início de seu desenvolvimento mediúnico, logo, recorria aos aconselhamentos da entidade à feitura das mirongas e, nestas escalas, admitia que ao longo de toda a sua trajetória nenhuma simpatia falhou quanto a eficácia. Tal precisão fortalecia elos entre ele e os consulentes e, por conseguinte, reforçava o êxito do ritual, porquanto asseverou "(...) não, nunca voltaram pra dizer que deu

[8] Exu é um Orixá das religiões de matriz africana, associado à comunicação, aos caminhos e ao movimento. Pai Serginho afirma manter relação próxima com Exu, porém não especifica a falange ou a entidade Exu com a qual trabalha, o que pode estar ligado a resguardo ritual ou escolha pessoal.

errado, né. É como eu sempre digo, “olha, isso aqui Exu tá mandando, Exu não quer fazer, então você tá ciente daquilo que Exu disse”, é como eu digo, não sou eu” (Entrevista com Pai Serginho realizada em 22 de julho de 2024).

O religioso acreditava no poder da entidade, confiava em suas prescrições simpáticas, obedecia ao poder de escolha da força mágica ao realizar o ebó ou não e, caso aceitasse, materializava esse desejo na feitura ou na instrução da manipulação dos elementos mágicos para que o próprio consulente o fizesse. A partir da fala de Pai Serginho, a crença na eficiência da magia pode ser compreendida como componente estratégico a ganhar vida graças a conexões com a entidade Exu. Ao afirmar que “Exu tá mandando, Exu não quer fazer”, enfatizava uma cisão entre a sua ação individual materializada e o poder maior da entidade, posicionando-se como um canal, como um mediador, como um elo a cingir os dois mundos, todavia nunca distante da hierarquia. O ponto-chave levantado por Lévi-Strauss está impresso em Pai Serginho enquanto agente a praticar o mágico, pois essa figura não atuava por vontade ou poder próprio e sim como executor, materializando a força espiritual de Exu. Sendo assim, o “poder” do sacerdote foi legitimado na medida em que esteve inserido na cultura paraense e, desse modo, reconhecido e aceito por parte da comunidade.

No que confere a crença do solicitante na magia do sacerdote e na da eficácia do ato, não são poucas as ocorrências encontradas no jornal a evidenciar a reputação positiva do religioso no tocante aos resultados das suas prescrições de encantamento, posto que manuscritos vinham das mais diversas capitais e regiões interioranas. Sigamos mais uma orientação acerca das mandingas amorosas:

> SIMPATIAS
> Pra melhorar seu casamento: Numa sexta-feira de lua crescente ou lua cheia amarre sua peça íntima com a dele e guarde num lugar seguro sem querer ninguém veja e reze duas "Salve-Rainha" para o anjo da guarda de vocês dois (Diário do Pará, 11 de janeiro de 1990, p. D-2).

Orientações eram diversificadas. Elas não se restringiam aos que pensavam ter perdido um amor, aos que imaginavam ter um percalço no matrimônio, aos que pressupuseram passar por dificuldades amorosas; caminhos foram sugeridos aos que queriam encontrar um amor, pois observemos:

> Para conquistar um amor: Pegue um metro de fita branca. Numa ponta escreva seu nome, na outra o dele, depois dê três nós e enrole no seu pulso esquerdo. Você só poderá do seu braço quando ele estiver apaixonado por você (Diário do Pará, 10 de janeiro de 1990, p. D-2)

Nos receituários mágicos, o sacerdote ensinava mirongas para melhorar o casamento, bem como para se conquistar um amor. Sobre o primeiro excerto podemos considerar o quanto sobressaíam-se a permanência de caracteres simbólicos alusivos ao gênero do trabalho, que se referia inconfundivelmente à reconquista do esposo, ou melhor, na busca de artifícios a recompor uma relação desgastada. Eleva-se a atenção para o momento ritualístico da mandinga a ser consumada "numa sexta feira de lua crescente ou lua cheia" (Diário do Pará, 11 de janeiro de 1990, p. D-2), tal dia é comumente atrelado ao místico, muito presente no imaginário popular e reforçado por representações como a da sexta-feira 13. Como nos demais, o segundo documento é bastante diretivo. Ele sugestiona trilhas de percepção, princípios de visão, maneiras de alcançar, modos de ver, formas de operar. Queremos afirmar que estruturas de procedimento estavam em curso, mas antes de tudo já existiam linguagens a lhes consagrar, ou melhor, o objeto desejado não ficava isolado quando o pensamos a partir do conjunto de relações, o qual está inserido.

Embora não tratem diretamente de sortilégios afetivos, estudos como o de Reginaldo Prandi (2001) sobre concepções espirituais do tempo no Candomblé ajudam a compreender por que determinados rituais podem ser associados a momentos considerados mais propícios no calendário, como dias específicos ou ciclos lunares. Isso ocorre porque o tempo sagrado nas práticas religiosas afro-brasileiras organiza-se segundo ritmos cosmológicos próprios, que orientam a escolha de ocasiões ritualísticas. Como simbologias de intimidade e união, a simpatia mandava utilizar peças íntimas da esposa e do esposo, elementos que expressavam conexões física e emocional do casal; tudo, dessa forma, estava impulsionado pelo ato de "amarrar" uma peça noutra, sugerindo um desejo de fortalecimento e de união no casamento, supostamente, enfraquecido (Prandi, 2001).

Historicamente, vestígios humanos foram usados na prática da magia, dentre os quais fios de cabelo, lascas de unhas e outras miudezas. Roupas e

peças íntimas, igualmente, figuraram/figuram nesse arcabouço por presuntivamente guardarem a essência ou a energia do proprietário. Sobre o assunto, em recente trabalho, o historiador Ipojucan Dias Campos analisou o quanto as roupas desempenhavam deslocamentos psico-religiosos profundos nas “vítimas” de supostos ebós encomendados na primeira metade do século XX em Belém, ou melhor, em maridos que tiveram vestuários roubados e tomaram conhecimento de que se constituiriam/constituíram em matérias-primas à feitiçaria (Campos, 2025, p. 393).

Desse modo, reforçamos que as concepções histórica e cultural dialogam com o poder das coisas, com o poder dos objetos e, por este meio, torna-se viável compreender como as roupas davam-se a ler no campo da magia. Mesmo refletindo para outro tempo, espaço e se ocupando com outra problemática, Marc Bloch é aqui crucial. O autor enfatizou a importância do toque real no período medieval, quando os reis taumaturgos legitimaram a sua autoridade divina através da crença em seus poderes curativos. No contexto explorado pelo autor, a população europeia da Baixa Idade Média era castigada pela disseminação da escrófula (adenite tuberculosa), a qual encontrou o antídoto curativo no toque régio. No imaginário coletivo do período, os objetos ligados ao corpo do soberano eram considerados sacralizados, desde acessórios reais como anéis purificados com água benta até o toque no manto que, além de ser um objeto emblemático da realeza, conferia autoridade política ao rei (Bloch, 1999).

> Contava-se comumente, entre os fiéis, que uma mulher, cujo filho, que sofria de febre e prostrado na cama com dores, atravessou a multidão em direção ao rei e, aproximando-se dele por detrás, arrancou sem que ele percebesse algumas franjas de seu manto real; colocou-as em água e deu a água para seu filho beber; imediatamente a febre baixou; o paciente se curou (Bloch, 1999, p. 19).

Pai Serginho operava no imaginário coletivo, ancorando-se na estrutura ritualística a tonificar a crença das massas na eficácia do rito. De forma semelhante ao sacerdote, os soberanos angariavam reputação por intermédio dos milagres, na presença de grandes multidões nas sessões de cura. Os objetos mágicos operacionalizados pelos reis eram delegados por uma aura celestial, não renovável em mãos servis, direcionada unicamente à cura de enfermos. (Bloch, 1999). Em contrapartida, os objetos mágicos administrados

pelo religioso belenense, são simbolismos presentes na própria resposta do sacerdote, que apresentava soluções para encontros e desencontros amorosos de forma simples, sem muito arcabouço linguístico formal e com "ingredientes mágicos" de fácil acesso ao interessado, fato a indicar funções propícias ao tratamento da "má fase" amorosa vivenciada por quem o lia, ou pela própria ausência do ser amado. Vejamos:

> SIMPATIAS Para amansar marido bravo: Ferva disciplina, amansa, quebra chibança, corrente tamaquaré, (folha), deixe esfriar e dê pra ele banhar ou lave a roupa dele (Diário do Pará, 21 de junho de 1989, p. D-2).

Na ocorrência, o religioso apresenta uma mironga para docilizar maridos geniosos, com materiais de trivial acesso, quais sejam: a disciplina, o amansa, a quebra chibança e a corrente tamaquaré. Contudo, o tamaquaré mais popularizado nos feitiços de encantamento e amansamento do ser amado, possui presumíveis propriedades de acalmar, de "atrair" parceiros, de deixá-los "abobalhados" e "patetas" (Carvalho Domingues, 2023, p. 178). Por seu turno, na música "Feitiço caboclo", Dona Onete cantou, magistralmente, os efeitos do tamaquaré, pois vejamos o seguinte excerto:

> O chá do tamaquaré é um chá muito louco é um feitiço caboclo que só tem no Pará. Na banca de cheiro lá do Ver-o-Peso você vai encontrar. Tem tamaquaré na rede é só embalar, tem tamaquaré na água pra fazer um chá, tem pó do tamaquaré pra botar no café (...) O resultado fica tudo dominado, ele fica abestado, abobalhado bobão, pateta patetão, bilotado bilotado, só o que você quer com o chá do tamaquaré (Onete, 2017).

Aos assuntos amorosos, o tamaquaré sempre gozou de excelente reputação. Esteve nas mirongas de Pai Serginho, na canção de Dona Onete e foi objeto de sortidas investigações acadêmicas. Sob outra ótica, a simpatia reflete o papel tradicionalmente atribuído à mulher dentro das dinâmicas amorosas, como as responsáveis a manter a harmonia e a ordem no relacionamento, recorrendo a estratégias não convencionais, mas pensadas eficazes para lidar com conflitos conjugais como, por exemplo, um marido bravio.

Fábio Sena e Taissa de Lucca (2021), estudiosos das mirongas relacionais discutiram como esses serviços são solicitados por pessoas que enfrentavam amores considerados inacessíveis, tendo como destaque dessa procura, o gênero feminino na cidade de Belém. Tal observação nos leva a

refletir sobre uma dinâmica social na qual a mulher se sente frequentemente mais vulnerável dentro da dinâmica do amor. Traçando paralelos com as cartas enviadas à coluna, inferimos que o feminino era o maior público a procurar o sacerdote, onde os intentos variavam: “trazer o ser amado de volta” como o namorado, como o marido, mas também “afastar amantes”.

Inúmeras são as tramas a abordarem a seara amorosa, dentre as quais: a reconquista do ser amado, lamentação de cônjuges trocadas por outra mulher, situações de amores incorrespondidos. Em alguns casos, a demanda afetiva do solicitante envolvia terceiros, como filhos e diversificados membros do núcleo familiar. Nestes particulares, a intervenção da magia torna-se sensível, porquanto são situações em que o poder judiciário é chamado a intervir.

Eis, mais um eixo a respeito:

> Estrela se apagando: Pai Serginho, meu marido me deixou com 5 filhos e foi viver com minha prima. E como se não bastasse esta humilhação, ele não dá nada para seus filhos e me ameaça de morte toda vez que digo que vou jogá-lo na justiça. Minha única esperança é o senhor, Pai Serginho. Pelo amor de Deus me ajude (Diário do Pará, 03 de janeiro de 1990, p. D2).

No íntimo apelo, “Estrela” frisou que Pai Serginho era a sua última esperança, indicando ter acionado alternativas à resolução do problema, todavia, sem sucesso. A figura do sacerdote apareceu como o refúgio final da demandante que, encantada pelos significados da eficácia mágica do babalorixá, a exemplo de outros casos a envolver amores noticiados no jornal, depositou esperança, confiança e crença nas mirongas sugeridas pelo afro-religioso. Dito isto, o projeto de crença em questão era antes de mais e sobretudo campo nunca isolado de conjunto de relações que se nutria essencialmente do emanado dos próprios afãs da mulher em tela, em cujo interior jamais se encontrou isolado.

Nestas camadas há o estético, há o sagrado, há o simbólico, há as crenças a extrapolar as convicções do “principal” ator em debate. Em suma, eles chegavam na faculdade de certeza aos encomendadores da “magia” amorosa. Com efeito, para que o amor “perdido” voltasse constituía-se imprescindível, aos lados em questão, a existência da certeza. Sumariamente, para o executor não poderia pairar nenhuma dúvida do quanto a simpatia era poderosa aos fins desejados. Havia compromissos emocionais, havia os éticos, havia os culturais

e havia os psíquicos a cingirem conjunto de agentes, conjunto de deslocamentos, conjunto de necessidades a serem alcançados quer pelo religioso, quer por aqueles que o procuravam.

Conforme os argumentos que apresentamos, a atuação de Pai Serginho foi compreendida a partir da circulação histórica de práticas e saberes mágico-religiosos voltados para o enfrentamento de impasses amorosos. Nestas conjunturas, outro estudo importante a ser agregado às nossas intervenções é o de Marlyse Meyer (1996). Ao reconstruir a trajetória de Maria Padilha[9] e as feitiçarias amorosas a ela associadas, a nomes, a rezas e a fervedouros destinados ao reestabelecimento de amores perdidos e evocadas por mulheres, a pesquisadora demonstra o quanto dados trabalhos de amor foram essenciais em determinados momentos da vida daqueles que os buscavam. A autora propõe que esses saberes atravessaram diferentes espaços e contextos históricos, passando pela Espanha, pela Angola, por Portugal e pelo Brasil, sendo este último palco de inúmeros processos inquisitoriais onde a maioria das acusadas eram mulheres. A pesquisadora chama a atenção, nessa trajetória, à "circulação dos seres e das coisas", mostrando que tais práticas não se restringiam à único grupo, território ou ainda contexto, mas foram continuamente deslocadas e reelaboradas. Se, como demonstra Meyer, os saberes mágico-amorosos percorreram caminhos, reedições e permanências, Pai Serginho também parece inscrever-se nesse percurso. Foi bastante comum a presença do babalorixá em outros espaços de circulação, nos quais práticas e conhecimentos associados ao universo afro-religioso ultrapassavam os limites do terreiro e alcançavam um público mais amplo.

No entanto, voltemos outra vez ao eixo dessas interpretações. O esgotamento do ordinário para se conseguir o retorno do amor supostamente perdido e os seus efeitos históricos travados no seio dessa batalha religiosa-amorosa. Nestas condições, o mais premente a se entender, a se analisar encontrava-se pousado não na organização religiosa a proporcionar o restauro amoroso e sim como os que a ela recorriam, conseguiam dar funcionalidade

[9] Para Marlyse Meyes "Nome que no Brasil nomeia hoje, já não uma mulher concreta, mas sim uma entidade sobrenatural que num ritual de possessão, apodera-se de um corpo, feminino ou masculino, mimetizando o que parece ter sido a essência de seu longínquo homônimo europeu. O nome é Maria Padilha." (p. 106)

efetiva e prática à matriz religiosa a qual foram “obrigados” a conferir poderes “mágicos”. Amiúde, tratava-se de compreender parâmetros e noções pelos quais homens e mulheres atribuíram ao “mágico” aspectos “verdadeiramente reais”, bem como sentidos que essas certezas induziram nas mentalidades dos consulentes, então, a “magia” amorosa era dada a ler na qualidade de uma expectativa religiosa, na qualidade de modo de ver, de sentir, de compreender, de entender, de discernir, de significar a vida cotidiana.

Isso foi o que quisemos dar vazão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através do trabalho mágico religioso, de sugestões e de orientações afetivas, amores “perdidos” eram passíveis de recuperação. Conforme interpretações apresentadas, o babalorixá em tela se encontrava nesta seara, posto que não foram poucos os casos em que bastante se fez uso de condutas “simbólicas” capitaneadas por diversificadas mirongas destinadas a trazer amores distanciados. De mais a mais, repitamos, o sucesso da empreitada não se circunstanciava às forças empreendidas pelo afro-religioso, pois era elementar no bojo da mentalidade daquele(a) a encomendar o ebó existir a confiança na magia, a confiança na crença, a confiança nos banhos recomendados. Então, o encaminhamento dos afetos não se localizava em única força e em apenas um conhecimento; tudo estava localizado em sistemas abrangentes de força, em composições de elemento que ao atuarem em conjunto conseguiam realizar aberturas de caminho no campo dos afetos.

Por um lado, igualmente, é mister reafirmar que se procurava a “reconquista” afetiva quando “todos” os recursos como os concentrados nas conversas de convencimento haviam se esgotado. Por outro, recorrer a poderes diversificados (aos de Pai Serginho) também expressavam o quanto os consulentes eram determinados quando o assunto versava sobre permanência afetiva. Não se deve deixar às margens o entendimento de que os deslocamentos religiosos em tela estiveram sob a batuta de pressões e/ou de “certezas” psicológicas. Este aspecto, certamente, exige explicações mais amiudadas. Era parte do *modus operandi* do religioso fazer uso de campos

psicológicos, era uma forma de estratégia religiosa, era uma forma de convencer, por um lado; por outro, influências psíquicas do consulente não figuravam num segundo plano, ou seja, o pleno funcionamento da “simpatia” dependia daquele que a encomendasse, daquele que cresse no trabalho efetivado e daquele que cumprisse orientações determinadas, logo, de ambos os lados, o uso psicológico era usado.

Em conformidade, as reflexões estiveram pautadas na compreensão do quanto as religiões e as religiosidades estiveram não somente no seio do mundo prático do afro-religioso, mas também no interior dos que o consultava. Elas, equitativamente, procuraram explicar como as religiosidades jamais se distanciaram das tramas cotidianas quer as do religioso, quer as dos que buscavam os seus ebós. De tal modo, religiosidades e cotidianidades foram articuladas no afã de explicar e organizar vidas de homens e mulheres, onde banhos, onde incensos e onde santos não foram invulgares. Os indivíduos a recorrerem a tais lógicas religiosas, assim como Pai Serginho, lidavam com intensas teias psicológicas, com formas de compreensão, com maneiras de entendimento, com aspectos de conduta relacionados ao dia a dia e à vida religiosa. Os pesquisadores estiveram, desse modo, frente a frente a dois aspectos bastante antagônicos, porém, complementares. Em primeiro lugar, homens e mulheres abalados em virtude da “perda” da pessoa amada e, por esta razão, decidiram recorrer ao mágico religioso no afã da reconquista. O segundo, deu-se no quanto, no como e no porque o filho de Oxóssi se colocou à disposição, na qualidade de agente sociorreligioso, capacitado a ajudar neste particular.

Não obstante, Pai Serginho, por intermédio de experiências espirituais, buscava fazer com que “Ariano Desorientado”, bem como os demais consulentes, conseguissem se colocar no mundo amoroso através de outras camadas. Era primário forjar para si diferentes percepções e classificações e, apenas a partir desse fortalecimento pessoal recomendava-se enfrentar a reconquista do amor presuntivamente “perdido”. Era premente interpretar o mundo circundante, era premente construir interpretações ditas diferenciadas acerca do lugar no qual o homem e a mulher alocaram a relação amorosa. Reassumir o entendido como controle da vida amorosa não se constituía viável

em meio a embaraços psíquicos, enfim, retornar o que um dia foi experienciado como tempo de dominação e de respeitabilidade – na vida a dois – era viável desde que houvesse equilíbrio pessoal.

REFERÊNCIAS

ARENZ, Karl Heinz. **São salvo***:* pajelança da população ribeirinha do baixo Amazonas como desafio para a evangelização. 1ª Edição, Quito: Editora Abya Yala, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**.13ª Edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. 3ª Edição, São Paulo: Abril Cultural, 1985.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos:** o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. 1ª Edição, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CAMPOS, Ipojucan Dias. **Prensa do tempo:** medo, catolicismo e feitiçaria (Belém-PA, 1916-1940). Belém: Digitado, 2025.

CARVALHO DOMINGUES, Bruno Rodrigo. Dá tamaquaré pra ele! Humanos e animais entre poder e humilhação na Amazônia Paraense. **Anuário Antropológico**, *[S. l.]*, v. 46, n. 3, p. 167–186, 2023. DOI: 10.4000/aa.8913. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/47814. Acesso em: 29 ago. 2026.

CHAVES, Kelson. **Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda**. Dissertação (Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais) Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens:** um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2ª Edição, São Paulo: Editora Nacional, 1976.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª Edição, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

LUCA, Taíssa; SENA, Fábio. **As magias de amor:** das notícias aos sortilégios realizados nos terreiros de Belém. Caminhos – Revista de Ciências da Religião, v. 19, n. 1, 2021. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8659. Acesso em: 20 out. 2024.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: **Antropologia estrutural**. 1ª Edição, São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço:** relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada:** medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. 1ª Edição, Belém: Editora da UFPA, 1990.

MEYER, Marlyse. FEITIÇOS DO AMOR. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 31, p. 104–111, 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i31p104-111. Disponível em: https://revistas.usp.br/revusp/article/view/25985. Acesso em: 9 sep. 2026.

ONETE, Dona. **Feitiço Caboclo**. Belém: Na Music (dist. Tratore), 2017.

PRANDI, Reginaldo. **O candomblé e o tempo:** concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais,** v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001. Disponível em: https://doi.org/10.1590/s0102-69092001000300003. Acesso em: 16 nov. 2025.

SENA, Fábio. **Tudo o que meu amor desejar: um estudo sobre os trabalhos de magia de amor realizados nos terreiros em Belém/PA**. Dissertação (Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2021.

Recebido em 12/02/2025.

Aprovado para publicação em 18/09/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

"NÃO PREPARARAM A SOCIEDADE PARA NOS ACEITAR E NEM NOS PREPARARAM PARA ENFRENTAR"

O processo histórico da desativação do Leprosário Antônio Aleixo, Manaus/AM (1962-1978)

"THEY DID NOT PREPARE SOCIETY TO ACCEPT US, NOR DID THEY PREPARE US TO FACE IT"

The historical process of the deactivation of the Antônio Aleixo Leprosarium, Manaus/AM (1962-1978)

SALATIEL DA ROCHA GOMES[1]

RESUMO

Este artigo analisa o processo histórico da desativação do Leprosário Antônio Aleixo, em Manaus/AM, situando-o entre 1962, quando o Decreto nº 968 revogou o isolamento compulsório no país, e 1978, quando o hospital-colônia foi extinto e transformado em bairro. O objetivo foi compreender, a partir das memórias de ex-internos e de assistentes sociais que integraram a equipe responsável pela desativação, as experiências de exclusão e reintegração vividas após o fim do isolamento. A pesquisa, de abordagem qualitativa, fundamenta-se na história oral e em entrevistas narrativas com 24 ex-internos e duas assistentes sociais, além de documentação institucional, imprensa e historiografia da hanseníase no Brasil. Os nomes dos ex-internos foram substituídos por pseudônimos, conforme aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa. Os resultados indicam que a desativação teve caráter ambivalente: ampliou a autonomia dos ex-internos, mas não assegurou sua integração social, uma vez que o estigma, as dificuldades materiais e a solidão permaneceram. As memórias sobre a "preparação" do processo divergem conforme o lugar social dos depoentes, e as experiências variaram entre casados e solteiros e entre quem manteve e quem perdeu os vínculos familiares. As narrativas registram, ainda, a construção de novas formas de pertencimento por meio das relações de amizade, do trabalho, da escolarização e da militância social.

Palavras-chave: Hanseníase. Isolamento compulsório. História oral. Memória. Estigma.

ABSTRACT

This article analyzes the historical process of the deactivation of the Antônio Aleixo Leprosarium in Manaus, Amazonas, Brazil, placing it between 1962, when Decree No. 968 revoked compulsory isolation in the country, and 1978, when the hospital-colony was closed and turned into a neighborhood. The aim was to understand, through the memories of former residents and of social workers who were part of the deactivation

[1] Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia. Professor da Universidade Federal do Amazonas. E-mail: salatielrocha@yahoo.com.br

team, the experiences of exclusion and reintegration after the end of isolation. The qualitative research is grounded in oral history and in narrative interviews with 24 former residents and two social workers, cross-referenced with institutional documents, the press and the historiography of leprosy in Brazil. The names of the former residents were replaced with pseudonyms, as approved by the Research Ethics Committee. The results indicate that the deactivation was ambivalent: it expanded the autonomy of the former residents but did not ensure their social integration, since stigma, material hardship and loneliness persisted. Memories of how the process was “prepared” differ according to the social position of the interviewees, and experiences varied between married and single people and between those who kept and those who lost family ties. The narratives also show the construction of new forms of belonging through friendship, work, schooling and social activism.

Keywords: Leprosy. Compulsory isolation. Oral history. Memory. Stigma.

INTRODUÇÃO

Este artigo aborda o processo histórico da desativação do Leprosário Antônio Aleixo, em Manaus, com ênfase nas implicações sociais e de saúde para os ex-internos do local, sobretudo no que tange à reestruturação de suas vidas após o isolamento compulsório. O Leprosário, como muitos outros no Brasil, funcionou como um espaço de segregação social, onde as pessoas diagnosticadas com hanseníase foram mantidas sob condições de vigilância e controle (Foucault, 2000), até a desativação desse modelo no Amazonas, iniciada em 1978.

O recorte temporal compreende o intervalo entre 1962, ano em que o Decreto nº 968 revogou nacionalmente o isolamento compulsório, e 1978, quando as Portarias nº 468 e nº 469 extinguiram o hospital-colônia e instituíram a comissão encarregada de transformá-lo em bairro. Esse intervalo é significativo porque, no Amazonas, o isolamento permaneceu em vigor por dezesseis anos após a mudança normativa federal. A análise se estende, ainda, aos anos posteriores à desativação, tal como lembrados pelos depoentes no momento das entrevistas.

Por meio de uma análise das narrativas de pessoas que vivenciaram esse isolamento, buscamos compreender como esses sujeitos lidaram com o processo de desinstitucionalização e suas relações com a sociedade pós-colônia. O objetivo deste estudo é analisar como a desativação impactou a vida social e pessoal desses ex-internos, observando como as marcas do passado e

os novos desafios se manifestam em suas histórias.

A pesquisa foi conduzida a partir de uma abordagem qualitativa, sustentada na história oral, utilizando a técnica da entrevista narrativa para coletar relatos de indivíduos que vivenciaram o isolamento compulsório no bairro Colônia Antônio Aleixo. A escolha pela pesquisa narrativa se justifica pela sua capacidade de captar as experiências vividas pelos sujeitos, respeitando suas subjetividades e as múltiplas dimensões que envolvem a memória e os sentidos que as pessoas atribuem aos acontecimentos. Os procedimentos de constituição e de análise do corpus são detalhados na seção 1.

Além desta introdução, o artigo está organizado em cinco seções. A primeira apresenta o percurso metodológico e o diálogo com a história oral. A segunda situa o Leprosário Antônio Aleixo no quadro das políticas brasileiras de combate à lepra e reconstrói o processo de desativação de 1978. A terceira analisa as memórias em disputa sobre esse processo, confrontando os depoimentos de ex-internos e das assistentes sociais que integraram a equipe de desativação. A quarta discute a solidão como efeito duradouro do isolamento, e a quinta examina as narrativas de reinvenção da experiência. Por fim, as considerações finais retomam os resultados alcançados.

1 PERCURSO METODOLÓGICO: HISTÓRIA ORAL, MEMÓRIA E LUGARES DE FALA

A pesquisa insere-se no campo da história oral, entendida como procedimento de produção de fontes por meio de entrevistas com pessoas que vivenciaram ou testemunharam acontecimentos do passado (Alberti, 2005). Nessa perspectiva, o depoimento oral não é tomado como reflexo direto dos fatos, mas como construção elaborada no presente, atravessada pela seleção, pelo esquecimento e pelos sentidos que o narrador atribui à própria trajetória (Portelli, 1997; Ferreira; Amado, 2006).

A memória é aqui compreendida em sua dimensão social. Halbwachs (1990) demonstrou que as lembranças individuais se apoiam em quadros sociais compartilhados, o que ajuda a compreender a recorrência de certas imagens nas falas dos ex-internos, como a dos “portões” abertos ou a da “gaiola”. Pollak (1989; 1992), por sua vez, chama atenção para as memórias subterrâneas de

grupos marginalizados, que permanecem silenciadas até encontrarem condições de escuta, e para o trabalho de enquadramento pelo qual grupos e instituições organizam o que deve ser lembrado.

O corpus oral é composto por entrevistas com 24 ex-internos do Leprosário Antônio Aleixo e com duas assistentes sociais que integraram a comissão responsável pela desativação. Foram incluídos ex-internos que vivenciaram o isolamento compulsório na instituição e que residiam no bairro Colônia Antônio Aleixo no período da pesquisa. As entrevistas foram realizadas presencialmente, nas residências dos depoentes, entre 11/2019 e 03/2020, gravadas em áudio mediante autorização e posteriormente transcritas.

A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas, CAAE nº 24100619.6.0000.5020, parecer nº 3.716.931. Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Os nomes dos participantes da pesquisa foram substituídos por pseudônimos, a fim de preservar sua identidade.

As entrevistas foram analisadas com fontes documentais e bibliográficas: o artigo de Talhari *et al.* (1981), que descreve o histórico do leprosário e o plano de desativação; as Portarias nº 468/1978 e nº 469/1978; o Decreto nº 968/1962; matéria do jornal *A Notícia* de 6 de janeiro de 1979; o trabalho de Moreira (2015), que também entrevistou ex-internos da instituição; e o diário de campo produzido durante a pesquisa.

A análise seguiu os procedimentos da análise temática de narrativas. Após a transcrição, as entrevistas foram lidas repetidas vezes e organizadas em unidades de sentido, comparadas entre os depoentes para identificar recorrências, divergências e silêncios. As categorias analíticas resultaram da articulação entre esse movimento indutivo, a partir do corpus, e os referenciais teóricos adotados.

Assim, a categoria “memórias da desativação” reúne os relatos sobre a preparação, a execução e os efeitos imediatos do processo de 1978; a categoria “isolamento e solidão” agrupa as narrativas sobre a ruptura dos vínculos familiares e a vida após o fim do regime asilar, lidas à luz de Elias (2001) e Pollak (1990); e a categoria “reinvenção da experiência” designa as narrativas em que os depoentes atribuem à trajetória na Colônia sentidos de aprendizado,

pertencimento e conquista, interpretadas com base em Bosi (1994) e Pollak (1992).

2 A DESATIVAÇÃO DOS ESPAÇOS DE ISOLAMENTO COMPULSÓRIO NO BRASIL E O CASO DO LEPROSÁRIO ANTÔNIO ALEIXO

A história social da hanseníase no Brasil está marcada pela exclusão e marginalização daqueles diagnosticados com a doença, refletindo os estigmas e preconceitos que permeiam o imaginário social (Monteiro, 1995; Cabral, 2013). Durante grande parte do século XX, a hanseníase foi tratada como uma ameaça à saúde pública, levando à criação de leprosários e zonas de isolamento onde os pacientes eram confinados sob regime compulsório (Cunha, 2005; Maciel, 2007). Esse processo de segregação não só afetou fisicamente os indivíduos, mas também os afastou da sociedade, desestruturando suas relações familiares e sociais. A estigmatização dos “leprosos” como seres inferiores, muitas vezes comparados a “doentes irrecuperáveis”, perpassa o contexto histórico de medo e preconceito.

Sobre a historiografia da hanseníase no Brasil, Cabral (2013) sublinha que entre 1894 e 1934, a doença foi constituída como problema de saúde pública, em meio a debates médicos sobre o contágio e sobre a pertinência do isolamento. Cunha (2005) analisa a consolidação do isolamento compulsório como eixo das políticas de combate à doença entre 1920 e 1941, período em que a medida, embora defendida pela maior parte dos leprologistas, também foi objeto de controvérsias. A partir do primeiro governo Vargas, a política federal estruturou-se no chamado modelo tripé, composto pelo leprosário, destinado ao isolamento dos doentes, pelo dispensário, responsável pela vigilância dos comunicantes, e pelo preventório, que recebia os filhos das pessoas internadas (Curi, 2002; Maciel, 2007).

Monteiro (1995) demonstra que, em São Paulo, esse modelo assumiu sua forma mais rígida e que a segregação produziu uma exclusão social duradoura, sustentada por representações religiosas e médicas da doença. Carvalho (2016) analisa a história e a memória da Colônia Santa Izabel, em Minas Gerais; Alvarenga (2011) examina a articulação entre políticas de modernização e isolamento compulsório de famílias afetadas pela lepra no Piauí; Porto (2017)

mostra como os internos do Asilo-Colônia Aimorés, em Bauru, reinventaram um lugar de exclusão por meio de práticas de sociabilidade; e Franco e Silva (2018) recuperam as sensibilidades de um ex-interno da Colônia de Itanhenga, no Espírito Santo. O balanço organizado por Monteiro (2019) reúne essa produção e evidencia os silêncios que ainda marcam a história da doença no país. Este artigo pretende contribuir com esse campo a partir da experiência amazonense.

A introdução das sulfonas, a partir da década de 1940, tornou possível o tratamento ambulatorial e passou a colocar em questão a justificativa sanitária do isolamento. Maciel (2007) demonstra que, entre 1941 e 1962, as políticas públicas oscilaram entre a manutenção do modelo asilar e sua revisão, sob a influência de recomendações internacionais, como as do VI Congresso Internacional de Leprologia, realizado em Madri em 1953. Ainda assim, a Lei nº 610, de 13 de janeiro de 1949, reafirmava o isolamento como medida profilática e determinava a separação entre os doentes e seus filhos.

No Amazonas, a primeira instituição de grande porte destinada ao isolamento foi o Leprosário de Paricatuba, instalado na margem direita do rio Negro em 1924. O Leprosário Antônio Aleixo foi inaugurado em Manaus em 1942, às margens do lago do Aleixo, como parte da rede de instituições construída no âmbito da política federal do período Vargas (Talhari *et al.*, 1981). Como em outras colônias brasileiras, a instituição organizava-se como uma pequena cidade, com pavilhões, casas para casais, escola, prefeitura e cooperativa, que mantinha barcos de pesca, olaria, casa de farinha, pocilga, granja e áreas de agricultura (Talhari *et al.*, 1981).

Médicos e religiosas da congregação das Franciscanas de Maria atuavam na assistência, na administração interna e na educação dos internos, e eram eles que, segundo Seu Herculano, representavam os doentes junto às secretarias de governo.

Seguindo uma recomendação mundial, os Estados começaram a planejar a desativação dos hospitais-colônias (Maciel, 2007). Em razão disso, o Decreto nº 968, de 7 de maio de 1962, revogou o isolamento compulsório dos pacientes. Contudo, no Amazonas, essa prática persistiu, mesmo após a orientação federal. Durante esse período, os pacientes da leprosaria de Paricatuba foram transferidos para a Colônia Antônio Aleixo, evidenciando a continuidade do

isolamento, apesar das mudanças normativas. Esse fato, amplamente criticado pelos ex-internos, tornou-se um dos principais argumentos para a concessão de indenizações vitalícias a eles, instituídas pela Lei nº 11.520, de 18 de setembro de 2007, que concedeu pensão especial às pessoas submetidas ao isolamento e à internação compulsórios em hospitais-colônia até 31 de dezembro de 1986. Somente em 1978 foram iniciadas ações para transformar o local em bairro, extinguindo a obrigatoriedade da internação compulsória.

A permanência do isolamento após 1962 não foi exclusividade amazonense. Curi (2002), ao estender sua análise até 1976, evidencia que a revogação legal não encerrou de imediato as internações, e a própria Lei nº 11.520/2007, ao reconhecer o direito à pensão de pessoas internadas compulsoriamente até 1986, admite que a prática se prolongou em diferentes estados.

De acordo com Talhari *et al*. (1981), a manutenção dos pacientes em regime fechado era injustificável, pois eles já se encontravam sob controle terapêutico. Por essa razão, foi reconhecida a necessidade de uma força-tarefa destinada à desativação do hospital-colônia e à implementação de melhorias nos serviços ambulatoriais. O plano traçado consistia nos seguintes pontos:

> a) criação de um asilo no local das quatro enfermarias que funcionavam como hospital, para os doentes com graves mutilações; b) criação de um posto de saúde para o atendimento médico-odontológico da antiga colônia e comunidade de egressos do lago do Aleixo; c) doação das casas já habitadas aos casais e, de terrenos aos que desejassem construir ou desenvolver outra atividade; d) criação de “república” nos antigos pavilhões, de três ou quatros pessoas para os solteiros que desejassem permanecer na colônia; e) entendimentos com o INCRA, visando à continuidade e desenvolvimento da cooperativa já existente na colônia: barcos de pesca, olaria, casa de farinha, pocilga, granja e áreas para agricultura; f) entendimentos com a prefeitura, Secretaria de Educação e Cultura, Secretaria de Produção e Secretaria de Segurança visando à transformação do hospital-colônia em bairro de Manaus; e g) informação aos doentes e à população de Manaus sobre as futuras mudanças (Talhari *et al.*, 1981, p. 182-183).

O plano previa, portanto, soluções diferenciadas segundo o estado de saúde e a condição civil dos internos: asilo para os que tinham graves mutilações, casas para os casais e repúblicas para os solteiros. Essa distinção,

como se verá, reaparece nas memórias dos ex-internos.

O plano de desativação enfrentou intensas críticas e repercussões negativas na mídia. Um exemplo disso foi a publicação do jornal *A Notícia*, de 6 de janeiro de 1979, que destacou: “600 leprosos ameaçam descer pra mendigar – A colônia está à venda desde o dia 2 deste mês.” Essa manchete gerou reações de deputados e membros da classe média, que expressaram preocupação com a possibilidade de Manaus ser associada como “a capital da lepra”, o que, segundo eles, comprometeria o ideal de uma cidade moderna. Contudo, essa inquietação não estava relacionada à existência das pessoas afetadas pela hanseníase, mas sim à sua maior visibilidade em espaços públicos e em áreas urbanas da capital amazonense.

Apesar das reivindicações contrárias, o decreto de desativação foi implementado, e, por meio da Portaria nº 468/1978, o hospital-colônia foi oficialmente extinto, encerrando o regime de isolamento compulsório no estado do Amazonas. Complementarmente, a Portaria nº 469/1978 estabeleceu a comissão encarregada de conduzir o processo de desativação, incluindo a reconfiguração da área como um bairro. Essa comissão era presidida pelo sociólogo Samuel Spener e contava com duas assistentes sociais, ambas colaboradoras na presente pesquisa.

Em síntese, o processo de 1978 envolveu o governo estadual, a comissão presidida por Samuel Spener, médicos como Sinésio Talhari, as religiosas que atuavam na Colônia, a caixa beneficente dos internos, o INCRA, a Secretaria de Produção Rural (Sepror) e a prefeitura de Manaus. As medidas previstas incluíam o levantamento das condições dos internos, a doação de casas e de lotes, a criação de repúblicas e de um asilo e a transformação da área em bairro. A seguir, esse processo é examinado a partir das memórias dos que o viveram.

3 MEMÓRIAS DA DESATIVAÇÃO

A confirmação, pelo governo estadual, da desativação da Colônia Antônio Aleixo desencadeou intensos debates. Esses debates polarizaram-se entre aqueles que apoiavam a medida e os que, de maneira veemente, a consideravam um risco. Como será evidenciado no depoimento de Seu Herculano, ex-interno que participou da criação da Casa Andréa, mesmo diante

da legislação que determinava o fechamento dos leprosários, setores da sociedade resistiram, argumentando que a abertura dos “portões” deveria ser adiada, perpetuando uma narrativa de estigmatização e temor em torno das pessoas acometidas pela hanseníase.

> Fomos nós que criamos a casa Andréa,[2] e foi ela que provocou a desativação, porque antes só quem era recebido nas secretarias era os que representavam os hansenianos, que eram médicos e freiras, e a partir da criação da casa Andrea começamos a penetrar onde o nosso nome estava envolvido, aí veio toda uma questão, porque já existia o projeto da desativação, foi quando através de portaria, aproveitaram o embalo. Com a desativação, levantaram-se as necessidades: **Não preparam a sociedade para nos aceitar e nem nos preparam também para enfrentar!**, e com isso fomos aprendendo, fomos levantando as questões e aparecendo as soluções, porque a princípio quando desativaram criaram o Hospital Geraldo da Rocha, e foi criado como asilo, para quem não conseguisse se sustentar, que na desativação tinha 1050 pacientes. Preparam somente para 120. Muitos foram para dentro do hospital e aí conseguimos enfrentar a sociedade, muitos foram aceitando e saindo notas nos jornais: “leprosos estão invadindo a cidade”, porque tem duas situações: ou pedir ou roubar. A situação física dele não dava pra roubar e aí passaram a mendigar. Muitos iam porque tinham vergonha de enfrentar. Numa alta necessidade ele quebra isso (Seu Herculano, grifo nosso).

Na memória de Seu Herculano, a narrativa reflete a luta por protagonismo e autonomia dos pacientes, evidenciada pela criação da Casa Andréa, que desafiou a lógica paternalista e permitiu que os próprios sujeitos assumissem o centro das discussões sobre a desativação dos hospitais-colônia. Para ele, o processo foi conduzido sem que a sociedade estivesse preparada para receber os ex-internos e sem que estes estivessem preparados para os desafios da vida fora da Colônia.

O relato acima demonstra o quanto a desativação do hospital-colônia não era apenas uma questão política e sanitária, como também social. Assim, entendemos que quando os ex-internos saíam da Colônia Antônio Aleixo, após a desativação, seja para morar com seus familiares ou mesmo para mendigar[3],

[2] Casa de apoio aos doentes de hanseníase, atualmente localizada no bairro do Coroado.
[3] Apesar de não aprofundarmos a questão da territorialidade da mendicância, consideramos que por conta das deformidades, a pessoa atingida pela hanseníase, ao mendigar, reforçaria uma prática estrutural e excludente dos aspectos sociais.

como aponta seu Herculano, voltava-lhes com mais força a condição de outsider (Elias; Scotson, 2000) e moribundo (Elias, 2001), uma vez que as pessoas vendo-os naquela situação, ficavam abaladas, principalmente se fossem aqueles já sequelados. A desativação como desinstitucionalização da ação isolacionista causava duplo sentimento: o da liberdade e o da angústia, como aponta Goffman.

> A angústia do internado quanto à liberação parece apresentar-se, muitas vezes, sob a forma de uma pergunta que apresenta a si mesmo e aos outros: "Será que posso me sair bem lá fora?" Esta pergunta abrange toda vida civil como algo a respeito da qual tem concepções e preocupações. O que, para os de fora, é um fundo não-percebido para figuras percebidas, para o internado é uma figura de fundo maior (Goffman, 1996, p. 67).

É possível compreender a partir de Goffman que a angústia do internado, ao questionar sua capacidade de reintegração, revela a profundidade da ruptura entre a vida institucional e a sociedade externa. Para ele, a "vida civil" torna-se uma figura central de incerteza, enquanto para os de fora permanece um pano de fundo naturalizado, evidenciando a alienação e o impacto do isolamento no imaginário do indivíduo. Seu Herculano, como elemento básico de sua análise, volta a narrar a respeito do impacto que se tinha nos primeiros dias de colônia.

> Era o que mais assustava a gente quando nós chegávamos. Na época o tratamento que existia era experiências. Eu sempre via o médico dizer: olha, isso aqui é a cura. Então, isso tudo fez com que os hansenianos antigos não acreditem ainda na cura. Hoje existe a cura clínica, mas não a física. Se fosse anterior, não tinha chegado a esse ponto. Na visão geral da população, o hanseniano tem que ser mutilado. Na época, eram experiências. Tem muita gente que se esconde, em razão do preconceito. É como a menina que engravida, ou ela aborta ou vai ter que mostrar o bucho (Seu Herculano, grifo nosso).

A narrativa de seu Herculano retoma a discussão sobre as experimentações da ciência em busca da cura e da necessidade da pessoa atingida pela doença, mesmo sequelada, em "enfrentar" a sociedade e o preconceito posto. Sua comparação com a maternidade é uma forma de nos comunicar que é necessária uma rede de pessoas que busquem essa sensibilização da sociedade. Seu Herculano e Dona Alzira, ex-interna também entrevistada nesta pesquisa, evocam sempre suas memórias políticas, pois

intervêm com muita propriedade e não se contentam em narrar como testemunhas históricas neutras, mas se posicionam, criticando e apontando as contradições que existiam.

A analogia com a gravidez reforça o dilema enfrentado, que, entre se esconder ou enfrentar o estigma, muitas vezes são forçados a lidar com uma exposição dolorosa, ilustrando como a exclusão social é reforçada por imaginários mutilantes que ainda persistem na visão popular.

Na categoria “memórias da desativação”, os depoimentos das duas assistentes sociais, integrantes da equipe responsável pela desativação da colônia, ocupam lugar específico, pois narram o processo a partir da posição de quem o conduziu. Ambas relataram que, antes da formalização do processo, houve uma fase preparatória, durante a qual foram realizadas atividades dentro do hospital-colônia para conhecer sua infraestrutura e organização. Além disso, promoveram diversas reuniões nos pavilhões, envolvendo os moradores do lago do Aleixo e os membros da caixa beneficente, e realizaram um mapeamento detalhado da situação clínica dos pacientes. Uma das assistentes sociais enfatiza que todos os moradores foram ouvidos nos pavilhões, com o objetivo de identificar quem poderia permanecer na colônia ou, caso desejassem, morar com seus parentes. “Eles eram livres para escolher”, afirma.

A segunda fase do processo, conforme as assistentes sociais, consistia na execução do plano, que envolvia a distribuição dos lotes de terra, a reforma dos pavilhões e a preparação para a alta dos pacientes que desejavam deixar a colônia, ou a internação definitiva dos acamados, que seriam encaminhados ao Asilo Geraldo da Rocha. O plano também contemplava a distribuição de casas para os casais, a reforma de alguns prédios, como os da prefeitura e da escola, e a inauguração de uma delegacia. De acordo com as assistentes sociais, era imprescindível uma adequação das estruturas, visto que o hospital-colônia estava sendo transformado em um bairro. Tomázia destaca que alguns pacientes estavam sozinhos, sem a presença de familiares, e, com um atestado médico, permaneceram no asilo. Os médicos haviam elaborado uma lista com os nomes dos pacientes que realmente necessitavam de cuidados contínuos no asilo.

> Então, aí alguns realmente vieram morar com a família, em Manaus, estavam bem de saúde e não tinham tanto defeitos. E os outros, que não tinham contato com a família, pois eram abandonados pelas famílias, do interior, do Purus, Madeira, Alto Solimões e Juruá não tinham mais esperança de voltar pra família? Como fazer? Eles mesmos não sabiam. Aí fomos fazer república. Mexemos com os pavilhões, dividimos em 4 partes, onde eles mesmos já moravam e foi colocado um muro mais rápido para separar o asilo, depois mudamos o nome para Centro assistencial Geraldo da Rocha, hoje Hospital Geraldo da Rocha, que atende inclusive a comunidade. Ficou a própria estrutura, aproveitamos os pavilhões, a lavanderia, a área de entretenimento, depois foi fundada o centro de reabilitação, a cozinha industrial, a lavanderia industrial, que estava organizada (Tomázia).

A narrativa acima revela a complexidade da adaptação dos pacientes à desativação da colônia, destacando tanto as possibilidades de reintegração quanto os desafios enfrentados pelos mais marginalizados. Aqueles que, em melhores condições de saúde e com contato familiar, conseguiram se reintegrar à vida em Manaus, contrastam com os que, abandonados por suas famílias, vinham de regiões distantes e sem perspectivas de retorno.

Diante disso, foi necessário criar uma nova estrutura de acolhimento, com a divisão dos pavilhões em repúblicas e a construção de um muro para separar o asilo, resultando na transformação do local em um centro assistencial. A adaptação da infraestrutura, como a lavanderia e a cozinha industrial, além da criação de um centro de reabilitação, exemplifica o esforço para reutilizar os recursos existentes, ao mesmo tempo em que reflete a transição de um espaço de isolamento para um serviço de saúde integrado à comunidade, embora com limitações e desafios permanentes.

Ouvindo os internos nesse processo de desativação, Tomázia comenta que muitos diziam que queriam liberdade, de comer aquilo que gostavam e no horário que achassem melhor, uma vez que para eles, tudo era muito rígido. Almejavam ter seu próprio ventilador, sua máquina de lavar e escutar o rádio no volume e no horário que quisessem.

> Eu me lembro de que tinha um paciente que o pessoal dizia que era meio louco, ele andava com um rádio querendo entrevistar todo mundo e a Ana estava numa sala atendendo um paciente e eu noutra. Ele chegou pra fazer entrevista com ela. Ela disse que não podia porque estava atendendo alguém. Ele ficou tão bravo que sentou a mão na mesa, ela pegou um susto e eu

> também, corri pra ver o que estava acontecendo. Nós tínhamos um espaço para atender, quem tinha doença, quem já era caso de aposentadoria, não se preocupando apenas com a saúde, mas com a questão social. O sociólogo já tinha solicitado a saída dele para trabalhar no Acre. Depois que foi feito totalmente a questão das divisões, começamos a trabalhar com a Sepror, que fazia a demarcação das terras, mas já estava moroso, iam um dia e o outro não, e isso já estava tendo um olhar do povo de fora, e estava querendo ir pra lá para morar na Colônia. Começamos a distribuir. Aquela rua, chamada Amazonas, já tinha algumas residências. Então, demos um documento para regularizar as terras para eles (Tomázia).

O depoimento revela os desafios enfrentados pelas assistentes sociais e pela equipe no processo de transição dos pacientes da colônia para uma nova vida fora do regime de isolamento. O episódio do paciente que, descrito como “meio louco”, tentava realizar entrevistas, ilustra as tensões e frustrações que surgiram nas interações cotidianas, além do impacto emocional dessas situações.

A referência à intervenção do sociólogo e ao processo de regularização das terras destaca a complexidade do projeto de desativação, que envolvia questões tanto de saúde quanto sociais, como a reintegração dos ex-internos à sociedade. A colaboração com a Secretaria de Produção Rural (Sepror) para demarcação de terras, apesar de ser um avanço, revela a morosidade do processo, refletindo as dificuldades administrativas e as expectativas da população local. O movimento para fornecer documentos de regularização das terras, incluindo a rua Amazonas, aponta para a tentativa de garantir um mínimo de estabilidade e direitos àqueles que estavam sendo realocados, embora o cenário ainda fosse marcado pela incerteza e pela precariedade.

Tomázia ainda comenta que sugeriu que o dinheiro da caixa beneficente fosse utilizado para a reforma dos pavilhões e que a sugestão não teria sido acatada.

> Dei uma de administradora. Ia para o lago do Aleixo, fazia a supervisão toda por lá. Eles vinham comigo, e eu tinha que correr atrás de tudo. Tivemos que enfrentar também a mídia. Quando o governador assinou o decreto que estava desativada, os jornais caíram de pau, mencionando que os leprosos iriam invadir a cidade, aí as pessoas foram ficando com medo. Com sorte, naquela época, o Sinésio Talhari fez uma reunião, e chamou os profissionais para fazer um debate com eles lá na faculdade de medicina da UFAM. Ele explicou, foi dar uma aula

> pra eles. Estavam falando besteira, foi quando mais ou menos amenizou. Eles ficaram com medo dos pacientes invadirem a cidade para pedir esmola ou mesmo invadir as casas. Mas todos os pacientes foram aposentados. A partir da desativação, as campanhas de educação em Saúde se multiplicaram, porque o índice era muito alto. Se nós não fizéssemos esse trabalho, seria complicado. Era mutirão em cima do outro e até na década de 1990 tivemos um trabalho intenso. Treinávamos as equipes também. Ficávamos uma semana (Tomázia).

Segundo relatos de Tomázia, quando terminou essa fase, distribuíram os terrenos, e foi nesse momento que as pessoas ou familiares começaram a entrar. Primeiro, a equipe da desativação tinha que atender quem estava morando na Colônia e depois os moradores do lago do Aleixo, pois também foram atingidos pela hanseníase e tinham direito. Tomázia ressalta que naquela época já tinha uma alta compulsória, para quem tomava os remédios adequadamente e quem já não portava mais a doença. Essas pessoas que estavam com alta moravam no lago do Aleixo, por isso, precisavam ser assistidas pela equipe da desativação. Depois de um tempo, dado aos dilemas envolvendo invasão irregular, Tomázia tomou uma decisão.

> Quando começou a invadir mesmo, chamaram a prefeitura e a mesma não assumiu, chamaram a segurança, não havia. Sabe de uma coisa, vou assinar meu pedido, me retirando do grupo-tarefa. Foi quando eles decidiram passar a administração para um ex-paciente, que era como se fosse um gerenciador da Colônia. Eles mesmos começaram a distribuir os terrenos, e eu fiquei apenas na questão do centro, da maternidade e também foi o tempo que foi construído um pavilhão clínico. Após a desativação, eles estavam todos animados por causa da liberdade. Mas estavam pensando apenas nisso. Quando aconteceu e que chegou a realidade, foi quando perceberam que a coisa era diferente, pois a partir daí tinham que viver com o que ganhavam. Aí ficaram pensando: era melhor termos ficados isolados. Tem muitos que queriam voltar atrás, mas não tinha como. Aí foi feita toda uma sensibilização. Para as irmãs, elas sonhavam com a desativação. Elas eram a favor. Achavam que já tinham uma noção de tratamento, e que estava na hora de alguém assumir a colônia. O trabalho delas era um trabalho religioso. Elas precisavam sair de lá. Não ficaram decepcionadas. Ficaram decepcionadas quando as pessoas começaram a jogar pedras, às vezes até mesmo os pacientes (Tomázia).

Percebemos a partir do depoimento acima os desafios que surgiram após a desativação da colônia, incluindo a transferência de responsabilidade para um

ex-paciente, que assumiu o papel de administrador. A euforia inicial dos internos com a liberdade deu lugar a um confronto com a dura realidade, onde a sobrevivência dependia do que conseguiam ganhar, levando muitos a refletirem sobre o isolamento anterior como uma opção mais segura.

A sensibilização necessária para lidar com essa transição foi evidenciada, sobretudo em relação às irmãs, que viam a desativação como uma mudança positiva, embora tivessem de enfrentar a rejeição da comunidade, incluindo até mesmo dos próprios pacientes. O episódio das pedras jogadas simboliza o conflito entre a expectativa de liberdade e os desafios enfrentados na reintegração social.

Salientamos que a abertura do hospital-colônia não era consenso entre os próprios internos. Se de um lado, existia a vontade de liberdade e de lutarem por melhores condições de vida, uma vez que as restrições os incomodavam bastante, por outro, existiam aqueles que acreditavam que a transformação em um bairro os deixaria mais vulneráveis à miséria e aos sofrimentos, já que devido às condições físicas, existia o temor de menor intervenção do Estado frente às questões sociais e de saúde pública. Os relatos abaixo mostram essas duas visões.

> Eu digo hoje: depois que descobriram tudo o que queriam, nos jogaram e disseram: se virem, porque o governo construiu 33 gaiolas, nos colocaram como ratos e depois que descobriram tudo o que queriam, disseram: não precisamos mais desses ratos, eles já estão velhos, deixem eles morrerem lá. Na época da desativação, viemos como bichos engaiolados e ao abrir essa gaiola, não sabíamos para onde ir. Nosso ambiente era esse e no momento que o governo deixa de manter, os que tinham salário, que eram poucos, e os outros que não tinham, foram para rua pedir esmola. Quando vieram os parentes, eles viviam pior que nós lá fora. Aqui estavam as pessoas que necessitam dos curativos diários (Seu Herculano).
>
> Quando desativou, espiavam a gente assim, meio estranho. A gente conhece quando a pessoa tem rejeição. Uns nos olhavam bem, outros, já olhavam como dizendo “Deus me livre”, com discriminação. Foram invadindo tudo, foram tomando o que era nosso, nossa liberdade. Até hoje mesmo, pra gente pegar uma vaga no posto desses, porque os sadios todos pegam vagas. Hoje não tem mais esse negócio, que é para o hanseniano. O mundo é dos mais espertos (Dona Benedita).
>
> No ano que desativou, fiquei aqui mesmo, por causa do

> preconceito, por isso não saí. Aqui o doente considera o país dele. Eu procurei trabalhar aqui de pedreiro. Quando ia à fila, perguntava, se tinha trabalho para pedreiro, quando falava que morava aqui na colônia, me enganavam dizendo que estava tudo preenchido. Fui quatro vezes. Na última vez, teve uma pessoa que disse que eu nunca iria arrumar trabalho, porque morava na colônia. Às vezes, só no olhar, já sabia que as pessoas estavam com medo de mim (Seu José).
>
> Quando desativou a colônia, os solteiros sofreram. Era uma lei, mas tinha que ser organizado. Nós (casados) já estávamos estabilizados, não sofremos bastante. Minha irmã, ao saber da desativação, ficou desconfiada, porque pensava que poderíamos pegar nossa filha. Muitos foram buscar seus filhos. Nós, não, em respeito à palavra que dissemos (Dona Ester).

Os quatro depoimentos acima revelam o impacto psicológico e social profundo da desativação da colônia sobre os ex-internos, que se viram abandonados e marginalizados. A metáfora das “gaiolas” e a comparação com ratos, citadas por Seu Herculano, ilustram o sentimento de desumanização e abandono após anos de isolamento. A descrição de Dona Benedita e Seu José aponta para o estigma e a discriminação persistentes, evidenciando como a transição para a sociedade foi marcada pela rejeição e pelo preconceito, dificultando a reintegração. Por outro lado, Dona Ester destaca a diferença de experiência entre casados e solteiros, distinção que o próprio plano de desativação havia estabelecido ao destinar casas aos casais e repúblicas aos solteiros (Talhari *et al.*, 1981), evidenciando que as relações familiares e o compromisso com os outros nem sempre foram suficientes para evitar o sofrimento causado pela desconfiança e pelo medo social. Esses relatos ressaltam a complexidade da desativação, que ampliou a liberdade formal dos ex-internos sem assegurar sua integração social, o que os colocou diante de novos desafios em um contexto no qual permaneceram estigmatizados.

As narrativas explicitam como a desativação, mesmo com um planejamento, não deu conta da complexidade dessa figuração. Considerado como excludente, o lugar se tornaria, para muitos deles, um refúgio, um lugar de acolhimento. Moreira (2015, p. 187), ao realizar entrevista com um dos ex-internos do Hospital-Colônia Antônio Aleixo, teve o seguinte relato:

> Todos os que tinham condições de saúde estavam livres para deixarem o leprosário, se assim o quisessem. Muitos se foram alegres, sorridentes e proseadores, com suas malinhas e

> trouxinhas em cada uma das mãos rumo ao barco, que os esperava no portinho. Pouco tempo depois voltavam cabisbaixos, assustados e com medo estampado nos olhos. Eles nos contavam das humilhações que sofreram. Da repulsa e rejeição que tiveram. Inclusive dos próprios familiares.

Após a desativação e com o aumento populacional do bairro Colônia Antônio Aleixo, surgiu uma distinção entre “sadios” e “doentes”. Para muitos, a pessoa afetada pela hanseníase continua a se considerar “doente”, uma vez que as sequelas perpetuam a lembrança desse estado[4]. No entanto, alguns, como Dona Alzira, que faz questão de ser chamada pelo seu nome, já transformaram seu olhar sobre essa questão. A maioria, contudo, ainda se vê como doente e transmite essa percepção em suas narrativas ao se comparar aos “sadios”. Observamos que, após a desativação, persistem sentimentos relacionados ao local, como a exclusão e o pertencimento, que continuam a influenciar a identidade e as relações sociais dos ex-internos.

> Aqui era fechado, mas tínhamos liberdade dentro de nossa casa. Não existia roubo, não existia perseguição, você vivia sossegado e em paz. A liberdade trouxe crescimento, mas todas as pessoas com diferentes índoles vieram morar aqui. E hoje a nossa liberdade tornou-se uma prisão, porque não podemos deixar nossa janela aberta, abrir bolsas perto de outras pessoas, etc. Existe a liberdade, mas que não é liberdade, aí nós viemos entender que na verdade a nossa prisão era uma liberdade para nós. Uma coisa a se pensar. Hoje veio, mas veio de forma que a gente não tem mais a mesma liberdade. É a inversão de valores (Seu Joaquim, grifo nosso).

A narrativa esclarece que a condição de outsiders não está relacionada apenas à ideia do recém-chegado a um determinado lugar, mas ao lugar que

[4] Sobre isso trago uma passagem de meu diário de campo do dia 27/03/2020. “As incertezas sobre os próximos boletins epidemiológicos do Coronavírus Covid-19 apavoram o país como todo. Hoje, o jornal D24 noticiou que as pacientes grávidas com o vírus ficarão isoladas na maternidade da Colônia Antônio Aleixo, trazendo espanto e revolta por parte dos comunitários do bairro que logo acionaram as redes sociais e reportagens. Várias pessoas apontaram a falta de infraestrutura da maternidade, além de algumas expressões, tais como ‘Não quero essa doença aqui’, ‘Novamente isolamento na Colônia’, ‘Aqui tem muita gente com hanseníase, respeitem, eles são vulneráveis’. Ficou claro que para as pessoas que moram nessa comunidade a doença ainda existe para aqueles que têm a sequela.” Evidencia-se que tanto para alguns doentes quanto para os que moram no bairro, que a cura inexiste àqueles que possuem as marcas dela, reforçando a concepção de “eternos doentes”. Nesse sentido, recorremos a uma análise feita por Claro (1995, p. 43) quando menciona que “apesar dos avanços técnicos que tornaram disponíveis tratamentos eficazes, ainda hoje as crenças populares sobre a hanseníase/lepra parecem conservar muitas imagens que fizeram dela uma das doenças mais temidas de todos os tempos”.

este ocupa dentro da figuração, ou seja, como é percebido pelos outros membros, mesmo que seja um morador antigo (Elias; Scotson, 2000). O conceito de Outsiders é amplo e pode ser ressignificado. Hilário (2012) evidenciou nas entrevistas com os ex-portadores da doença, no estado de Minas Gerais, um olhar sobre o espaço que eles ocupavam com a vida de outras pessoas. A chegada dos “sadios”, muito mais que fortalecer as relações sociais, implicava a presença de grupos diferenciados com trajetórias distintas à instituição. Naquele momento, os intrusos eram aqueles não acometidos pela doença. Os pacientes crônicos apontaram a instituição como lugar de doentes por direito, ficando os sadios relegados a um grau de intrusos, sendo este espaço agora um campo de disputa e de jogos de poder.

A narração de seu Joaquim revela um lado oculto da liberdade, o da autoprisão, quando, ao se tornarem livres, escondem-se ou mesmo preferem viver sozinhos, pois a experiência da doença é muito mais que a clínica. Ela invade a subjetividade, a identidade, as emoções e o modo de estar presente sem estar totalmente livre. Para muitos, a solidão torna-se uma vida silenciada. Para Chartier (1990), a liberdade do indivíduo não está desvinculada da cadeia de interdependência que liga uns aos outros, limitando o que é possível decidir ou fazer. Nessa perspectiva, o corpo doente, considerado anormal, é visto como uma condição imposta, sem encontro.

4 PIOR QUE O ISOLAMENTO, É A SOLIDÃO!

> Vocês são sociais, eu sou isolada, vou ficar sempre só. Eu não me sinto bem e não me acostumo. Sinto falta do meu marido. Ele era meu marido, meu pai, amigo (choros). Cuidava de mim muito bem, tudo ele fazia por mim. Até hoje, sinto muito (Dona Ester).

O depoimento, que colocamos como epígrafe desse tópico, o de Dona Ester, revela uma profunda sensação de solidão e perda, destacando a dificuldade de adaptação após a desativação da colônia. Ao expressar saudade do marido, que representava tanto o apoio emocional quanto a segurança, Dona Ester evidencia a complexidade emocional de quem, após anos de isolamento, se vê desprovida da rede de apoio que antes proporcionava estabilidade afetiva e social. Dos 24 entrevistados, sete vivem praticamente sozinhos. A maioria

deles conta com uma ajudante, que fica até às 17h, quando realizam as atividades de cozinha, limpeza e conservação de suas casas.

A escuta desses depoimentos exigiu cuidados específicos. Os momentos de choro registrados nas transcrições indicam que as entrevistas tocaram em memórias traumáticas, ligadas à separação da família, à perda de pessoas próximas e ao estigma. Pollak (1989) observa que o silêncio sobre experiências dolorosas não equivale ao esquecimento, mas pode expressar a ausência de condições para que elas sejam ditas.

> Eu achei que fui abandonada aqui. Quando meus irmãos querem fazer reunião, não gosto de ir mais. Às vezes, tem aquela mágoa. O tempo cura, mas sempre parece que está lá no fundo. Minha família são apenas meus filhos e neto. Minha irmã, que mora aqui, quase não temos contato (Dona Amélia).

> O momento mais triste pra mim é que eu passo o dia só, durmo só, a empregada vem de manhã faz meu café, merenda e almoço. Aí ela vai embora, quando é 16 horas ela chega e faz a merenda. Aí só outro dia. Eu vivo só, tem dias que eu choro, choro, porque fiquei sozinha (choros), é triste, eu, como mãe de 8 filhos, hoje eu olho, não vejo nenhum, aí eu choro porque é muito ruim depois da pessoa ser mãe de 8 filhos (choros) e não ter ninguém (Dona Selma).

Ambas as narrativas acima destacam o impacto emocional do isolamento, exacerbado pela distância de familiares e pela solidão que, com o tempo, se torna uma presença constante em suas vidas. Para pequena parte dos doentes, a solidão já se tornou um refúgio. Deixam de se expor, não precisam prestar contas a ninguém e nem querem ser incomodados. Dificilmente participam de alguma atividade na comunidade, conversam com apenas pessoas mais próximas e depois das 17 horas convivem diariamente com a solidão. Como realça Pollak (1990, p. 107):

> A solidão e o estado de silêncio enfrentados pelo doente resultam, portanto, de sua dificuldade em encontrar um ouvido compassivo para o que está vivendo. Daí a redução de suas relações às pessoas mais próximas, indo às vezes a uma forma de autoisolamento.

Em determinado momento da entrevista, Dona Marluce aponta para suas três bonecas, posicionadas ao lado de sua cama, e compartilha conosco que elas são suas fiéis companheiras. Ao relembrar a saudade de sua mãe, ela

expressa: “Eu sempre digo: não tenho culpa de quem sou, nem de como fiquei, não tenho culpa, então, sigo minha vida da maneira que consigo” (Dona Marluce). Mesmo assim, faz questão de enfatizar sua independência, revelando como consegue manusear os objetos de sua casa, apesar da perda das pernas. No livro *A solidão dos moribundos*, Elias (2001), ao analisar o envelhecimento e a morte sob uma perspectiva sociológica, argumenta que esses processos não marcam o fim da vida, mas sim uma transição marcada pela fragilidade das relações sociais, pelo isolamento precoce dos considerados moribundos e pela sua progressiva esquiva dos vínculos. Esse distanciamento é intensificado pela iminente sensação de morte, que desperta uma imagem repentina do futuro.

Para o moribundo, sentimentos como solidão, medo (principalmente o de punição) e vergonha se tornam componentes da sua individualização, levando-o a expressar suas emoções com cautela e a diminuir a interação com os outros, embora não possa evitar a interdependência. Como observa Elias (1994, p. 32), são “pessoas que foram obrigadas a adotar um grau elevadíssimo de refreamento, controle afetivo, renúncia e transformação dos instintos, e que estão acostumadas a relegar grandes números de funções”.

Assim como ocorre com doenças como a sífilis e a AIDS (Pollak, 1990), a hanseníase gerava um forte sentimento de vergonha nos doentes, o que os levava, em um primeiro momento, a relutar em realizar os exames. Era preferível não saber que tal enfermidade poderia fazer parte de sua história, e, por isso, muitos optavam pelo afastamento em vez de buscar o tratamento.

A solidão narrada pelos ex-internos não resulta apenas de trajetórias individuais. Ela é, em grande medida, efeito de uma política que separou pais e filhos. As falas de Dona Amélia, que guarda mágoa dos irmãos, de Dona Selma, que não vê os filhos, de Dona Marluce, que lembra a saudade da mãe, e de Dona Ester, que não foi buscar a filha criada pela irmã, situam-se nesse quadro histórico de ruptura dos vínculos familiares produzido pelo isolamento compulsório.

A vida após o isolamento foi vivida de maneiras distintas pelos ex-internos. Aqueles que conseguiram formar ou reconstituir suas famílias, ou que receberam a visita de seus familiares na colônia, conseguiram enfrentar os desafios e se reestruturar. No entanto, é importante ressaltar que muitos ainda vivem

sozinhos, apesar da proximidade dos filhos. Outros, como dona Marluce, seguem vivendo um dia de cada vez, carregando as reverberações do isolamento, que permanecem irreversíveis para esses indivíduos.

5 A REINVENÇÃO DA EXPERIÊNCIA

As falas registram as marcas físicas e sociais deixadas pela doença e pelo isolamento, mas também as formas pelas quais os ex-internos reorganizaram a vida dentro das condições históricas da Colônia e das condições materiais de existência que lhes foram impostas. Seu Benedito, orgulhoso por ter chegado aos 94 anos com uma memória invejável, relembra com emoção os medos que sentiu desde o momento em que adquiriu a doença. “Aqui me tratam bem, como amigo. Essa é a melhor felicidade, a família que encontrei na Colônia. Minha filha vem me visitar todo domingo. Se eu não acreditasse na cura, teria me desesperado” (Seu Benedito).

Após marcarmos a entrevista e esclarecermos as questões da pesquisa, ele prontamente nos disse: “Pode ser agora?” (Seu Benedito). Preparou o ambiente, ajeitou as cadeiras e nos ofereceu um café. Suas primeiras lembranças, embora carregadas de dor, vinham acompanhadas do relato de conquistas, como se fosse importante para ele deixá-las registradas. “O vínculo com outra época, a consciência de ter suportado, compreendido muita coisa, traz para o ancião alegria e a oportunidade de mostrar sua competência. Sua vida ganha um propósito ao encontrar ouvidos atentos” (Bosi, 1994, p. 82).

Os depoimentos a seguir ilustram essa categoria analítica, a da reinvenção da experiência, que, conforme explicitado na seção 1, reúne as narrativas em que os depoentes atribuem à trajetória na Colônia sentidos de aprendizado, pertencimento e conquista.

> Cada doente tem uma história e uma história de sofrimento. Estamos aqui porque Deus permite que vivamos. Meu momento agora é de superação (Seu José).
>
> Quando criança, a gente se questiona. Não imaginamos o que é viver separado de pai e mãe. Depois de um tempo a gente vai começando entender de que era uma coisa bem cruel para nossa vida em família, rompe os laços familiares. Eu não tenho a mesma intimidade que você tem com seus irmãos, porque os laços foram separados. Não tem aquele vínculo familiar. Hoje

> em dia a minha família são os colegas que cresceram aqui comigo. Eu aprendi, cresci socialmente como pessoa, o que no interior não existe, pois lá você é escravo do trabalho literalmente. Trabalham muito pra fazer uma farinha. A doença da hanseníase me deu essa oportunidade. Tem muitos colegas que são advogados, gerente administrativo de banco, etc. Estudei até a quarta série, na Colônia Antônio Aleixo, e fiz muitos cursos no Senai. Eu leio muito, bastante. Minha alegria é de ter tido oportunidades. Viajei bastante e conheci muitos lugares e se eu estivesse no interior, não teria conhecido. Hoje analiso: a gente que vivia isolado no interior, que não tinha perspectivas de vida, de repente se ver viajando para muitos lugares. Que privilégio! Tive dois filhos e uma filha (Seu Joaquim, grifo nosso).

A fala de Seu José inscreve a própria trajetória em uma chave religiosa (“Deus permite que vivamos”) e associa o presente à ideia de superação, termo que pertence ao vocabulário do depoente e expressa o modo como ele organiza retrospectivamente sua história. Já o relato de Seu Joaquim traz à tona a dor do rompimento dos laços familiares, destacando o impacto do isolamento na convivência e intimidade com a família.

No entanto, ele também aponta para o aprendizado e crescimento social que experimentou dentro da Colônia Antônio Aleixo, onde encontrou novas oportunidades que, segundo ele, seriam impensáveis no interior. A visão de Seu Joaquim sobre as oportunidades de vida que surgiram a partir da doença, como a possibilidade de estudar, viajar e conhecer lugares que não teria conhecido se estivesse isolado no interior, revela um paradoxo entre a dor da doença e a oportunidade de transformação pessoal.

Como continuamente frisamos, as experiências são únicas, por isso, enquanto para alguns, o momento vivenciado durante a internação compulsória trouxe consequências irreparáveis, com as quais convivem até o presente momento; outros, expressaram algumas rupturas biográficas em relação à essa experiência. Como apontado por Pollak (1992, p. 204), “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante no sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”. Os depoentes não esqueceram as experiências, mas conseguiram conviver com estas, de maneira que, segundo eles próprios, elas pouco impactaram na vida de seus descendentes.

O mesmo fato aconteceu com Dona Rosa, que tem 82 anos e esteve praticamente desde o início do internamento. Essas lembranças de reinvenção retratam mais que um tempo cronológico, mas um tempo social (Elias, 1998), como que se tivessem a necessidade de nos informar algo sobre como superaram as dificuldades. “É por esta razão que ele se volta tão prazerosamente para o passado: é o tempo que pertenceu” (Bosi, 1994, p. 420).

A possibilidade de estudar e de se tornar professores, fez com que muitos internos tivessem a possibilidade de reinventar-se. Esse foi apenas um exemplo de como as pessoas tiveram que lidar com a doença, se inserindo em várias áreas.

> A colônia pra mim representa uma nova vida. A colônia me proporcionou um encontro com a Educação. As irmãs eram muito “caxias”, mas proporcionaram atividades de estudo e trabalho. Meus filhos são adultos, donos da vida deles. Apesar das dificuldades, consegui chegar ao lugar onde queria (Seu Tobias).

A partir dos depoimentos dos ex-internos e da forma como se posicionavam em relação às nossas perguntas (tanto no tom de voz quanto nos gestos), percebemos que conseguiram atribuir novos significados ao cotidiano, através das relações de amizade e afeto, do trabalho, dos momentos de lazer, como festas, bailes, torneios de futebol e cinema, da constituição de famílias e da militância nos movimentos sociais, que os preparavam para a busca de seus direitos.

Embora não tenha sido o lugar idealizado, a Colônia se revelou um espaço possível. Um dos nossos interlocutores, Seu Osvaldo, nos oferece uma perspectiva diferente, ao mencionar o bairro como um local de oportunidades, mesmo no contexto de aprisionamento e vigilância. Segundo ele: “Se não tivesse vindo para a Colônia, seria mais um ribeirinho, ou mais nem vivo seria. A Colônia foi uma bênção, pessoa sadia já sofre, imagina um doente. Vivíamos em regime compulsório, mas ninguém era maltratado, ninguém tinha preconceito” (Seu Osvaldo).

A afirmação de que “ninguém tinha preconceito” contrasta com as imagens da “gaiola” evocadas por Seu Herculano. A divergência não invalida nenhuma das memórias: o preconceito ao qual Seu Osvaldo se refere parece

ser o das relações internas, entre pessoas que compartilhavam a mesma condição, enquanto a discriminação relatada pelos demais depoentes se manifestava sobretudo fora da Colônia ou com a chegada dos “sadios”. Ao analisarmos as experiências relacionadas ao trabalho, constatamos que a maioria dos ex-internos atuou nas áreas de educação e saúde.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo analisou o processo histórico da desativação do Leprosário Antônio Aleixo a partir das memórias de ex-internos e de assistentes sociais que integraram a equipe responsável por sua condução, cruzadas com a documentação disponível e com a historiografia da hanseníase no Brasil. Os resultados indicam que a desativação ampliou a autonomia dos ex-internos, que passaram a dispor de suas casas, de seus horários e de sua circulação pela cidade, mas não assegurou sua integração social.

O estigma persistiu nas relações de trabalho, no acesso aos serviços e no olhar dos “sadios”, e as dificuldades materiais levaram parte dos ex-internos a considerar que teria sido melhor permanecer isolados. As memórias sobre a “preparação” do processo divergem conforme o lugar social dos depoentes: para a equipe, ela consistiu em ações de levantamento, escuta e reorganização do espaço; para os ex-internos, faltou a preparação da sociedade e das condições sociais da saída.

A solidão relatada por muitos ex-internos foi compreendida como efeito duradouro de uma política que rompeu vínculos familiares, e não apenas como experiência individual. Ao mesmo tempo, as narrativas registram a reconstrução de vínculos e de formas de pertencimento por meio da amizade, do trabalho, da escolarização, da constituição de famílias e da militância social, o que revela os ex-internos como sujeitos que atribuíram sentidos próprios à experiência do isolamento e que, retrospectivamente, a significam de modos diversos.

REFERÊNCIAS

600 LEPROSOS ameaçam descer pra mendigar. **A Notícia**, Manaus, 6 jan. 1979.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ALVARENGA, Valtéria de Melo. **Desenvolvimento e segregação**: políticas de modernização e isolamento compulsório de famílias afetadas pela lepra no Piauí (1930-1960). 2011. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. Lei nº 610, de 13 de janeiro de 1949. Fixa normas para a profilaxia da lepra. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 1949.

BRASIL. Decreto nº 968, de 7 de maio de 1962. Baixa normas técnicas especiais para o combate à lepra no país e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 1962.

BRASIL. Lei nº 11.520, de 18 de setembro de 2007. Dispõe sobre a concessão de pensão especial às pessoas atingidas pela hanseníase que foram submetidas a isolamento e internação compulsórios. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 19 set. 2007.

CABRAL, Dilma. **Lepra, medicina e políticas de saúde no Brasil (1894-1934)**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

CARVALHO, Keila Auxiliadora. **Colônia Santa Izabel**: história e memória do isolamento compulsório de doentes de lepra. Curitiba: Prismas, 2016.

CHARTIER, Roger. Formação social e *habitus*: uma leitura de Norbert Elias. In: CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990. p. 90-100.

CLARO, Lenita Barreto Lorena. **Hanseníase**: representações sobre a doença. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1995.

CUNHA, Vivian da Silva. **O isolamento compulsório em questão**: políticas de combate à lepra no Brasil (1920-1941). 2005. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) - Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2005.

CURI, Luciano Marcos. **"Defender os sãos e consolar os lázaros"**: lepra e isolamento no Brasil (1935-1976). 2002. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2002.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução de Vera Ribeiro; revisão técnica e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2000.

FRANCO, Sebastião Pimentel; SILVA, Simone Santos Almeida. "Se eu estou doente, eu não posso ir embora pra lá": a lepra e as sensibilidades de um ex-interno da Colônia de Itanhenga no Espírito Santo. **Khronos**: Revista de História da Ciência, São Paulo, n. 6, 2018. DOI: 10.11606/khronos.v0i6.150673.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HILÁRIO, Marco Aurélio de Souza. **Hanseníase e exclusão social**: um estudo de caso sobre pacientes de uma instituição de saúde em Minas Gerais. 2012. Dissertação (Mestrado em Economia Doméstica) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2012.

MACIEL, Laurinda Rosa. **"Em proveito dos sãos, perde o lázaro a liberdade"**: uma história das políticas públicas de combate à lepra no Brasil (1941-1962). 2007. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

MONTEIRO, Yara Nogueira. **Da maldição divina à exclusão social**: um estudo da hanseníase em São Paulo. 1995. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

MONTEIRO, Yara Nogueira (org.). **História da hanseníase no Brasil**: silêncios e segregação. São Paulo: Intermeios, 2019.

MOREIRA, Rogério da Silva. O Leprento. São Paulo: Biblioteca 24 horas, 2015.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. **Os homossexuais e a AIDS**: sociologia de uma epidemia. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997.

PORTO, Carla Lisboa. **Reinventando um lugar de exclusão**: práticas, representações e sociabilidades de portadores do Mal de Hansen no Aimorés (Bauru - São Paulo, 1945-1969). 2017. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017.

TALHARI, Sinésio *et al.* Hanseníase no Estado do Amazonas: histórico e desativação do leprosário. **Anais Brasileiros de Dermatologia**, Rio de Janeiro, v. 56, n. 3, p. 179-184, 1981.

Recebido em 15/01/2025.

Aprovado para publicação em 02/10/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

ENTRE A MEMÓRIA E A HISTÓRIA
Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade em Nova Andradina-MS

BETWEEN MEMORY AND HISTORY
Antônio Joaquim de Moura Andrade square in Nova Andradina–MS

DANILO LEITE MOREIRA[1]
ADSON RODRIGO SILVA PINHEIRO[2]

RESUMO

Este artigo tem como objetivo reconstruir e analisar a trajetória histórica da Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade, conhecida popularmente como Praça Brasil, em Nova Andradina-MS, identificando as tensões entre narrativas oficiais de patrimônio e formas de uso, memória e pertencimento da população. A pesquisa destaca a praça como espaço público de sociabilidade, lazer e memória coletiva, ressaltando as transformações arquitetônicas e sociais que marcaram sua existência. O estudo evidencia a relevância da concha acústica e de outros elementos originais para a identidade local, bem como os impactos das revitalizações que, ao mesmo tempo em que modernizaram o espaço, promoveram apagamentos de memórias históricas. A análise demonstra como os monumentos atuais— Pantanal, Ofaié e Brasil— que funcionam como representações simbólicas da identidade nova-andradinense, articulando passado, presente e futuro.

Palavras-chave: Espaço Público. Nova Andradina-MS. Monumentos.

ABSTRACT

This article aims to reconstruct and analyze the historical trajectory of Antônio Joaquim de Moura Andrade Square, popularly known as Praça Brasil, located in Nova Andradina, Mato Grosso do Sul, identifying the tensions between official heritage narratives and the population's forms of use, memory, and belonging. The research highlights the square as a public space of sociability, leisure, and collective memory, emphasizing the architectural and social transformations that have marked its existence. The study underscores the relevance of the acoustic shell and other original elements to local identity, as well as the impacts of revitalization efforts that, while modernizing the space, also contributed to the erasure of historical memories. The analysis demonstrates how the current monuments—Pantanal, Ofaié, and Brasil—serve as symbolic representations of Nova Andradina's identity, articulating past, present, and future.

Keywords: Public Space. Nova Andradina-MS. Monuments

1 Doutor em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). E-mail: daniloleitemoreira@hotmail.com
2 Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: adson.rodrigo@gmail.com

INTRODUÇÃO

As praças fazem parte da história das cidades e do cotidiano de seus habitantes. Esses espaços reúnem diferentes formas de convivência, circulação e sociabilidade, tornando-se lugares onde a população compartilha experiências, estabelece vínculos e constrói relações com o espaço urbano. Ao longo do tempo, suas paisagens acompanham as transformações da cidade e revelam mudanças nos modos de viver, nas práticas sociais e nas formas de representar o passado.

A partir dessa perspectiva, o presente artigo discute as relações entre memória, história e patrimônio cultural, tendo como objeto de estudo a Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade, popularmente conhecida como Praça Brasil, localizada no município de Nova Andradina, em Mato Grosso do Sul. A análise busca compreender como a trajetória da praça se relaciona com a formação e as transformações da cidade, considerando as mudanças em sua paisagem, os usos sociais e os significados atribuídos a esse espaço ao longo do tempo. Inicialmente, abordamos sua formação histórica e sua inserção no planejamento urbano de Nova Andradina.

Em seguida, reconstruímos as transformações arquitetônicas e sociais que marcaram sua trajetória, com destaque para a antiga concha acústica, o processo de revitalização e a introdução dos monumentos Pantanal, Ofaié e Brasil. Por fim, analisamos criticamente as disputas simbólicas e os possíveis silenciamentos produzidos pelas intervenções urbanas, problematizando as relações entre monumentalização, identidade local e preservação da memória coletiva.

A partir desse percurso, buscamos compreender de que maneira as transformações da Praça Brasil expressam diferentes projetos de cidade e formas de representar o passado, evidenciando as tensões entre modernização urbana, patrimônio cultural e reconhecimento das experiências históricas que constituem a memória social de Nova Andradina.

1. A PRAÇA BRASIL COMO ESPAÇO PÚBLICO E LUGAR DE MEMÓRIA

No dia 8 de julho de 2025, durante sessão itinerante realizada no distrito de Nova Casa Verde, em Nova Andradina-MS, alguns parlamentares da Câmara Municipal apresentaram indicação propondo a instalação de um monumento em formato de coração, com as cores da bandeira e o brasão municipal, no principal cartão-postal do município, uma de suas praças centrais[3]. De acordo com informações disponibilizadas no *site* da Câmara Municipal, a intervenção tem por objetivo "fortalecer vínculos, valorizar a cultura local e transformar a paisagem urbana de Nova Andradina". Essa proposta, voltada à Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade, popularmente conhecida como Praça Brasil, configura-se como uma das expressões mais recentes de um debate mais amplo sobre o uso e a ocupação dos espaços públicos na cidade.

Entre as matérias veiculadas pela imprensa local, destaca-se aquela publicada pelo Correio do Vale News[4], em que a indicação é apresentada não apenas sob o signo da "valorização da cultura local", mas também como criação de um marco afetivo e fotogênico, capaz de reforçar a visibilidade de Nova Andradina em redes sociais e mídias digitais. À primeira vista, podemos afirmar que se trata de uma intervenção simples, de baixo custo simbólico e forte apelo emocional; todavia, à luz dos estudos de patrimônio cultural e das discussões sobre memória urbana, entretanto, a proposta adquire contornos mais complexos, ao recolocar em pauta as formas de representar a cidade, de disputar significados na paisagem e de atribuir novos sentidos a um espaço já marcado por múltiplas camadas de memória.

A transformação da Praça Brasil em cenário para um monumento "instagramável", um grande coração nas cores da bandeira, acompanhado do brasão, exemplifica um movimento recorrente em cidades de médio porte, em que a estética do consumo e do turismo fotográfico tende a se sobrepor às formas históricas de uso, circulação e conflito nesses espaços. Podemos entender por monumento "instagramável" justamente esse tipo de artefato urbano concebido,

3 https://www.novaandradina.ms.leg.br/institucional/noticias/proposta-quer-transformar-praca-brasil-em-simbolo-de-identidade-e-afeto-em-nova-andradina

4 https://correiodovalenews.com.br/noticia/17345/proposta-quer-transformar-praca-brasil-em-simbolo-de-identidade-e-afeto-em-nova-andradina

antes de mais nada, para “sair bem na foto”. Trata-se de uma estrutura cenográfica, de leitura imediata, criada prioritariamente para ser fotografada e compartilhada nas redes sociais, mais do que para estabelecer um diálogo efetivo com a história, as memórias e os conflitos que atravessam o lugar onde é instalada.

Um exemplo no qual podemos observar esse conceito é a partir do trabalho de Raimundo (2024) em relação a Maceió no estudo sobre os letreiros e esculturas espalhados pela orla, esses monumentos servem para reafirmar a imagem de “paraíso turístico”, ao mesmo tempo em que silenciam problemas estruturais da cidade, enchentes recorrentes, precariedade urbana, deslocamentos forçados. A proposta de instalar, na Praça Brasil, um grande coração com as cores da bandeira e o brasão municipal aproxima Nova Andradina dessa mesma lógica: a praça deixa de ser apenas um espaço de encontro, memória e disputa, para ser também um pano de fundo fotogênico, capaz de produzir curtidas e visibilidade digital. Ao adotar esse modelo de monumento instagramável, corre-se o risco de reforçar uma imagem positiva e consumível da cidade, enquanto as camadas mais densas de sua história, conflitos, desigualdades, usos populares do espaço, permanecem em segundo plano.

Nesse viés, é importante chamar atenção para o fato de que intervenções simbólicas dessa natureza podem, de um lado, reforçar um sentimento de pertencimento e orgulho local, mas, de outro, correm o risco de reduzir a praça a um fundo decorativo e homogêneo, apagando tensões sociais memórias incômodas e formas populares de apropriação do espaço. Cabe salientar, conforme Trouillot (2016), os apagamentos relacionados à memória não funcionam como simples "esquecimento", mas através de múltiplos e contínuos estágios que tornam certos fatos invisíveis e tornar outras narrativas hegemônicas.

No caso da Praça Brasil, isso se manifesta, de maneira particularmente clara, sendo o primeiro nível de silenciamento ocorre já no ato de seleção dos fatos que merecem ser monumentalizados, onde a decisão que privilegia a memória do colonizador e a identidade pantaneira em detrimento de conflitos fundiários, violências indígenas e usos populares do espaço. Um segundo nível emerge na própria arquitetura dos monumentos, quando a complexa história dos povos Ofaié é reduzida a signos genéricos (arco e flecha), estetizando-se e deshistorizando-se a

experiência concreta de colonização e deslocamento territorial. O terceiro nível incide sobre a narrativa visual que a praça constrói: os três monumentos organizam uma sequência temporal linear (passado indígena → presente pantaneiro → futuro nacional-colonizador) que tende a pacificar conflitos, criando uma ilusão de harmonia e progressão onde houve, na verdade, violência e disputas. Por fim, opera um silenciamento ainda mais sutil com a demolição da concha acústica e a substituição por grandes peças escultóricas eliminam um suporte material de memórias vivas, coletivas e populares, substituindo-as por uma narrativa oficial, monumental e controlada. Assim, a revitalização não apenas omite determinadas histórias, mas produz ativamente uma versão pacificada e espetacularizada do passado, onde tensões sociais, memórias incômodas e formas populares de apropriação do espaço permanecem silenciadas sob a elegância de curvas de concreto e discursos de pertencimento.

Figura 1- Foto Aérea Da Praça Antônio Joaquim De Moura Andrade



Fonte: Imagem retirada do *site* Faust Arquitetura

Assim, mais do que apenas um gesto de “embelezamento urbano”, a proposta recoloca uma questão central para a análise crítica das políticas de identidade e dos usos da paisagem. De que maneira a instalação de um novo monumento cívico-afetivo na Praça Brasil, ao reivindicar o fortalecimento da memória social e do patrimônio urbano de Nova Andradina, também evidencia a própria praça como um espaço historicamente constituído por disputas de identidades, narrativas e

memórias em permanente reelaboração?

Localizada no município de Nova Andradina, na região sudeste de Mato Grosso do Sul, a Praça Brasil constitui um exemplo significativo de espaço público marcado pela convivência e pela sociabilidade urbana. Para compreender as relações construídas em torno desse lugar, é particularmente importante recorrer ao conceito antropológico de *pedaço*, desenvolvido por Magnani (1984). Para o autor, o *pedaço* corresponde a um espaço intermediário entre o domínio privado da casa e o espaço público mais amplo, no qual se estabelecem formas de sociabilidade mais próximas, densas e significativas do que aquelas decorrentes das relações formais da vida social.

O *pedaço*, nesse sentido, configura-se a partir dos vínculos estabelecidos entre aqueles que o frequentam e dele se apropriam. É um território de reconhecimento mútuo, marcado por práticas compartilhadas, relações de pertencimento e códigos de convivência que contribuem para a formação de identidades coletivas. Nele, o espaço deixa de funcionar apenas como lugar de passagem ou circulação e passa a ser reconhecido pela permanência, pelo encontro e pelas relações que ali se constroem e se renovam ao longo do tempo.

Sob essa perspectiva, a Praça Brasil pode ser compreendida, historicamente, como um *pedaço* para os nova-andradinenses. Desde sua inauguração, na década de 1970, consolidou-se como lugar de encontro, convivência, celebração e apropriação cultural, participando da construção de vínculos sociais e de memórias compartilhadas pela população. Essa condição, entretanto, não permaneceu inalterada. As transformações urbanísticas ocorridas ao longo do tempo modificaram seus usos e formas de apropriação, tensionando sentidos anteriormente associados à praça e redefinindo suas possibilidades como espaço de sociabilidade e de vida comunitária.

Ao transitar pela Avenida Antônio Joaquim de Moura Andrade, observa-se de imediato a presença de grandes estruturas de concreto, o Pavilhão Tuim (Monumento Pantanal), o Monumento Ofaié e o Monumento Brasil, que se impõem na paisagem e ocupam de maneira significativa o espaço geográfico da Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade (Figura 1). Reinaugurada em 30 de abril de 2019, durante a gestão do prefeito Gilberto Garcia (PR), a praça passou a incorporar

esses novos monumentos como marco de uma reconfiguração simbólica e material de sua história recente. Não obstante sua forte visibilidade e impacto estético, será que os sujeitos que ali circulam realmente conhecem, interpretam e se reconhecem nos significados simbólicos e nas camadas de memória que cada um desses monumentos pretende condensar?

Embora não seja objetivo deste estudo aprofundar essa questão em todas as suas dimensões, a análise da Praça Brasil permite refletir sobre uma possível dissociação entre a produção institucional da paisagem, orientada por projetos de monumentalização e narrativas oficiais, e as formas pelas quais esse espaço é apropriado e significado pela população. Esse distanciamento pode se acentuar diante da ausência ou insuficiência de ações de mediação e educação patrimonial capazes de aproximar as experiências cotidianas dos sujeitos dos conteúdos históricos e culturais materializados na paisagem. Nessa perspectiva, a educação patrimonial compreende processos educativos, formais e não formais, que favorecem a compreensão sócio-histórica das referências culturais e contribuem para seu reconhecimento, valorização e preservação, privilegiando a construção coletiva do conhecimento e a participação das comunidades na atribuição de sentidos ao patrimônio (Iphan, 2014).

Pensada dessa maneira, a educação patrimonial pode contribuir para que a Praça Brasil seja compreendida não apenas como um espaço urbanisticamente constituído ou como suporte de monumentos e narrativas institucionalizadas, mas como um lugar produzido também pelas experiências daqueles que o vivenciam. Isso implica considerar em que medida as intervenções realizadas na praça dialogam com as memórias, os afetos e as formas de pertencimento dos nova-andradinenses, aproximando os sentidos oficialmente atribuídos ao espaço daqueles construídos em seu uso cotidiano. Tal perspectiva desloca o olhar do monumento isolado para as relações sociais que conferem significado ao lugar e permite compreender a praça como um espaço no qual diferentes formas de memória e apropriação coexistem, se encontram e, por vezes, entram em tensão.

Essa dimensão torna-se particularmente relevante quando se considera o papel historicamente desempenhado pelas praças na vida urbana. Mais do que componentes do desenho das cidades, elas constituem espaços de convivência,

lazer e fruição coletiva e, em muitos bairros, representam um dos poucos equipamentos públicos efetivamente acessíveis à população. É justamente por meio dos usos cotidianos, dos encontros, das celebrações e das diferentes formas de ocupação que esses espaços se convertem em lugares de sociabilidade e de construção de identidades coletivas. As praças podem, portanto, atuar simultaneamente como espaços de preservação e de disputa da memória local, articulando dimensões simbólicas, afetivas, políticas e territoriais que ultrapassam os significados inscritos oficialmente em seus monumentos e intervenções urbanísticas.

Estudos como o de Pinheiro e Holanda (2024, p. 83) sobre políticas culturais urbanas ressaltam que as praças condensam “uma riqueza intrínseca de significados e afetos para as comunidades”, refletindo histórias de ocupação, experiências de resistência e jogos de poder que atravessam a cidade, o que autoriza pensá-las como patrimônio cultural urbano. Essa perspectiva encontra ressonância nas reflexões de Laurajane Smith (2023), especialmente em sua crítica ao que denomina Discurso Autorizado do Patrimônio (DAP). Para a autora, determinadas concepções patrimoniais foram historicamente legitimadas por discursos institucionais e profissionais que privilegiam a materialidade, os valores consagrados e a autoridade dos especialistas na definição daquilo que deve ser reconhecido e preservado. Em contraposição, Smith compreende o patrimônio como uma prática social e discursiva, continuamente produzida e reelaborada, na qual diferentes sujeitos negociam os significados do passado a partir das demandas do presente (Smith, 2023). Sob essa perspectiva, reconhecer as praças como patrimônio implica deslocar o olhar exclusivamente institucional ou monumental e considerar também os usos cotidianos, os afetos, as memórias e os sentidos de pertencimento construídos por aqueles que efetivamente vivenciam esses espaços. Afinal, como demonstra Smith, os lugares não possuem significados patrimoniais fixos: eles participam de processos contínuos de lembrança, esquecimento e negociação dos sentidos atribuídos ao passado.

Assim, longe de serem espaços neutros, cabe ainda destacar que as praças constituem-se como dispositivos no jogo das forças de poder, nos quais se projetam e se confrontam diferentes projetos de cidade, visões de passado e expectativas de futuro. A forma como são desenhadas, equipadas, iluminadas e monumentalizadas

resulta de escolhas arquitetônicas, urbanísticas e políticas que podem reforçar processos de centralização de investimentos, de produção de “soluções de torneira” (intervenções rápidas, pouco duradouras e altamente midiáticas) ou, ao contrário, favorecer processos de participação social, educação patrimonial e reconhecimento das referências culturais locais.

A Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade (Praça Brasil), em Nova Andradina-MS, oferece um caso particularmente expressivo para compreender como um espaço público central funciona simultaneamente como lugar de lazer e circulação cotidiana e como arena de disputa por narrativas, identidades e formas de inscrição da memória coletiva na paisagem urbana. Para além de sua materialidade, a praça constitui um espaço onde a memória coletiva encontra ancoragem e sentido. Seguindo Halbwachs (1990), compreendemos que as lembranças não são experiências estritamente individuais, mas são constantemente elaboradas, evocadas e reconstruídas a partir dos grupos sociais aos quais pertencemos. Mesmo as recordações aparentemente pessoais permanecem atravessadas pela presença dos outros e pelos quadros de referência compartilhados. Nesse sentido, a materialidade da praça não funciona como simples cenário onde as lembranças se depositam; ao contrário, suas permanências e transformações físicas oferecem referências concretas por meio das quais os grupos localizam, atualizam e reelaboram suas experiências do passado.

Desde a fundação do município, a Praça Brasil consolidou-se como um “lugar de memória”, categoria que Nora (1993) articula como um espaço onde a memória coletiva encontra suportes materiais, simbólicos e sociais frente às transformações nas formas tradicionais de transmissão do passado. Compreender a praça nessa perspectiva implica ir além de sua configuração física: sua condição de lugar de memória resulta das apropriações sucessivas, celebrações, lembranças e significados que nela se acumulam e são continuamente atualizados pela população. Assim, a Praça Brasil transcende sua condição de simples equipamento urbanístico para emergir como um ponto de condensação da experiência histórica local, um espaço onde se articulam lembranças coletivas, celebrações cívicas, práticas de lazer e narrativas sobre a fundação e o desenvolvimento da cidade.

O presente artigo tem como objetivo reconstruir e analisar a trajetória histórica

da Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade, desde seu surgimento até a configuração atual, marcada pela introdução de novos monumentos e pela proposta recente de instalação de um coração cívico-afetivo com as cores da bandeira e o brasão municipal. Ao fazê-lo, busca-se compreender de que maneira a praça foi sendo reconfigurada ao longo do tempo como palco de políticas de identidade, estratégias de visibilidade urbana e intervenções sobre a paisagem, bem como identificar as tensões entre as narrativas oficiais de patrimônio e as formas efetivas de uso, reconhecimento e pertencimento por parte da população local.

Para avançar nessa direção, torna-se indispensável explicitar o quadro conceitual que orienta a análise. Se a Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade é aqui tomada como um dispositivo simbólico em que se cruzam memórias, disputas e projetos de cidade, é precisamente porque ela se insere, antes de tudo, na categoria mais ampla de espaço público. Assim, antes de reconstruir sua trajetória histórica e examinar as intervenções monumentais recentes, é necessário discutir o que se entende por espaço público, quais dimensões políticas, sociais e espaciais estão implicadas nessa noção e como tais dimensões se materializam na configuração concreta da praça em Nova Andradina. É a partir desse referencial teórico que, na seção seguinte, voltamo-nos à definição de espaço público e às contribuições de autores como Paulo César da Costa Gomes (2018), de modo a fundamentar a leitura da Praça Brasil como lugar de sociabilidade, de visibilidade urbana e de disputa de narrativas.

2. TRANSFORMAÇÕES URBANAS E DISPUTAS PELA MEMÓRIA: DA CONCHA ACÚSTICA À REVITALIZAÇÃO

Ao percorrer as principais avenidas de Nova Andradina (MS), os transeuntes se deparam com uma praça marcada por monumentos arquitetônicos em concreto aparente que dificilmente passam despercebidos: a Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade. No entanto, tanto visitantes quanto moradores muitas vezes desconhecem que esses monumentos carregam marcas da memória e da identidade relacionadas ao processo de colonização que atravessa a história do

município.

A praça, portanto, não é apenas uma área livre ou um equipamento de lazer, mas um espaço privilegiado de sociabilidade, identidade e representação da própria cidade. É a partir dessa compreensão que, nas páginas seguintes, tomamos a Praça Brasil como espaço público central e analisamos as disputas em torno de sua configuração, de seus usos e de seus significados.

Para que possamos desenvolver nossas primeiras análises, é necessário apresentar as noções dos conceitos de espaço público, dando ênfase às características deste na formação da praça Antônio Joaquim de Moura Andrade, popularmente conhecida como praça Brasil, desde sua inauguração até os dias atuais. De acordo com o *site* do ministério das cidades, a definição recente para espaço público se constitui como:

> (...) espaços de uso comum, pertencentes à população, administrados pelo poder público, como ruas, calçadas, praças, jardins, parques, em que o ir e vir é livre. Também são públicos locais de uso comum, como hospitais, escolas, bibliotecas, mantidos pelo poder público, com determinadas restrições de acesso e circulação (Ministério das Cidades, 2021).

No entanto, ao deslocarmos a discussão para o campo da Geografia, esse conceito revela-se simultaneamente mais amplo e mais complexo, evidenciando os limites da definição proposta pelo Ministério das Cidades. Em *Conceitos Fundamentais da Geografia*, o geógrafo Paulo Gomes (2018), por exemplo, destaca a expressão “espaços públicos” como uma dominação genérica para áreas urbanas abertas, como definida na citação acima. Porém, o autor enfatiza que existe uma complexidade em definir o conceito “espaço público”, uma vez que sua origem surge na filosofia política, especialmente na obra de J. Habermas (2003). Para ele, o espaço público é um local de interação social, onde surgem debates e questões de interesse comum.

Embora a filosofia política tenha se concentrado nas relações abstratas e estruturas sociais; a existência de um espaço físico concreto é fundamental para a materialização dessas relações; essa dualidade entre esfera pública abstrata e espaço público físico é criticada, pois Gomes (2018) enfatiza que ambos são partes

integrantes do mesmo processo social. Assim, o autor sugere que essa dicotomia é inadequada e enfatiza o papel da Geografia em compreender as transformações físico-espaciais na constituição da esfera pública. Arquitetos e Geógrafos muitas vezes empregam o conceito de espaço público para descrever qualquer área urbana que seja livre e aberta. Nesse sentido, Gomes argumenta que,

> O estatuto público não é discutido como produto histórico, como forma de agenciamento social, como configuração de um tipo de vivência. Espaços públicos são associados a certas formas físicas – ruas, praças, parques, etc. Essas formas, no entanto, só ganham sentido na maneira como são estruturadas e vividas, não possuem amalgamado um conteúdo transcendente e absoluto (Gomes, 2018, p. 115).

A citação acima corrobora nossa pesquisa na medida em que a Praça Brasil constitui um exemplo eloquente do conceito de espaço público enquanto instância material e simbólica de organização da vida urbana por ser esse espaço de vivências. Cumpre salientar que a proposta de criação da praça já se encontrava delineada no projeto urbanístico elaborado pela Colonizadora Moura Andrade & Cia desde a fundação da cidade, em 1957. A leitura de Danilo Moreira (2010)[5] permite situar a atuação da Colonizadora Moura Andrade & Cia no coração do processo de formação urbana de Nova Andradina. Inserida no contexto mais amplo da colonização privada do sul de Mato Grosso, impulsionada pela “Marcha para o Oeste” e pela política de ocupação dos chamados ditos “espaços vazios”, a empresa não apenas vendeu lotes e atraiu colonos, sobretudo oriundos do Oeste paulista, como também desenhou o próprio traçado da futura cidade. O autor ainda mostra que, a partir do final da década de 1940 e início dos anos 1950, empresas como a Companhia de Viação São Paulo–Mato Grosso e a Moura Andrade & Cia tornaram-se agentes centrais do povoamento regional, assumindo a tarefa de parcelar a terra, estabelecer a malha viária, definir áreas de comércio e serviços e, sobretudo, organizar os espaços centrais destinados às praças e edifícios institucionais.

Nesse sentido, quando destacamos que a Praça Brasil já se encontrava

5 Moreira, D. L. Dos espaços “vazios” ao processo de colonização particular: uma brevehistória do processo de ocupação do sul de Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul (2010). Disponível em: https://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170602113823.pdf Acesso 20 de set. 2025.

delineada no projeto urbanístico elaborado pela Colonizadora Moura Andrade & Cia desde a fundação da cidade, em 1957, estamos indicando que a praça é produto direto dessa lógica colonizadora: não surge como resultado orgânico de um crescimento espontâneo, mas como peça estruturante de um plano de ocupação do território. A colonizadora, ao projetar a praça como elemento central da malha viária e do parcelamento do solo, inscreve ali uma narrativa fundacional (a do "novo núcleo urbano" moderno e ordeiro) que organiza tanto o desenho físico da cidade quanto a forma como sua história passaria a ser contada.

O desenvolvimento urbano de Nova Andradina está profundamente vinculado às decisões tomadas por essa empresa privada, e a Praça Brasil é um dos principais dispositivos materiais por meio dos quais a Colonizadora Moura Andrade & Cia cristalizou, no espaço, seu projeto de cidade. Ou seja, a praça não surge como resultado espontâneo do crescimento urbano, mas como peça estruturante de um projeto de cidade, concebida desde a origem como elemento central da malha viária, do parcelamento do solo e da própria narrativa fundacional do novo núcleo urbano.

Do ponto de vista urbanístico, a inclusão da Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade no plano original revela-nos a intenção de organizar o território a partir de um espaço de referência, em torno do qual se articulariam os principais eixos viários, edifícios institucionais e atividades comerciais. A praça, nesse sentido, por um lado, atua como equipamento de lazer, circulação e encontro; por outro, funciona como "vitrine" do projeto colonizador, materializando uma determinada ideia de modernidade, ordem e progresso associada à atuação da empresa fundadora.

Sua conformação física, o traçado, a dimensão do logradouro, a posição em relação à avenida principal e, mais tarde, a introdução de monumentos e espelhos d'água deve ser compreendida como parte de uma estratégia de modelagem da paisagem urbana, destinada a conferir visibilidade e centralidade a certos símbolos (o fundador, a nação, o Pantanal, os povos indígenas) em detrimento de outros.

Nesse quadro, a Praça Brasil configura-se como resultado direto de um projeto urbanístico intencional, no qual o desenho do espaço público participa da construção de hierarquias espaciais e simbólicas no interior da cidade. A presença de um espaço amplo, originalmente previsto no plano de 1957, indica que a

colonizadora concebia a praça como um marco organizador do loteamento, capaz de atrair fluxos, sediar eventos cívicos e ancorar a expansão urbana. Ao longo do tempo, as sucessivas intervenções como na pavimentação, ajardinamento, instalação de monumentos e requalificações recentes, podem ser lidas como camadas sobrepostas desse projeto inicial, nas quais se atualizam, se tensionam e, por vezes, se reconfiguram as intenções originais da Colonizadora Moura Andrade & Cia frente às demandas contemporâneas de memória, identidade e visibilidade urbana.

A partir da década de 1950, com o avanço dos projetos de colonização privada e estatal e com o ideário desenvolvimentista, consolida-se a noção de que a nova cidade deve nascer planejada com quadras regulares, avenidas largas, zoneamento funcional e um ou dois grandes espaços públicos centrais, quase sempre uma praça “cívica”, destinada a sintetizar o projeto de modernidade daquele núcleo urbano.

O desenho da praça de Nova Andradina dialoga diretamente com esse repertório. A praça aparece como um “equipamento-síntese” do plano. Ela organiza visualmente o entorno, serve de marco de centralidade e funciona como vitrine dos valores associados ao empreendimento (lazer, ordem, natureza domesticada). As avenidas que a contornam, com canteiros centrais e fluxo de carros, reforçam a ideia de uma cidade pensada para a circulação motorizada, em que o espaço público é, ao mesmo tempo, paisagem a ser vista e nó de articulação viária.

A documentação referente ao processo de colonização, notadamente os mapas, evidencia a previsão de sua implantação. Todavia, apenas em 1974 é possível observar os primeiros indícios concretos de sua materialização, conforme demonstrado na fonte a seguir, elaborada pelo arquiteto Syvio Didier Franklin Iarte (figura 2). A inauguração, ocorrida em 30 de maio de 1978, marcou a consolidação da praça como um espaço público destinado à sociabilidade, ao lazer e à convivência, tanto da população residente quanto dos visitantes.

Figura 2 - Projeto da Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade



Fonte: Arquivo do Museu Municipal de Nova Andradina-MS

A imagem do “Projeto para Praça de Nova Andradina” (nov./1974) é um documento eloquente do modo como se pensava a urbanização no Brasil da década de 1970. Esse foi um período marcado pelo ideário desenvolvimentista, pela expansão da fronteira agrícola e pela interiorização de cidades planejadas, muitas delas vinculadas a empresas colonizadoras e a uma forte crença na capacidade técnica de engenheiros e arquitetos de “fabricar” o espaço urbano adequado à modernização.

No desenho, vemos uma praça concebida como um grande quarteirão ajardinado, envolvido por avenidas largas, retas e claramente automóveis-centradas, com canteiro central e fluxo rápido: é a lógica da mobilidade motorizada organizando o tecido urbano e colocando o espaço público como ilha verde dentro de uma malha viária racionalizada. Do ponto de vista do desenho interno, o projeto expressa a estética do urbanismo e do paisagismo modernos: caminhos sinuosos, massas arbóreas bem delimitadas, áreas de “bosque” e gramados, um anfiteatro em espiral e um elemento escultórico vertical no centro. A natureza aparece domesticada, funcionalizada como cenário de lazer e contemplação, mas rigidamente enquadrada por um traçado que antecipa e orienta os usos: por onde se anda, onde se senta, onde se assiste a eventos.

A inscrição “COLABORAÇÃO GRACIOSA FEITA AO POVO PELOS ENGENHEIROS” revela o caráter tecnocrático e vertical dessa urbanização: o espaço público é apresentado como dádiva dos técnicos à população, não como resultado de processos participativos. Em síntese, o projeto da praça, tal como

desenhado em 1974, traduz a urbanização como combinação de: (a) fé no planejamento técnico; (b) centralidade do automóvel; (c) valorização de grandes espaços livres ajardinados como vitrines de modernidade; e (d) construção de uma paisagem urbana que encena ordem, progresso e harmonia, ao mesmo tempo em que pouco incorpora a diversidade de usos e de sujeitos que, mais tarde, irão disputar efetivamente esse espaço.

Em sua configuração inicial, a Praça Brasil apresentava uma área de circulação de aproximadamente 900 m². O espaço era composto por uma concha acústica, alguns bancos, uma fonte, o busto de Antônio Joaquim de Moura Andrade, fundador da cidade de Nova Andradina, além de arborização que contribuía para a ambientação do local. Considerada um dos principais cartões-postais do município, a praça constituiu-se, desde sua inauguração, como um espaço de convivência social e de fortalecimento dos vínculos comunitários. De acordo com a reportagem publicada no *site* Perfil *News*:

> foi ali que muitos dos moradores mais antigos tiveram seu primeiro contato com a televisão. Naquela praça foi que muitos saborearam seu primeiro lanche ou assistiram seu primeiro show ao vivo. Também é lá que anos atrás foi inaugurado o primeiro e único chafariz de Nova Andradina, hoje desativado (Nova *News*, 2011).

Em virtude de nem todos os moradores possuírem aparelhos televisores em suas residências, a concha acústica desempenhou, durante determinado período, uma função social relevante. Todas as noites, uma janela era aberta para a exibição de programas televisivos, filmes e novelas, o que transformava o local em ponto de encontro e lazer coletivo.

Com o passar do tempo, nas décadas de 1980 e 1990, a Praça Brasil consolidou-se como um espaço multifuncional, abrigando atividades cotidianas de lazer, circulação e convivência, bem como manifestações culturais e políticas. Essa multiplicidade de usos contribuiu para a consolidação de sua identidade enquanto espaço público, refletindo dinâmicas sociais e culturais próprias da formação urbana de Nova Andradina e evidenciando seu papel como *locus* de sociabilidade e

expressão comunitária (Figura 3)[6].

Figura 3 - Foto da Praça Brasil antes da revitalização



Fonte: Sergio Foncetti

A fotografia da Praça Brasil antes da revitalização (Figura 2) materializa, na escala do espaço público, muitas das tensões típicas do urbanismo brasileiro entre os anos 2000 e 2010. Em primeiro plano, o antigo espelho d'água aparece cercado por um gradil metálico, elemento que indica uma política de contenção e proteção do equipamento, mais associada à lógica da segurança e da prevenção da depredação do que à promoção de usos coletivos. O piso amplo, predominantemente mineral e pouco sombreado, contrasta com a ideia de praça como lugar de permanência e convivência, sugerindo um espaço que foi progressivamente esvaziado de mobiliário urbano qualificado e de infraestrutura de acolhimento (bancos, pergolados, brincadeiras infantis etc.).

Quando articulamos essa imagem ao relato do Jornal da Nova de que, nos anos 2000, a praça passou a ser ocupada por pessoas em situação de rua e

6 Fotografia de Sergio Facetti, registrada em 9 de julho de 2011 e carregada em 18 de janeiro de 2017. A imagem integra o projeto *"Viajando por todo o Brasil"*, desenvolvido pelo fotógrafo, que percorre o país registrando diversas cidades brasileiras. O material está disponível na plataforma *Flickr*, onde constam cinco fotografias da Praça Brasil, referentes à década de 2000. Disponível em: https://www.flickr.com/photos/145397692@N06/32234272312/in/photostream/. Acesso em: 08 de Agosto de 2025.

dependentes químicos, torna-se evidente a passagem de uma praça multifuncional, marcada, nas décadas de 1980 e 1990, por atividades culturais, políticas e de lazer, para um espaço estigmatizado, associado à insegurança e à "degradação" urbana. O cercamento do espelho d'água, a ausência de usuários na fotografia e a sensação de vazio dão visibilidade a um tipo de resposta muito recorrente no período diante da presença de grupos vulneráveis e do aumento da percepção de violência, recorre-se menos a políticas sociais e de mediação do conflito e mais a estratégias de controle físico do espaço, seja por meio de barreiras, seja pela retirada de elementos que favoreçam a permanência.

Nesse contexto, a imagem antecipa e justifica o discurso que embasará, em 2013, o projeto de revitalização da praça: a ideia de que o espaço público "degradado" precisa ser recuperado por meio de uma intervenção urbanística capaz de afastar a população indesejada e tornar a área novamente "atrativa" para determinados segmentos.

Tal perspectiva é típica de uma agenda de requalificação urbana dos anos 2000–2010, na qual a revitalização de praças e centros urbanos frequentemente se articula a processos de higienização social e de espetacularização da paisagem, mais do que a uma democratização efetiva do uso e da gestão desses espaços. A fotografia, portanto, não registra apenas um momento anterior à obra, mas um ponto de inflexão: o instante em que a Praça Brasil, marcada por camadas de sociabilidade e memória, passa a ser lida prioritariamente como problema de segurança e de imagem da cidade, abrindo caminho para novas formas de intervenção e disputa sobre o seu futuro.

Porém, no início da primeira década do ano 2000, a praça Brasil começou a atrair uma variedade de pessoas em situação de vulnerabilidade, incluindo os sem-teto e os dependentes químicos. O que antes era um ponto de encontro para os residentes locais gradualmente se transformou em um refúgio para esses indivíduos. Essa mudança, como destacado em uma reportagem do Jornal da Nova, evidencia uma nova dinâmica emergente no espaço urbano.

> A insegurança é outra constante. "A praça já foi palco de tragédias, roubos e muitas pessoas já não vão mais ali por conta disso. Agora junto com a depredação, acredito que se faz necessária uma nova intervenção da sociedade e até mesmo policial, pois mesmo com

> essas entidades se empenhando, é necessário uma força a mais", concluiu (Jornal da Nova, 2013).

Com o aumento do número de pessoas em situação de rua, passou a chamar a atenção das autoridades locais dado o aumento no caso de roubos e em função da depredação do patrimônio público, o que fez com que no ano de 2013, o então prefeito Roberto Hashioka (PMDB)[7], lançasse o projeto de revitalização do espaço de público da Praça Brasil, apresentado. Assim, Gomes enfatiza que,

> Espaços públicos são os lugares em que os problemas aparecem e se transformam em debates, em diálogo e em possibilidade de ajuste e compromissos [...] os sintomas de uma destruição por eles apontados podem ser lidos como publicização dos problemas que esses espaços colocam em jogo ou fazem aparecer (Gomes, 2018, p. 117).

Anos antes, a Praça Queneciano Cecílio de Lima, com 9.700 m², localizada ao lado da Praça Brasil, já havia sido palco de uma intensa discussão entre o então prefeito Roberto Hashioka e os comerciantes. Isso porque ali funcionava um centro comercial (camelódromo) composto por barracas fixas de serralheria que vendiam mercadorias vindas do Paraguai. Após muitos debates e protestos por parte dos comerciantes, e com o apoio do Ministério Público, o camelódromo foi retirado da praça. Os comerciantes foram então realocados para um Centro Comercial construído ao lado da rodoviária, distante da região central. Assim, a antiga praça onde funcionava o camelódromo deu lugar a um espaço modernizado, com ampla iluminação, estacionamentos, ponto de táxi e *playground*.

É nítido que a área central de Nova Andradina estava passando por um processo de gentrificação, conceito formulado inicialmente pela socióloga britânica Ruth Glass (1964) para explicar as transformações urbanísticas observadas em Londres, caracterizado pela reabilitação física de determinadas áreas e pela consequente mudança em sua composição social e em seus moradores.

Para solucionar os problemas ocasionados na praça pela presença de

7 Informação retirada do site: http://www.geraldoresende.com.br/imprensa/noticias/apresentado-projeto-de-revitalizacao-da-praca-brasil-em-nova-andradina 13 de agosto de 2018.

pessoas em situação de rua que residiam em seu entorno, especialmente nas proximidades da Praça Brasil, Hashioka pediu para que a praça fosse demolida, fazendo com que o dito “progresso” passasse por cima de um dos lugares de memória que fizeram parte do passado de muitos nova-andradinenses, como a antiga concha acústica (Figura 4).

Figura 4 - Antiga Concha Acústica Da Praça Brasil

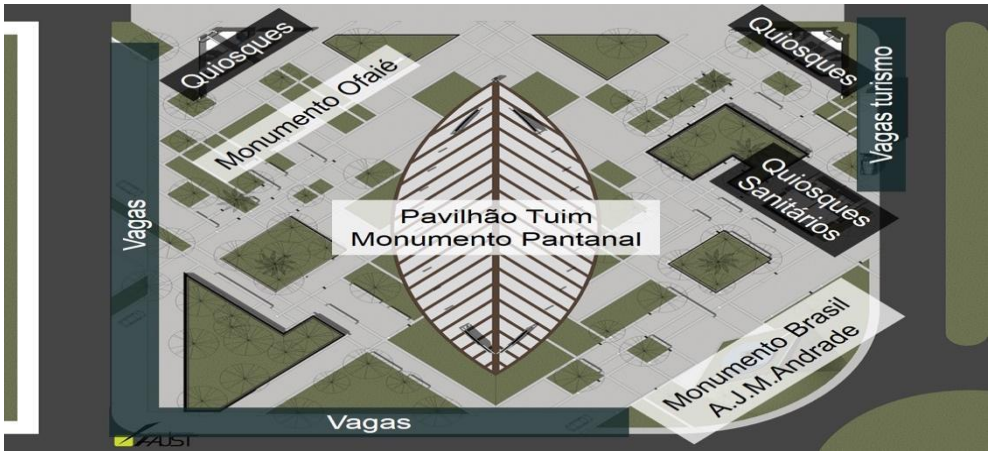


Fonte: Imagem retirada do *site* Jornal da Nova

O projeto de revitalização da Praça Brasil arquitetado por Eduardo Faust entrava em execução[8] em dezembro de 2013; apresentado no anfiteatro das dependências da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), unidade de Nova Andradina. Faust apresentou um projeto de revitalização de uma área de 9.800,00 m² e, de acordo com o então prefeito da época, o investimento seria de mais de R$ 1,5 milhão (Figura 5).

Figura 5: Projeto Da Revitalização Da Praça Brasil

8 Informação retirada do site: http://arquiteturadosagrado.blogspot.com/2014/01/praca-brasil-nova-andradina-ms-autor.html e http://eduardofaust.com/%E2%96%A0-praca-brasil/ 13 de agosto de 2018.



Fonte: Imagem retirada do *site* Faust Arquitetura

Na planta apresentada, observa-se uma reorganização completa do espaço: o antigo anfiteatro em nível dá lugar ao Pavilhão Tuim – Monumento Pantanal, em torno do qual se distribuem o Monumento Ofaié, o Monumento Brasil / A.J.M. Andrade, quiosques comerciais, sanitários e novas vagas de estacionamento, inclusive destinadas ao turismo. A ênfase em monumentos de grande porte e em equipamentos voltados ao consumo (quiosques) e à circulação de veículos (vagas comuns e para turismo) revela uma estratégia de requalificação que articula memória, identidade regional e valorização turística do espaço público.

Do ponto de vista do urbanismo praticado na década de 2010, o projeto dialoga com a lógica de “revitalização” difundida em várias cidades brasileiras: a praça deixa de ser vista apenas como lugar de uso cotidiano e passa a ser tratada como cartão-postal e vitrine da cidade, apta a atrair visitantes, eventos e registros midiáticos. Ao mesmo tempo, essa operação reforça o caráter fortemente dirigido do espaço, pois a implantação de grandes peças monumentais e de zonas funcionais bem demarcadas (comércio, sanitários, estacionamentos) tende a limitar usos espontâneos e a condicionar a circulação a determinados percursos e áreas de permanência. Assim, o projeto de Faust inscreve a Praça Brasil em uma nova fase de sua trajetória; de espaço multifuncional e tensionado por conflitos sociais, passa a ser reposicionada como equipamento simbólico e turístico, no qual a paisagem urbana é cuidadosamente coreografada para expressar uma narrativa oficial de modernização, identidade regional e ordenamento do espaço público.

Anos mais tarde, com a inauguração prevista para 1º de abril de 2016, a praça Brasil não estava sequer 50% das obras concluídas, virando inclusive alvo de protesto por parte de alguns moradores. Antes do término do mandado do então prefeito Roberto Hashioka houve uma tentativa de inauguração da praça, por não estar concluída, não foi possível. As obras tiveram continuidade no mandato do prefeito Gilberto Garcia (PR), eleito para gestão de 2017 a 2020, que fez um compromisso de entregar a obra da praça.

O desencontro entre o cronograma oficial e a realidade da obra da Praça Brasil revela, em primeiro lugar, um traço recorrente das políticas públicas de urbanização e de "revitalização" do patrimônio no Brasil: a centralidade da obra enquanto promessa política, mais do que enquanto processo continuado de qualificação do espaço público. Esse descompasso expõe um uso claramente eleitoral do projeto – a praça como vitrine de gestão em que a visibilidade do canteiro de obras e das maquetes triunfa sobre a responsabilidade com prazos, qualidade e participação social.

A tentativa de inauguração às pressas, ainda no mandato de Roberto Hashioka, evidencia essa lógica de "obra-inauguração" como performance política, mesmo quando o equipamento não reúne condições mínimas de uso. Do ponto de vista das políticas de patrimônio, o episódio reforça outro problema estrutural. A tendência de tratar a praça, um lugar de memória, sociabilidade e identidade local, como mero objeto de intervenção física, desconectado de processos duradouros de gestão, mediação e apropriação comunitária.

Quando a obra se arrasta por anos, atravessa gestões e se converte em foco de frustração e conflito, não se compromete apenas a eficiência administrativa, mas a própria relação afetiva e simbólica da população com o espaço. Em vez de fortalecer o vínculo da comunidade com sua principal praça, a demora, os impasses e a falta de transparência no processo podem produzir descrédito, sensação de abandono e a percepção de que o patrimônio urbano é apenas moeda de troca em disputas eleitorais. A continuidade das obras no mandato seguinte, com o compromisso público do prefeito Gilberto Garcia de "entregar a praça", mostra como o projeto se transforma em legado de gestão, apropriado por diferentes governos como marca de sua passagem pelo poder. No entanto, essa continuidade não

necessariamente se traduz em política pública consistente. Ela pode significar apenas a conclusão de um objeto herdado, sem revisão crítica do projeto, sem escuta ampliada da população e sem integração com outras ações de cultura, assistência social e segurança cidadã no entorno. Uma perspectiva de patrimônio mais democrática exigiria justamente o contrário. A revitalização da Praça Brasil deveria ser pensada não só como obra de engenharia, mas como política de memória, de direito à cidade e de inclusão social, em que os processos de participação, diálogo e os usos possíveis tivesse tanto peso quanto o resultado material que se inaugura e fotografa.

Após um longo período de mais de cinco anos circundada por tapumes, a Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade (Praça Brasil), foi inaugurada em uma solenidade no dia 30 de abril de 2019, a praça foi entregue à população no aniversário de 60 anos de emancipação político-administrativa no município pelo prefeito Gilberto Garcia (PR). De acordo com o *site* da prefeitura:

> Para o prefeito, a entrega do espaço à população representa o fim de um impasse. "Essa obra passou por muitas promessas, por inícios frustrados de obras e, felizmente, a gente entrega de volta para a cidade uma praça revitalizada, como novos espaços públicos. Está maravilhosa! O importante é cuidar para que ela continue assim", sugere Gilberto Garcia (Cogecom, 2019).

De acordo com as informações do *site* da prefeitura, o novo projeto custou cerca de R$ 2,9 milhões, aos cofres públicos, praticamente o dobro do valor inicial previsto. Assim, a nova praça, além dos monumentos, passava a contar com seis quiosques, fonte luminosa, sanitários, iluminação pública, bancos, drenagem, revestimentos, jardinagem e paisagismo, rede hidráulica, calçamento e estacionamento para veículos.

A reabertura da Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade em 30 de abril de 2019, associada simbolicamente ao aniversário de 60 anos de emancipação político-administrativa do município, revela com muita clareza a forma como as políticas públicas de urbanismo e patrimônio são mobilizadas como dispositivo de celebração cívica e de legitimação política. A fala do prefeito ao afirmar que a entrega do espaço "representa o fim de um impasse" e que a praça está "maravilhosa" enquadra a obra como solução de um problema herdado, encerrando um ciclo de

“promessas” e “inícios frustrados”.

Mais do que um simples comentário, esse discurso constrói uma narrativa de redenção. A praça, após anos de tapumes e controvérsias, é devolvida à cidade como símbolo de eficiência da gestão e de superação de conflitos anteriores. Nesse processo, o foco recai na imagem da “obra pronta” e na sua capacidade de representar o município em uma data comemorativa, reforçando a dimensão espetacular da política urbana.

Do ponto de vista do patrimônio e do direito à cidade, porém, a leitura precisa ser mais cautelosa. O custo final de cerca de R$ 2,9 milhões, praticamente o dobro do valor inicialmente previsto, evidencia a fragilidade do planejamento financeiro e da gestão contratual de uma intervenção dessa magnitude. A elevação dos gastos, somada ao longo período em que o espaço permaneceu fechado, coloca em questão o modo como prioridades orçamentárias são definidas e como a população é (ou não) informada e envolvida no processo decisório. A praça é apresentada, no discurso oficial, como um presente à comunidade, mas pouco se discute sobre os mecanismos de controle social, transparência e participação que deveriam acompanhar uma intervenção que requalifica o principal espaço público central da cidade.

A lista de equipamentos anunciados (quiosques, fonte luminosa, sanitários, iluminação, bancos, drenagem, jardinagem, paisagismo, calçamento, estacionamento) indica que a revitalização seguiu a lógica dominante da contemporaneidade de produzir uma praça multifuncional, com forte componente de consumo, turismo e embelezamento, capaz de funcionar como cartão-postal e ponto de eventos.

Do ponto de vista do patrimônio cultural, isso pode ser ambivalente. Por um lado, há um investimento real em infraestrutura e conforto urbano, que tende a estimular a circulação e o uso cotidiano. Por outro, corre-se o risco de reduzir a praça a um cenário cuidadosamente coreografado, em que a memória e as camadas de uso histórico, inclusive o período em que o espaço foi apropriado por grupos vulneráveis, são recobertas por uma nova narrativa de ordem, limpeza e “revitalização”, pouco aberta ao conflito e à diversidade de sujeitos. Em termos de política patrimonial, a pergunta que se coloca é se essa “nova” Praça Brasil foi

pensada apenas como obra concluída a tempo das comemorações dos 60 anos, ou se foi integrada a uma política mais ampla de gestão do espaço público, mediação de conflitos e valorização da memória urbana.

A insistência do prefeito em chamar atenção para a necessidade de “cuidar” da praça desloca para a população uma parte da responsabilidade, mas não explicita quais ações de educação patrimonial, programas socioculturais ou políticas sociais acompanharão esse cuidado. Sem essas dimensões, a intervenção corre o risco de repetir um padrão recorrente: grandes investimentos em requalificação física, acompanhados de discursos de orgulho e pertencimento, mas com pouca sustentabilidade social no longo prazo e, portanto, com alta probabilidade de que, alguns anos adiante, a praça volte a ser percebida como problema a ser “revitalizado” novamente.

3. MONUMENTALIZAÇÃO, IDENTIDADE E SILENCIAMENTOS NA PRAÇA BRASIL

Na análise da Praça Brasil, é preciso considerar não apenas a praça como espaço público, mas também o papel estratégico dos monumentos que nela se inscrevem. Os três grandes marcos concebidos para o novo projeto, ainda que carregados de referências à memória e à identidade local, não são neutros. Ao projetá-los, o arquiteto buscou traduzir, em formas e símbolos, uma certa leitura da história de Nova Andradina: o passado indígena, a paisagem pantaneira e o colonizador fundador. Trata-se, porém, de objetos que organizam uma memória selecionada, reforçando personagens e episódios específicos, inscritos em posições de poder e prestígio no imaginário urbano.

Essa operação se aproxima do que Corrêa (2007, p. 10) identifica como uma das funções centrais dos monumentos erguidos pelo poder público, o de “perpetuar antigas tradições consideradas positivas, tanto para o presente como para o futuro”, mas também “fazer parecer antigo aquilo que é novo e considerado necessário para o presente e o futuro”. Ao cristalizar certas figuras e narrativas na paisagem como ocorre em representações presentes em *sites* e *blogs*, produz-se uma tradição que, muitas vezes, é menos herança espontânea e mais construção deliberada, uma

“tradição inventada”, na formulação de Hobsbawm (2002). Para o autor, esse tipo de invenção histórica se materializa em

> um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade com o passado (Hobsbawm, 2002, p. 9).

Em outras palavras, a repetição de cerimônias, imagens e discursos em torno dos monumentos tende a naturalizar uma certa versão do passado, como se ela sempre tivesse existido. Nesse sentido, os monumentos da Praça Brasil podem ser lidos como parte de um “texto” urbano particular: são signos em concreto, aço e pedra que veiculam uma narrativa sobre a cidade, sobre quem deve ser lembrado e de que maneira. Corrêa (2005, p. 1) lembra que:

> os monumentos não são apenas objetos estéticos. São intencionalmente dotados de sentido político, capazes de condensar complexos significados [...] em torno de valores e práticas e, ao mesmo tempo, atuar como mecanismos regulatórios de informações que controlam significados [...].

A pergunta que se coloca, portanto, não é apenas o que esses monumentos representam em termos formais, mas quais sentidos eles autorizam e quais outras memórias acabam por relegar à margem. A reflexão de Jaques Le Goff ajuda a aprofundar essa discussão. Ao analisar o mundo antigo, o historiador mostra como templos, praças, necrópoles e vias públicas se cobriam de inscrições e estátuas, constituindo verdadeiros “arquivos de pedra” voltados à comemoração e à perpetuação da lembrança. Segundo ele, as superfícies lapidares funcionavam como dispositivos de memória pública, apostando na ostentação e na durabilidade desse registro marmóreo” (Le Goff, 2003, p. 428).

Algo semelhante ocorre, em escala e linguagem diferentes, na Praça Brasil: os novos monumentos operam como arquivos visíveis de uma história selecionada, publicizando certos heróis, símbolos e temporalidades em detrimento de outras

experiências sociais que também conformaram, e continuam conformando, a vida urbana em Nova Andradina.

Com a retirada dos tapumes e a inauguração da nova configuração, a Praça Brasil passou a ser ocupada por um conjunto de volumes de concreto carregados de intencionalidade simbólica. Sobre o espaço geográfico da antiga praça de encontro erguem-se agora três grandes marcos monumentais, organizados como uma espécie de "roteiro" de leitura da história local: no eixo central, o Pavilhão Tuim – Monumento Pantanal (Figura 6), concebido como emblema da identidade sul-mato-grossense; nas extremidades, o Monumento Brasil Antônio Joaquim de Moura Andrade (Figura 7), reforçando a memória do colonizador e do fundador do município; e, em contraponto, o Monumento Ofaié (Figura 8), que faz referência aos primeiros habitantes da região – os povos originários – até então largamente silenciados nas narrativas públicas sobre Nova Andradina. Em seu depoimento, o arquiteto Eduardo Faust explicita o programa que orientou o projeto:

> Quando concebi a praça Brasil vi a necessidade de projetar: quiosques; espaço para shows e feiras; pequenos setores de estar; monumentos que contam a história do município. Com tudo isso, meu único objetivo era que ela ganhasse vida, que a população tomasse posse do seu patrimônio, em contraste à situação da época. E que isso fosse feito de forma bela, unindo lazer e cultura (Faust Arquitetura, 2019).

A partir da elaboração desses três monumentos, Faust busca construir uma narrativa temporal linear: o passado remoto é simbolizado pelo Monumento Ofaié, que evoca a presença dos povos indígenas; o presente é condensado no Monumento Pantanal, associado aos elementos identitários regionais; e o futuro, inscrito na ideia de "Brasil", aparece vinculado ao monumento do colonizador, como expressão do progresso e da modernização. Trata-se, portanto, de um projeto que pretende organizar a memória em camadas sucessivas, do "antes da civilização" ao "futuro desenvolvimentista", colocando a experiência indígena como ponto de partida, mas subordinando-a, no conjunto, à narrativa de consolidação do município e do Estado. Na descrição do próprio arquiteto sobre o Monumento Pantanal, essa intenção pedagógica e icônica torna-se ainda mais explícita:

> Alinhado com [a] torre do Santuário criei dois pórticos simétricos que organizam um espaço livre pavimentado para eventos e feiras, o desenho de piso baseado em uma folha de árvore simboliza a flora pantaneira. As linhas dos pórticos fazem menção às asas do tuiuiú (ave ícone do Pantanal) simbolizando a fauna pantaneira. Criei o Monumento Pantanal ao centro como elemento principal da praça, um novo ícone símbolo da cidade (Faust Arquitetura, 2019).

Do ponto de vista das políticas de patrimônio e de memória, essa operação é ambivalente. Por um lado, há um esforço consciente de inscrever a história local na paisagem, articulando referências ao fundador, ao bioma pantaneiro e aos povos Ofaié, o que representa um avanço em relação a projetos anteriores que invisibilizavam completamente os sujeitos indígenas. Por outro, a forma como esses elementos são organizados em uma sequência que vai do "pré-civilizatório" ao "Brasil colonizador" tende a reforçar uma visão evolutiva e pacificada da história, em que conflitos, violências e disputas territoriais são estetizados e condensados em signos abstratos (asas, folhas, volumes geométricos).

Assim, a nova praça se converte em um dispositivo narrativo de forte caráter oficial, no qual a memória indígena é reconhecida, mas cuidadosamente enquadrada, enquanto o colonizador ocupa a posição de horizonte de futuro e de síntese nacional. A questão que se coloca, do ponto de vista crítico, é em que medida essa narrativa monumentalizada abre espaço para leituras plurais e para a participação efetiva dos diferentes grupos sociais na construção de sentidos para a Praça Brasil, ou se acaba por cristalizar uma versão única, celebratória e harmônica da história, em contraste com as experiências concretas de conflito, exclusão e resistência que também marcam a trajetória desse espaço público.

No segundo monumento, voltado ao povo Ofaié, Faust afirma ter buscado inspiração nos "costumes de coleta e caça deste povo simbolizados pelo arco e pela flecha". Do ponto de vista da política de memória, essa operação é dupla. Por um lado, insere explicitamente os povos originários na paisagem monumental da cidade, algo historicamente rarefeito em contextos de colonização agrícola recente; por outro, traduz a complexidade de uma sociedade indígena inteira em dois signos extremamente simplificados (arco e flecha), reforçando uma imagem genérica e

atemporal do “índio caçador”, pouco afeita à historicidade concreta das lutas territoriais, dos deslocamentos forçados e das violências sofridas pelos Ofaié ao longo do século XX.

A imagem do Pavilhão Tuim – Monumento Pantanal ajuda a compreender melhor o vocabulário formal adotado em todo o conjunto. Vemos dois grandes arcos brancos, simétricos, que se curvam até quase se tocar, conformando um espaço central pavimentado, delimitado por pórticos e por um anel de piso diferenciado. O desenho remete à ideia de abrigo e de monumentalidade leve, enquanto a forma de “asa” aberta dialoga com a narrativa arquitetônica de Faust, que associa o pavilhão ao Tuiuiú e à flora pantaneira. O que salta aos olhos, porém, é o modo como a intervenção centraliza e hierarquiza o espaço: a praça deixa de ser um vazio flexível para se organizar em torno de um objeto monumental dominante, que orienta os percursos, enquadra as vistas e cria um “palco” explícito para eventos e cerimônias.

A presença do pequeno volume escultórico à frente, numa espécie de eixo processional, reforça a sensação de que se trata de um lugar pensado para encenar rituais cívicos e para ser fotografado, isto é, uma peça de *city marketing* tanto quanto de memória.

No segundo monumento Brasil/A.J.M), dedicado ao processo de colonização e à fundação da cidade, essa lógica é levada ao limite. Ao evocar a bandeira brasileira e dispor 27 totens ao redor de um espelho d’água, representando os estados e o Distrito Federal, o projeto desloca o foco da escala local para a escala nacional, inserindo Nova Andradina em uma narrativa de unidade federativa e de progresso republicano. O fato de o busto de Antônio Joaquim de Moura Andrade ter sido realocado para o centro do espelho d’água é particularmente significativo: o fundador passa a ocupar o ponto nodal de uma composição que articula símbolo nacional, unidade territorial e modernização.

Em termos de patrimonialização, tem-se uma operação clara de canonização do colonizador, agora literalmente colocado no centro da cena, cercado por signos que reforçam sua posição de mediador entre a “selva” pantaneira e o “Brasil” moderno. Tomados em conjunto Monumento Pantanal, Monumento Ofaié e Monumento Brasil/A.J.M. Andrade, esses dispositivos conformam uma espécie de roteiro oficial de leitura da história local: um passado indígena reduzido a atributo

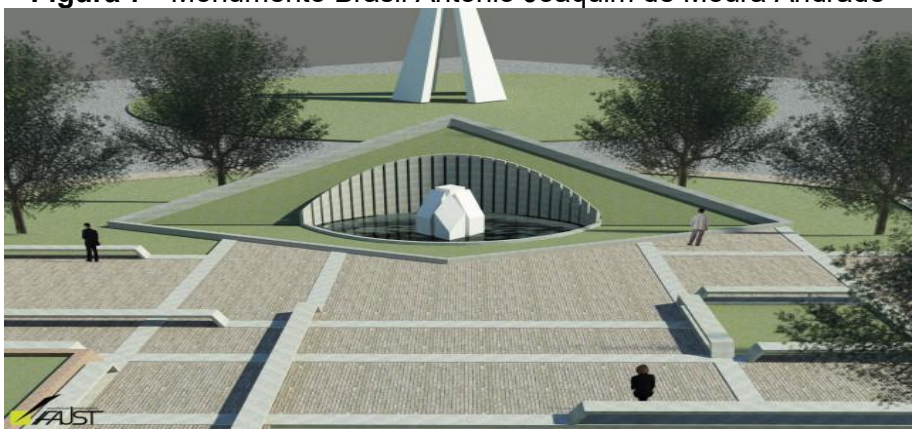
identitário, um presente regional estetizado e um futuro nacional-colonizador celebrado como horizonte. A imagem do pavilhão evidencia como essa narrativa é inscrita na forma urbana: grandes gestos arquitetônicos, eixos marcados, centralidade visual e forte potencial fotográfico. O desafio, do ponto de vista crítico do patrimônio, é perguntar em que medida essa monumentalização abre espaço para vozes dissonantes, para memórias conflitivas e para usos cotidianos que escapem à lógica do espetáculo ou se, ao contrário, tende a estabilizar uma versão pacificada da história, na qual as assimetrias e violências da colonização são sublimadas em curvas elegantes de concreto e superfícies refletoras de água.

Figura 6 - Pavilhão Tuim Monumento Pantanal



Fonte: Imagem retirada do *site* Faust Arquitetura

Figura 7 - Monumento Brasil Antônio Joaquim de Moura Andrade



Fonte: Imagem retirada do *site* Faust Arquitetura

Figura 8 - Monumento Ofaié



Fonte: Imagem retirada do *site* Faust Arquitetura

Contudo, ao longo de sua trajetória, a praça foi alvo de sucessivas intervenções arquitetônicas e paisagísticas que modificaram de maneira profunda sua configuração original, redefinindo não apenas a forma física do logradouro, mas também os modos de usá-lo e percebê-lo. Entre os elementos que marcaram essa história, a concha acústica destacou-se como espaço privilegiado de encontro, sociabilidade e produção de memória coletiva, acolhendo apresentações artísticas, eventos cívicos e festas populares que ajudaram a consolidar a praça como referência afetiva para diferentes gerações.

Sua demolição, em nome de um novo projeto de reestruturação monumental, não significou apenas a perda de um equipamento funcional, mas o apagamento de um suporte material importante das lembranças e experiências compartilhadas pelos moradores. Esse gesto evidencia, de forma paradigmática, as tensões que atravessam a gestão da Praça Brasil: de um lado, a aposta em uma paisagem urbana redesenhada, monumental e “revitalizada”; de outro, o risco de esvaziamento de práticas, memórias e vínculos que davam sentido a esse espaço. É precisamente nesse ponto que a análise da praça e das novas esculturas cívico-afetivas que passaram a organizá-la se aproxima da pergunta central deste artigo: em que medida as intervenções recentes, ao reconfigurarem a paisagem urbana, fortalecem de fato a memória social e o patrimônio urbano de Nova Andradina, ou contribuem

para a sua simplificação e para o apagamento de camadas significativas da experiência coletiva?

A trajetória recente da Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade permite perceber que a resposta à pergunta central deste artigo não é linear nem absoluta, mas construída em meio a ambivalências. A revitalização recoloca assim a praça no centro do projeto de cidade; após anos cercada por tapumes, marcada por obras paralisadas e pela estigmatização associada à presença de pessoas em situação de rua, o espaço volta a ser objeto de investimento, de discurso oficial e de expectativa coletiva.

No campo da política patrimonial, esse não é um gesto irrelevante: há um esforço de inscrever história, memória e identidade no espaço público, substituindo em parte o vazio degradado e o equipamento obsoleto por uma paisagem que pretende articular lazer, cultura e pertencimento. Entretanto, a forma pela qual essa memória é construída revela limites significativos. Os três monumentos organizam uma narrativa temporal aparentemente harmoniosa dos povos originários ao Brasil moderno, passando pela identidade pantaneira que, ao mesmo tempo em que reconhece atores e referências antes ausentes, tende a reduzir a complexidade histórica a um roteiro linear e pacificado. A experiência indígena é condensada em signos genéricos de caça e coleta; o Pantanal aparece estetizado como paisagem-símbolo; o colonizador, reposicionado no centro de um espelho d'água cercado por totens que representam a federação, é reafirmado como figura de progresso e de futuro.

Conflitos fundiários, violências da colonização, tensões em torno da ocupação recente da praça por grupos vulneráveis e disputas políticas sobre o uso do espaço público permanecem, em grande medida, fora do enquadramento monumental. Além disso, a própria lógica de intervenção urbanística adota o padrão da "obra-vitrine". A longa permanência dos tapumes, o descompasso entre cronogramas e a duplicação do custo inicialmente previsto evidenciam uma política centrada na obra como promessa e como evento de inauguração, mais do que em processos continuados de gestão, participação social e educação patrimonial. A substituição da concha acústica – espaço historicamente associado a práticas culturais, shows, festas e encontros – por um conjunto de grandes peças escultóricas evidencia a passagem

de uma praça que abrigava sociabilidades múltiplas e relativamente abertas para um espaço fortemente dirigido, organizado para eventos controlados, circulação programada e produção de imagens turísticas. Dessa forma, ao narrar a trajetória da Praça Brasil, o que se observa é menos um fortalecimento pleno da memória social e do patrimônio urbano, e mais uma reinscrição seletiva e controlada dessas dimensões na paisagem.

A revitalização, sem dúvida, amplia a infraestrutura, requalifica o espaço físico e introduz referências simbólicas importantes, inclusive a memória indígena. Porém, ao fazê-lo a partir de uma narrativa oficial, linear e monumentalizada, corre o risco de apagar ou atenuar justamente aquelas camadas de experiência, associadas à concha acústica, às ocupações, aos conflitos e à apropriação cotidiana, que fizeram da praça um lugar de memória vivo, tenso e plural. Em última instância, a nova Praça Brasil materializa a tensão constitutiva entre projetos de modernização urbana e a preservação da memória social: ao mesmo tempo em que busca celebrar e sintetizar a história da cidade, contribui para simplificá-la, oferecendo ao olhar uma versão mais ordenada, harmoniosa e fotogênica do que, na prática, foi e continua sendo um espaço de disputas, negociações e reinvenções permanentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória da Praça Antônio Joaquim de Moura Andrade evidencia as tensões entre memória coletiva, identidade e projetos de modernização urbana no município de Nova Andradina. Durante décadas, a simbologia atribuída ao espaço esteve fortemente vinculada à figura do colonizador Antônio Joaquim de Moura Andrade, o chamado “rei do gado”, cuja presença permanece inscrita tanto na principal avenida da cidade quanto no busto instalado na própria praça. Tal narrativa hegemônica contribuiu para relegar ao esquecimento os povos originários Ofaié, primeiros habitantes da região, cuja história foi marcada pela violência do processo de colonização e pela exclusão de sua memória da construção identitária local.

A revitalização recente da praça, entretanto, trouxe à tona a possibilidade de reconfiguração desse espaço simbólico. A introdução de novos monumentos, concebidos de modo a contemplar não apenas a memória do colonizador, mas

também a dos grupos historicamente silenciados, possibilita a elaboração de uma narrativa mais plural.

Esses monumentos, concebidos como verdadeiros “arquivos de pedra”, não apenas preservam elementos do passado, mas também promovem a reflexão crítica sobre a relação entre progresso, identidade regional e memória social. Assim, a Praça Brasil reafirma sua centralidade enquanto espaço público de sociabilidade, de preservação patrimonial e de debate coletivo, constituindo-se em um lugar de memória no qual coexistem temporalidades diversas e identidades múltiplas.

REFERÊNCIAS

COGECOM. **Após anos de espera, Praça Brasil será reinaugurada**. 2019. Disponível em: https://valedoivinhemagora.com.br/apos-anos-de-espera-praca-brasil-sera-reinaugurada/. Acesso em: 20 mar. 2024.

COGECOM. **Exposição mobiliza comunidade e resgata identidade cultural de Nova Andradina**. Nova News, Nova Andradina, MS, 1 set. 2025. Disponível em: https://www.novanews.com.br/noticias/cidades/exposicao-mobiliza-comunidade-e-resgata-identidade-cultural-de-nova-andradina. Acesso em: 9 dez. 2025.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Uma sistematização da análise de monumentos na geografia**. Terr@ Plural, Ponta Grossa, v. 1, n. 1, p. 9-22, jan.-jul. 2007. Disponível em: https://revistas.uepg.br/index.php/tp/article/view/1139/850. Acesso em: 3 out. 2025.

FALCETTI, Sergio. **Nova Andradina** – Praça Newton Oliveira. 2017. Fotografia digital. Disponível em: https://www.flickr.com/photos/145397692@N06/32234272312/in/photostream/. Acesso em: 9 dez. 2025.

FAUST, Eduardo. **Praça Brasil** | Nova Andradina MS. Faust Arquitetura, 18 dez. 2019. Disponível em: https://faustarqbr.wordpress.com/2019/12/18/praca-brasil-nova-andradina-ms/. Acesso em: 9 dez. 2025.

FAUST ARQUITETURA. **Praça Brasil**: Nova Andradina. 2019. Disponível em: https://faustarqbr.wordpress.com/2019/12/18/praca-brasil-nova-andradina-ms/. Acesso em: 20 mar. 2024.

GLASS, Ruth. **Aspects of Change**. London: MacGibbon & Kee, 1964.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Espaço público, espaços públicos**. GEOgraphia, v. 20, n. 44, p. 115-119, 30 dez. 2018. DOI: https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2018.v1i44.a27557. Disponível em: https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/27557. Acesso em: 5 out. 2023.

GOUVEIA, Cleverson. **Proposta quer transformar Praça Brasil em símbolo de identidade e afeto em Nova Andradina**. Nova Andradina - MS: Câmara Municipal de Nova Andradina, 9 jul. 2025. Disponível em: https://www.novaandradina.ms.leg.br/institucional/noticias/proposta-quer-transformar-praca-brasil-em-simbolo-de-identidade-e-afeto-em-nova-andradina. Acesso em: 9 dez. 2025.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice; Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Educação patrimonial**: histórico, conceitos e processos. Brasília, DF: Iphan, 2014.

JORNAL DA NOVA. **Praça Brasil:** Moradores de rua depredam patrimônio público em Nova Andradina. 2013. Disponível em: https://jornaldanova.com.br/noticia/25562/praca-brasil-moradores-de-rua-depredam-patrimonio-publico-em-nova-andradina. Acesso em: 20 mar. 2024.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão. 5. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço:** cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

MATOS, Marcos. **Câmara atenta para importância cultural da Praça Brasil em apresentação de novo projeto.** Nova Andradina - MS: Câmara Municipal de Nova Andradina, 16 jan. 2014. Disponível em: https://www.novaandradina.ms.leg.br/institucional/noticias/2013/mes-de-dezembro/camara-atenta-para-importancia-cultural-da-praca-brasil-em-apresentacao-de-novo-projeto. Acesso em: 9 dez. 2025.

MINISTÉRIO DAS CIDADES. **O que são espaços públicos?** 2021. Disponível em: https://www.gov.br/cidades/pt-br/acesso-a-informacao/perguntas-frequentes/desenvolvimento-regional/reabilitacao-de-areas-urbanas/3-o-que-sao-espacos. Acesso em: 20 mar. 2024.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares.** Tradução Yara Aun Khoury. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NOVA NEWS. **Nova Andradina:** Praça Brasil vira “casa” para moradores de rua. 2011. Disponível em: https://www.perfilnews.com.br/2011/06/28/nova-andradina-praca-brasil-vira-casa-para-moradores-de-rua/. Acesso em: 20 mar. 2024.

PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva; HOLANDA, Ligia Rodrigues. **"Patrimônio nas praças":** possibilidades de desvendar as memórias de Fortaleza com o projeto "Bom de Fortaleza" (2017-2018). Revista Trilhas da História, Campo Grande, v. 13, n. 26, 2024. Disponível em: https://trilhasdahistoria.ufms.br/index.php/RevTH/article/view/20439. Acesso em: 7 nov. 2025.

RAIMUNDO, Nicole Marques Correia. **A influência dos monumentos instagramáveis da cidade de Maceió no turismo e na vida dos maceioenses.** 2024. 110 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2024.

SMITH, Laurajane. **O discurso autorizado do patrimônio e a fabricação do patrimônio cultural em contextos contemporâneos.** Tradução Ana Gabriela Cardoso, Helena Stringari Gonçalves, Lucas Henrique da Silva Lima e Fernando Cesar Sossai. Revista Confluências Culturais, Joinville, v. 12, n. 2, p. 122-135, 2023.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado:** poder e a produção da história. Tradução Sebastião Nascimento**.** Curitiba: Huya, 2016.

Recebido em 11/12/2025.

Aprovado para publicação em 16/10/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

UMA ADMINISTRAÇÃO CIENTÍFICA OU DE EXPLORAÇÃO

O Cotonifício Crespi e as condições de trabalho na São Paulo de 1917

SCIENTIFIC MANAGEMENT OR EXPLOITATION

The Crespi Cotton Mill and working conditions in São Paulo in 1917

ELIANE CRISTINA FURONI VIEIRA DOS SANTOS[1]

LUCIA MARIA MACHADO BÓGUS[2]

RESUMO

O objetivo geral deste artigo consiste em analisar as contradições da organização do trabalho fabril e a intensificação da exploração laboral na indústria têxtil paulistana de 1917, decorrentes da introdução de métodos de racionalização da produção, tomando o Cotonifício Rodolfo Crespi como estudo de caso. Diante da suposta neutralidade técnica atribuída à gerência científica, o estudo pretendeu responder à seguinte questão-problema: de que maneira a apropriação e a adaptação dos preceitos da administração científica no Cotonifício Crespi intensificaram a exploração do trabalho e evidenciaram as contradições do avanço das forças produtivas na São Paulo de 1917? A pesquisa qualitativa fundamenta-se em análise bibliográfica sobre a industrialização tardia brasileira, ancorando-se nas categorias de processo de trabalho e subordinação do trabalho ao capital. Os resultados demonstram que a transposição do modelo de Taylor para o ambiente têxtil brasileiro não se deu de maneira uniforme ou integral, mas converteu-se na hibridização com práticas coercitivas — notadamente o *stretch-out* (multiplicação de teares sob o comando de um único trabalhador) —, destinadas a eliminar tempos improdutivos e extrair trabalho excedente sem contrapartida salarial. Concluiu-se que o avanço técnico-gerencial funcionou como instrumento de controle disciplinar sobre uma força de trabalho predominantemente feminina e infantil, transformando as tensões no interior do Cotonifício Crespi no estopim da Greve Geral de 1917.

Palavras-chave: Indústria têxtil. Organização do Trabalho. Exploração Laboral. Taylorismo. Greve Geral de 1917

ABSTRACT

The general objective of this article is to analyze the contradictions in the organization

[1] Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Especialização em Ciências Humanas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Especialização em História do Brasil pela Universidade Estácio de Sá. Licenciada em História pela Universidade Paulista (UNIP). E-mail: elianefuroni@gmail.com

[2] Professora Doutora. Titular do Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: lubogus@gmail.com

of factory labor and the intensification of labor exploitation in the São Paulo textile industry of 1917 resulting from the introduction of production rationalization methods, taking the Rodolfo Crespi Cotton Mill as a case study. In light of the alleged technical neutrality attributed to scientific management, the study sought to answer the following research question: in what way did the appropriation and adaptation of the precepts of scientific management at the Crespi Cotton Mill intensify labor exploitation and highlight the contradictions of the advancement of productive forces in São Paulo in 1917? This qualitative research is grounded in a bibliographic analysis of late Brazilian industrialization, anchored in the categories of labor process and the subordination of labor to capital. The results demonstrate that the transposition of Taylor's model to the Brazilian textile environment was neither uniform nor complete, but rather turned into a hybridization with coercive practices —notably the stretch-out (the multiplication of looms operated by a single worker) — aimed at eliminating unproductive time and extracting surplus labor without wage compensation. It was concluded that technical-managerial progress functioned as an instrument of disciplinary control over a predominantly female and child workforce, transforming the tensions within the Crespi Cotton Mill into the spark for the 1917 General Strike.

Keywords: Textile Industry. Labor Organization. Labor Exploitation. Taylorism. General Strike of 1917.

INTRODUÇÃO

O despontar da indústria têxtil no início do século XX representou uma virada estrutural na conformação econômica e urbana da cidade de São Paulo. Alavancada pelo reinvestimento dos excedentes gerados pela lavoura cafeeira e respaldada pela expansão da malha ferroviária regional, a capital paulista consolidou-se rapidamente como o principal polo manufatureiro do país.

Essa modernização material, contudo, fundou-se sobre uma contradição: a aceleração da acumulação burguesa dependia diretamente da precarização e do rebaixamento das condições de vida do operariado. A formação desse mercado laboral foi suprida tanto pelo afluxo em massa da imigração europeia, quanto pela incorporação de trabalhadores nacionais, compondo uma força de trabalho numerosa, barata e destituída de qualquer regulamentação legal protetiva. Em um ambiente desprovido de fiscalização, a dinâmica fabril sustentou-se sobre a exploração massiva de mulheres e crianças, submetidas a jornadas que superavam, rotineiramente, doze horas diárias, e a turnos noturnos extenuantes, conforme documentado por Edgard Carone (1970) ao registrar crianças submetidas a jornadas ininterruptas das dezoito horas de um dia, às cinco horas da madrugada seguinte.

Essa indissociabilidade entre expansão fabril e degradação física dos trabalhadores traduz a lógica contraditória do avanço técnico no modo de produção capitalista. Em análise sobre as transformações dos processos de trabalho ao longo do desenvolvimento industrial — englobando desde os arranjos *tayloristas* e *fordistas* clássicos, até os paradigmas da flexibilização contemporânea —, Vera Lucia Navarro e Valquíria Padilha (2007) ressaltam que o progresso das forças produtivas não carrega em si uma vocação emancipatória neutra. Ao contrário, quando subordinado aos imperativos da acumulação, o aparato técnico-científico atua convertendo a atividade laboral em mecanismo de mutilação psíquica e corporal em benefício do controle do capital.

No cenário da industrialização paulistana do início do século XX, essa engrenagem de controle adquiriu características próprias. Em vez de uma assimilação integral e linear dos preceitos da administração científica preconizados por Frederick Taylor — cujos cânones originais previam incentivos monetários à produtividade —, o patronato têxtil promoveu uma apropriação seletiva e coercitiva dessas técnicas. As fábricas combinaram a cronometragem do tempo ao método do *stretch-out*, prática gerencial caracterizada pela ampliação deliberada do número de máquinas sob a responsabilidade de um único operário. O objetivo consistia em impor a aceleração contínua do ritmo de trabalho e suprimir os intervalos de pausa e descanso (os chamados “tempos porosos”), convertendo os ganhos de produtividade em maior extração de sobretrabalho sem qualquer contrapartida remuneratória ou alívio na jornada.

A submissão a um regime disciplinar que ignorava os limites físicos e psicológicos dos operários acabou por forjar, no interior das fábricas, as condições materiais de seu revés. A indignação gerada pela tirania dos contramestres, pelos acidentes mutiladores e pela carestia de vida transbordou os muros das fábricas, transformando trabalhadores esgotados em sujeitos coletivos de mobilização política. Foi precisamente nesse contexto de conflagração social que a greve deflagrada no Cotonifício Rodolfo Crespi, em 1917, espalhou-se pelos bairros fabris e converteu-se no estopim da Greve Geral.

Diante desse quadro, este artigo analisa a organização do processo fabril no setor têxtil paulistano de 1917, elegendo o Cotonifício Rodolfo Crespi como

estudo de caso. Busca-se investigar como as adaptações da gerência científica e a prática do *stretch-out* foram instrumentalizadas para maximizar a exploração do trabalho, evidenciando que a racionalização gerencial operou como dispositivo de dominação de classe e catalisador da insurreição proletária.

1. A INDÚSTRIA TÊXTIL, EM 1917, NA CIDADE DE SÃO PAULO: UMA BREVE ANÁLISE

Ao investigar a emergência do espaço fabril no capitalismo ocidental, Edgar Salvadori De Decca (1993) assinala que a fábrica consolidou-se ao constituir um arcabouço de instituições destinadas a assegurar a sua própria continuidade e a reprodução da acumulação capitalista, alicerçada sobre o controle estrito e a expropriação dos saberes técnicos dos trabalhadores. No caso paulistano, essa transição para o sistema fabril mecanizado articulou-se de forma direta à dinâmica econômica regional: os recursos gerados pelo complexo agroexportador cafeeiro — sobretudo das lavouras do Vale do Paraíba e do Oeste paulista — forneceram a base financeira e a malha logística ferroviária, necessárias para a instalação dos primeiros complexos fabris. Contudo, em decorrência do desenvolvimento tardio da infraestrutura nacional frente aos centros industriais europeus, o setor de fiação e tecelagem estruturou-se em São Paulo — incorporando maquinários importados — a um modelo de exploração intensiva da força de trabalho imigrante, recém-chegada aos núcleos urbanos.

Essa inserção da produção têxtil na dinâmica da capital paulista, vinculava-se, como analisa Maria Alice Rosa Ribeiro (1988), à própria expansão do capitalismo internacional e à gestação de uma nova divisão global do trabalho. Ao investigar as raízes desse desenvolvimento tardio, a historiadora demonstra, por meio de relatórios oficiais, que a Província de São Paulo praticamente desconhecia atividades fabris regulares no ramo do algodão até meados da década de 1860. A superação desse atraso relativo e a aceleração do ritmo manufatureiro nas décadas seguintes decorreram da paulatina desagregação da ordem agrária tradicional, processo que liberou capitais e acelerou a formação do mercado de trabalho livre e urbano. Nesse cenário de reestruturação produtiva, o fluxo migratório europeu desempenhou papel

estratégico e multifacetado. Se a vasta maioria dos trabalhadores supriu a demanda contínua de operários para movimentar as fileiras de teares e fusos nos grandes galpões, uma fração desse contingente aportou no país já munida de reservas financeiras e experiência prévia no comércio de importação. Foi essa bagagem que permitiu a figuras como Rodolfo Crespi e Francesco Matarazzo ascenderem rapidamente à condição de líderes do setor. Analisando essa peculiaridade, Silveira (2016) esclarece:

> (...) A atuação do segmento imigrante nas duas primeiras décadas do século XX na economia brasileira é digna de nota, pois a maioria dos chamados "capitães da indústria" constituía-se de imigrantes que nunca precisaram exercer nenhuma função na lavoura ou mesmo na fábrica. Deviam sua fortuna inicial à sua atuação no comércio, principalmente de importação: Irmãos Jafet, Conde Crespi, Jorge Street, Nicolau Scarpa (tecelagens), Conde Alexandre Siciliano (banco e fábrica de máquinas agrícolas), Pierre Duchen (biscoitos), a família Gamba (moinhos de farinha de trigo) Ramenzoni (chapéus), Klabin (papel), em São Paulo (Silveira, 2016, p. 117, grifo do autor).

A expansão dessas fábricas transformou São Paulo no principal polo têxtil do país, espalhando grandes complexos — como o Cotonifício Rodolfo Crespi na Moóca, a fábrica Anhaia no Bom Retiro e a Sant'Ana no Brás — por um cinturão que logo alcançaria a Lapa, o Ipiranga e a Vila Prudente (Biondi, 2011; Gonçalves, 2013). A viabilidade econômica desse parque fabril baseava-se na extração contínua da capacidade laborativa de uma classe trabalhadora volumosa e barata. Como salientam Biondi e Toledo (2018), a força de trabalho que movimentava a indústria paulistana era igualmente integrada por trabalhadores nacionais e ex-escravizados. O colapso formal do regime escravista em 1888, combinado à atração de contingentes estrangeiros subvencionados, viabilizou a formação de uma ampla reserva de trabalhadores desprovida de garantias legais.

A mercantilização do trabalho realizava, assim, uma clivagem socioespacial: enquanto as elites cafeeiras e industriais ocupavam bairros arborizados e providos de infraestrutura (como Campos Elíseos, Higienópolis e Avenida Paulista), a classe operária aglomerava-se nas várzeas e nos cortiços

da Zona Leste (Brás, Moóca e Belenzinho), constituindo o ecossistema urbano em que se articularia a dinâmica fabril (Biondi; Toledo, 2018; Silveira, 2016).

Essa clivagem urbana articulava-se a uma hierarquização no interior do próprio proletariado. A formação do mercado de trabalho livre na capital paulista não decorreu de uma simples substituição mecânica da força de trabalho escravizada pela imigração estrangeira, mas de um processo deliberado de segmentação étnico-racial conduzido tanto pelo Estado quanto pelas elites empresariais. Conforme destacam Luigi Biondi e Edilene Toledo (2018), a política oficial de subvenção à imigração europeia, amplamente respaldada pela ideologia do branqueamento das elites do início da República, agiu como um instrumento de desvalorização e marginalização dos trabalhadores nacionais, especialmente dos libertos e seus descendentes. Enquanto a ideologia patronal construía a narrativa laudatória do imigrante como símbolo de operosidade, higiene e disciplina moderna, as populações negras e nacionais, recém-saídas do cativeiro, foram, sistematicamente, empurradas para as ocupações mais precárias do tecido urbano, para os serviços braçais informais ou para os postos mais pesados e desqualificados das fábricas (Biondi; Toledo, 2018).

Não obstante essa discriminação estrutural, a documentação operária e as pesquisas históricas recentes desconstroem o mito da total ausência de trabalhadores negros e nacionais nas indústrias paulistanas. No ramo têxtil, homens e mulheres negros integraram os setores de manutenção, carvoaria, tinturaria e estiva de fardos, onde as condições de insalubridade e o esforço físico eram ainda mais severos do que nas linhas de fiação. O patronato utilizava conscientemente essas separações de nacionalidade, raça e gênero como dispositivo de gestão, fomentando rivalidades e desconfianças mútuas entre os grupos de trabalhadores para impedir a emergência de uma consciência política coesa e dificultar a solidariedade de classe no ambiente fabril (Biondi; Toledo, 2018). Essa heterogeneidade proletária conformou um mosaico operário complexo, cujas contradições cotidianas seriam gradualmente superadas à medida que a violência da exploração fabril e a carência de infraestrutura dos bairros proletários impuseram a necessidade de ação comunitária conjunta.

Outrossim, por trás da imponência da nova configuração urbana e do avanço da expansão fabril, estruturava-se a engrenagem disciplinar

indispensável à sustentação do polo têxtil paulistano. Essa imposição dos sistemas de vigilância decorreu das próprias transformações socioespaciais da cidade. A conjugação entre a grandiosidade das fábricas, o rápido adensamento populacional dos bairros operários e a concentração inédita de milhares de trabalhadores — dispostos lado a lado nas linhas de produção e compartilhando o cotidiano nas vilas e cortiços — passou a ser percebida pelas elites patronais como um foco permanente de tensão e ameaça à ordem burguesa. Diante desse cenário, a intensificação dos mecanismos de controle e vigilância consolidou-se como uma estratégia do empresariado, concebida para atender a duas principais exigências: assegurar a disciplina voltada à maximização do rendimento produtivo no chão de fábrica e, simultaneamente, fiscalizar, coibir e desarticular qualquer tentativa de organização política ou solidariedade coletiva de classe.

A forma de organização do processo fabril, caracterizada pela mecanização do trabalho e pela divisão das tarefas, intensificou a exploração da força de trabalho. No interior das indústrias, os operários eram submetidos a um rígido controle do tempo e dos movimentos, visando a maximização da capacidade produtiva. A produção frenética correspondia às extensas horas de trabalho (dez, doze e até mesmo, dezoito horas por dia), tendo como descanso semanal, apenas parte do domingo.

Além do desgaste provocado pelas longas jornadas, as condições do interior dos galpões afetavam diretamente a saúde dos trabalhadores, tornando o ambiente de trabalho um espaço insalubre e de elevado risco, marcado pela recorrência de acidentes graves e fatais. Sobre essa situação, Ribeiro (1988) em sua obra *"Condições de Trabalho na Indústria Têxtil Paulista"* caracteriza esse ambiente:

> Ao entrar na fábrica de fiação e tecelagem de algodão, na opinião dos observadores, três aspectos de seu ambiente sobressaíam: a espessa camada de poeira, a umidade combinada com o calor abafado e o barulho ensurdecedor das batidas compassadas dos teares. Nesse ambiente estavam mergulhados numerosos operários, compondo fileiras lado a lado das máquinas (Ribeiro, 1988, p. 116).

Por fim, essa estreita articulação entre a expansão urbana, o aporte de

capitais cafeeiros e a formação de um mercado de trabalho farto, desenhou as bases estruturais da industrialização paulistana no início do século XX. Contudo, como demonstra a realidade dos empreendimentos fabris, a consolidação desse polo manufatureiro assentava-se sobre uma acentuada contradição: a modernização material e a riqueza da cidade dependiam diretamente da degradação das condições de subsistência, de trabalho e do esgotamento físico do operariado. A insalubridade e periculosidade do ambiente laboral demonstravam que a reprodução do capital priorizava a capacidade produtiva em detrimento da própria dignidade humana dos trabalhadores. Sobre essa questão, Luna (2025) observa:

> As instalações fabris eram precárias, em sua maioria eram prédios pequenos para a quantidade de operários, a luz era inadequada, havia muita poeira, barulho das máquinas, banheiros em péssimas condições de higiene e ar poluído. Além disso, a iluminação na fábrica era insuficiente, durante o trabalho noturno essa deficiência se fazia sentir ainda mais. Outrossim, a água fornecida aos trabalhadores era de procedência duvidosa, alguns médicos chegaram a relatar que havia sujeira nas caixas-d'água, e por vezes as pessoas dividiam a mesma caneca, proliferando doenças. A segurança do/a trabalhador/a não era algo que preocupava o patronato, uma vez que o índice de acidentes no ramo têxtil era alto (Luna, 2025, p.47).

Desse modo, o panorama econômico e social de São Paulo, em 1917, configurava um cenário de crescente tensão, no qual as extensas jornadas e o controle do tempo sufocavam uma classe operária numerosa e concentrada. É precisamente no interior desse ambiente de trabalho hostil e sem garantias e proteções sociais legais, que as técnicas de racionalização do processo de produção eram aplicadas pelos industriais.

Compreender essa dinâmica interna de funcionamento das fábricas torna-se, portanto, essencial para analisar os métodos de gestão da produção fabril — adotados no período — que colaboraram, em grande medida, para as razões que levaram o descontentamento dos trabalhadores a ganhar as ruas no movimento grevista.

2. A FORMA DE ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO NA INDÚSTRIA TÊXTIL: DISCUSSÕES SOBRE A UTILIZAÇÃO DAS TÉCNICAS *TAYLORISTAS*

Segundo a análise de Geraldo Augusto Pinto (2007), a gerência científica concebida por Frederick Taylor[3] estruturou-se a partir da necessidade de retirar do operariado o controle sobre o ritmo e os saberes do processo produtivo, canalizando sua capacidade física e mental para a execução estrita de tarefas no menor tempo possível. Sob a ótica *taylorista*, os incentivos materiais convencionais mostravam-se insuficientes para garantir a submissão contínua do trabalhador aos desígnios da administração. A superação desse limite ocorreu pela cisão entre a concepção e a execução do trabalho: enquanto aos operários do chão de fábrica restava a repetição padronizada de gestos mecânicos destituídos de autonomia reflexiva, todo planejamento, mensuração e controle das rotinas produtivas foram monopolizados por um corpo gerencial especializado, constituindo a espinha dorsal da dominação fabril moderna (Pinto, 2007).

A apreensão empírica desse modelo no setor de fiação e tecelagem da capital paulista, no início do século XX, todavia, demanda reconstituir a base material sobre a qual repousava a manufatura do algodão. Os galpões industriais organizavam-se a partir de extensas fileiras de teares mecânicos e manuais, intercalados por maquinismos preparatórios de fiação, onde a intervenção operária subordinava-se diretamente à velocidade de rotação dos eixos e correias motrizes (Ribeiro, 1988). A produção atendia a uma demanda heterogênea de artigos de consumo popular — como riscados, brins, xadrezes, zefires e *oxfords*[4] , além de peças de cama e mesa —, cuja fabricação exigia o encadeamento rigoroso de fases sucessivas, desde a abertura e cardação da fibra bruta até a urdidura, engomagem e acabamento final nos teares.

[3] Frederick Winslow Taylor (1856-1915): engenheiro mecânico estadunidense de origem abastada que abriu mão da trajetória universitária inicial para ingressar voluntariamente como operário aprendiz em uma indústria metalúrgica. Suas observações práticas sobre o comportamento operário e o controle do tempo no chão de fábrica serviram de base para a sistematização de seus princípios de organização do trabalho, o que o tornou conhecido como o "pai" da Administração Científica. Cf Pinto (2007, p. 20-22).

[4] Ver Lopes (1988, p.44).

A articulação em cadeia dessas operações e a busca incessante por rentabilidade aceleraram a modernização tecnológica do parque têxtil paulistano nos primeiros anos do século XX. Os relatórios oficiais do período documentam com clareza esse surto expansivo: o inquérito conduzido em 1912 pelo Departamento Estadual do Trabalho (DET) atestou a rápida ampliação da capacidade instalada das fábricas, sustentada pela aquisição de maquinários importados da Europa e dos Estados Unidos. Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial (1914–1918), as restrições à importação de manufaturados estrangeiros conferiram novo impulso à indústria nacional, ensejando a reorganização dos métodos de controle sobre a força de trabalho. Embora a disseminação do *taylorismo* integrasse o horizonte ideológico da burguesia industrial paulista — que vislumbrava na racionalização da produção o caminho para consolidar o projeto econômico nacional (Batista, 2015; Silveira, 2016) —, a transposição dessas técnicas, para o chão de fábrica local, assumiu feições singulares e contraditórias.

3. *TAYLORISMO* E INDUSTRIALIZAÇÃO TARDIA: AS PARTICULARIDADES DO MODELO BRASILEIRO

A introdução dessas propostas de racionalização ultrapassava a esfera da eficiência técnica, funcionando também como recurso ideológico destinado a legitimar a sujeição do operariado urbano e a justificar o rígido ordenamento disciplinar imposto pelos industriais nos locais de trabalho (Silveira, 2016). Entretanto, as particularidades da industrialização tardia brasileira impuseram limites à adoção integral da ortodoxia de Taylor. Conforme demonstram Cunha e Guedes (2021), a aplicação do modelo norte-americano nas tecelagens paulistanas não se configurou como mera cópia ou transposição linear. Em um ambiente marcado pela predominância de trabalhadores estrangeiros desprovidos de formação técnica prévia, instalado em galpões insalubres e sob a ausência de legislação social protetiva, o patronato nacional estruturou seus ganhos de produtividade não pela elevação dos salários ou pela redução das jornadas — pressupostos centrais da fórmula original de Taylor —, mas sim pela exacerbação dos mecanismos de sobretrabalho (Cunha; Guedes, 2021).

Nesse sentido, a experiência têxtil brasileira aproximou-se de uma hibridização gerencial na qual a gerência científica fundiu-se a métodos compulsórios de aceleração de ritmo, destacando-se a prática do *stretch-out*. Esse dispositivo caracterizava-se pela ampliação progressiva do número de teares sob a responsabilidade de um único operário, exigindo o desdobramento da atenção e da capacidade corporal em troca de baixos salários (Cunha; Guedes, 2021). Enquanto o *taylorismo* — em sentido clássico — dedicava-se ao estudo minucioso e à partição dos movimentos do trabalhador para desenhar o padrão ótimo de execução, as fábricas paulistanas valiam-se da cronometragem, prioritariamente, para eliminar os chamados "tempos porosos" — isto é, os intervalos de pausa e descanso entre o funcionamento das máquinas —, convertendo o operário em apêndice direto do sistema mecânico (Cunha; Guedes, 2021). Essa dinâmica esclarece porque as tecelagens puderam prescindir da implementação integral dos manuais de administração científica para impor um severo regime de intensificação laboral.

O *stretch-out*, por sua vez, dispensava inovações tecnológicas de ponta: atuava pela sobrecarga quantitativa, obrigando o mesmo tecelão a operar simultaneamente quatro, seis ou até oito teares (Cunha; Guedes, 2021). Essa conjugação subordinava inteiramente a fisiologia do trabalhador à lógica da exploração do trabalho para maximização do lucro, impondo um desgaste físico e mental devastador sem que a fábrica precisasse investir em novos maquinismos ou reestruturar as instalações fabris. Essa superexploração encontrava seu sustentáculo no recrutamento em massa do trabalho feminino e infantil, elemento estruturante da indústria têxtil paulistana. As pesquisas de Maria Alice Rosa Ribeiro (1988) demonstram que a preferência patronal por mulheres e crianças não se devia a uma suposta aptidão natural ou destreza manual para a lida com os fios, mas a fatores puramente econômicos e políticos: a remuneração de mulheres e menores chegava a representar metade ou um terço do salário — que já se encontrava defasado — pago aos homens adultos nas mesmas funções. Ademais, na ausência de direitos civis plenos e de proteção legal, durante a Primeira República (1889 – 1930), as operárias e as crianças eram vistas, pela administração fabril, como um contingente mais vulnerável à intimidação e menos suscetível à arregimentação sindical militante.

A mercantilização de seus corpos garantia, portanto, o rebaixamento geral dos custos operacionais das tecelagens e a manutenção de taxas exorbitantes de lucro, viabilizando a competitividade de uma indústria tecnologicamente defasada frente aos padrões metropolitanos europeus (Ribeiro, 1988; Cunha; Guedes, 2021).

A ampliação do número de máquinas trabalhadas individualmente conjugou-se a turnos contínuos de dez a dezoito horas, cortes salariais decorrentes de multas arbitrárias — decorrentes de erros na produção dos materiais — e à exploração desmedida da força de trabalho feminina e infantil, recrutadas em massa devido aos menores custos contratuais e à maior docilidade imposta pela hierarquia fabril.

Esse sistema punitivo era realizado por meio de regulamentos internos estritos e discricionários, nos quais qualquer imperfeição na fiação, atrasos na entrada ou suposta desobediência convertiam-se em pesadas multas a serem descontadas dos salários. A remuneração por peça ou por tarefa subordinava diretamente os rendimentos à velocidade ininterrupta das máquinas, transferindo os riscos do processo produtivo e o desgaste dos equipamentos para o próprio operariado. Desse modo, o salário nominal sofria confiscos substanciais ao final de cada quinzena/mês, acentuando a espoliação econômica cotidiana e aprofundando a vulnerabilidade dos lares proletários.

Essa conjuntura histórica confirma a perspectiva crítica de Navarro e Padilha (2007), ao apontarem que os arranjos de racionalização do trabalho capitalista não visavam ao aprimoramento da atividade humana, mas à contínua desapropriação de sua subjetividade e energia vital. Sob a lógica da acumulação, a atividade laboral é despida de seu sentido original de realização humana e vital, degradando-se em trabalho abstrato e alienado. É precisamente essa contradição estrutural — na qual a modernização dos mecanismos gerenciais transformou-se na degradação das condições de existência do proletariado — que alimentou a indignação dos trabalhadores, preparando as condições para a insurreição operária que eclodiria em 1917.

4. COTONIFÍCIO CRESPI: PROCESSO PRODUTIVO, TRABALHO E GREVE NO INÍCIO DO SÉCULO XX

Para os fins deste artigo, adotou-se como estudo de caso uma das principais tecelagens da capital paulista no início do século XX. Essa escolha fundamenta-se no papel histórico da referida indústria têxtil, local onde eclodiu a Greve Geral de 1917. A trajetória industrial do imigrante italiano Rodolfo Enrico Crespi teve início em 1893 ao associar-se à firma de seu sogro, a *"Regoli, Crespi & Cia."*, assumindo, posteriormente, a propriedade exclusiva do negócio e fundando finalmente, em 1897, o Cotonifício Rodolfo Crespi no tradicional bairro operário da Moóca (Rufinoni, 2005). A evolução do parque edificado e da base técnica do Cotonifício revela a velocidade da acumulação manufatureira em São Paulo. Conforme documentam os levantamentos de Andrade (1991) e Rufinoni (2005), a modesta oficina dos anos iniciais cedeu lugar, já em 1901, a um complexo fabril de 2.000 m² impulsionado por energia elétrica, no qual trabalhavam cerca de 300 trabalhadores. O maquinário inicial — composto por uma centena de teares mecânicos e manuais, urdideiras, espulas e engomadeiras — expandiu-se rapidamente para a produção integrada de fios de algodão, lã, meias e tecidos pesados, alçando a fábrica ao posto de uma das três maiores indústrias têxteis da capital (Andrade, 1991; Rufinoni, 2005).

Nas primeiras décadas do século XX, a necessidade de verticalizar todas as etapas produtivas levou à construção do edifício que ocupou o quadrilátero entre as ruas dos Trilhos, Taquari, Visconde de Laguna e Javari, rivalizando diretamente com o império das Indústrias Reunidas Fábricas Matarazzo (Rufinoni, 2005). Sob a perspectiva da sociologia do trabalho, a disposição espacial dessa planta industrial demonstra um nítido projeto disciplinar. Projetado com grandes salões de planta livre e pé-direito amplo para acomodar a pesada engenharia têxtil, o edifício garantia a visualização desimpedida de todas as operações, permitindo que a hierarquia patronal e os contramestres exercessem o monitoramento ininterrupto sobre os ritmos de trabalho e a movimentação dos operários ao longo das fileiras de teares (Rufinoni, 2005).

No entanto, a expansão física e mecânica da fábrica não se fez acompanhar pela melhoria das condições laborais; ao contrário, assentou-se sobre a vulnerabilidade social de uma força de trabalho altamente precarizada. Como destacam Biondi e Toledo (2018), os registros industriais de 1912 já

apontavam para a composição singular do Cotonifício Crespi:

> [...] Segundo um censo industrial de alguns anos antes (1912), a fábrica empregava 1305 operários: 947 eram italianos, divididos entre 234 homens e 713 mulheres (das quais: 225 menores de 22 anos, 223 maiores de 22 anos e 243 crianças abaixo dos 10 anos) (Biondi; Toledo, 2018, p. 47).

Em 1917, no auge do esforço produtivo estimulado pela Primeira Guerra Mundial, o contingente ultrapassava os dois mil operários, preservando a predominância de braços femininos e infantis submetidos a jornadas extenuantes que chegavam a dezoito horas diárias, turnos noturnos insalubres, espancamentos disciplinares e penalizações financeiras impostas pelo patronato (Biondi; Toledo, 2018; Carone, 1970).

A engrenagem de controle do Cotonifício Crespi sustentava-se no poder quase absoluto conferido aos contramestres, figuras que personificavam a tirania da administração patronal no chão de fábrica. A autoridade do contramestre traduzia-se em um sistema de fiscalização que incluía o controle cronometrado das idas aos sanitários, a proibição de qualquer conversa entre os operários e a aplicação arbitrária de multas pecuniárias, descontadas diretamente no pagamento semanal, por fios partidos ou supostas falhas na trama do tecido. Além da penalidade econômica, a violência assumia contornos morais e físicos diários: os castigos corporais contra menores eram tolerados pela direção como método corretivo legítimo, ao passo que as operárias enfrentavam constantes ameaças de demissão, insultos e assédios morais e sexuais nos corredores dos grandes galpões. Essa constante humilhação transformava o contramestre no alvo primordial do ressentimento da classe, gerando um ambiente de tensão latente que desmentia qualquer ilusão de harmonia fabril.

Nesse ambiente opressivo, o protagonismo feminino na resistência operária desenhou-se de forma decisiva. Composta por um número significativo de mulheres, a força de trabalho do Cotonifício Crespi não aceitou passivamente a intensificação dos ritmos de trabalho e o rebaixamento salarial, decorrente da carestia provocada pela Primeira Guerra Mundial. Foram as tecelãs e fiandeiras que, no cotidiano das seções de trabalho, construíram redes de solidariedade,

compartilhando informações. Com o aumento do custo de vida e a impossibilidade de assegurar a subsistência básica nos lares proletários, essa indignação gerada no chão de fábrica encontrou ressonância imediata no tecido urbano da vizinhança.

A proximidade das moradias e a vivência compartilhada das carências materiais nas vilas e cortiços da Moóca criaram o terreno propício para que a insubordinação fabril ganhasse organicidade fora dos muros da fábrica. É nesse contexto comunitário que a sede da Liga Operária do Bairro da Moóca[5] consolidou-se como o principal polo de agregação política e sociabilidade dos trabalhadores do Cotonifício. Sob a influência militante das correntes do anarquismo e do socialismo, as denúncias contra a violência dos mestres e as péssimas condições de trabalho ganharam pauta de discussões (Lopreato, 1996), transformando o descontentamento cotidiano em organização de classe consciente.

O estopim do movimento de 1917 ocorreu quando cerca de 110 tecelões, reunidos em assembleia na Liga da Moóca, formularam uma pauta que exigia aumento salarial, a extinção do trabalho noturno para menores e mulheres e a supressão do desconto arbitrário efetuado nos contracheques em prol do *Comitato Italiano Pró-Pátria* — tributo compulsório que os operários italianos eram coagidos a destinar ao esforço de guerra em seu país de origem (Lopreato, 1996). A resposta patronal foi a intransigência: Rodolfo Crespi decretou o fechamento das portas (*lockout*), estratégia clássica para inviabilizar a subsistência material das famílias e forçar a rendição pela fome (Biondi; Toledo, 2018). Entretanto, a retaliação patronal produziu o efeito oposto. Em 29 de junho de 1917, a paralisação estendeu-se a todos os setores do Cotonifício e, nos primeiros dias de julho, alcançou as demais tecelagens do Brás e da Moóca, unificando a cidade na Greve Geral (Biondi; Toledo, 2018).

A experiência do Cotonifício Crespi sintetiza, assim, as contradições do capitalismo tardio[6] : os modernos dispositivos de racionalização da produção,

[5] Para conhecer sobre as reuniões nas Ligas Operárias, ver Lopreato (1996).

[6] Cumpre esclarecer que o conceito de "capitalismo tardio" é aqui empregado na vertente da economia política brasileira, conforme a formulação clássica de João Manuel Cardoso de Mello (1982), referindo-se ao caráter retardatário e periférico do desenvolvimento industrial do Brasil em relação aos países centrais. Difere, portanto, da acepção sociológica e cultural de matriz europeia e norte-americana (como em Ernest Mandel e Fredric Jameson), que utiliza o termo

em vez de conduzirem ao equilíbrio técnico, propagado pelo discurso gerencial, operaram como mecanismos de exploração que levaram o proletariado a romper a passividade e a reivindicar, nas ruas, o estatuto coletivo de sua humanidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exame da organização do trabalho no Cotonifício Rodolfo Crespi e no setor têxtil paulistano de 1917 demonstra que a recepção dos preceitos da administração científica no Brasil não se realizou como um vetor neutro de modernização técnica. Em vez de expressar uma transposição linear dos manuais concebidos por Frederick Taylor, a dinâmica fabril da capital revelou uma hibridização singular, na qual o discurso da eficiência gerencial foi instrumentalizado para legitimar e sofisticar a extração intensiva da capacidade de trabalho em um contexto de industrialização tardia.

Essa apropriação truncada dos métodos de gestão encontrou solo fértil na ausência de legislação de proteção social e na ampla disponibilidade da força de trabalho imigrante. Ao prescindir de incentivos salariais ou de redução da jornada — premissas centrais do modelo *taylorista* ortodoxo —, o patronato converteu a cronometragem da produção fabril e a vigilância dos trabalhadores em ferramentas coercitivas para a eliminação dos “tempos porosos” (ou improdutivos) de descanso e a imposição da prática do *stretch-out*.

A multiplicação de teares operados por um único trabalhador, combinada à exploração massiva, e sem regulamentação, de mulheres e crianças em turnos contínuos e noturnos, expôs o caráter predatório da racionalização capitalista: maximizar os índices de produtividade e rentabilidade à custa do esgotamento físico, do adoecimento e da negação da dignidade humana.

No plano territorial e social, essa lógica disciplinar não ficou circunscrita aos limites arquitetônicos dos grandes galpões. A segregação socioespacial que confinou a classe trabalhadora nos bairros operários — como a Moóca, o Brás e o Belenzinho —, se por um lado atendia às necessidades logísticas da indústria

para designar a fase pós-industrial ou o estágio avançado do capitalismo global a partir da segunda metade do século XX. No contexto nacional do início do século XX, esse caráter tardio (ou descompasso temporal) manifesta-se justamente na hibridização de técnicas gerenciais modernas com formas arcaicas e intensivas de superexploração da força de trabalho.

e ao isolamento sanitário e social imposto pelas elites dirigentes, por outro acabou por forjar as próprias condições materiais de resistência coletiva. O compartilhamento dos sofrimentos e privações cotidianas nas vilas operárias, cortiços e fábricas vizinhas aproximou os trabalhadores e alimentou redes de solidariedade comunitária que encontraram nas agremiações locais, particularmente na Liga Operária da Moóca, um espaço de debate, denúncia e conscientização política sob a influência das correntes libertárias.

Desse modo, a eclosão da greve no Cotonifício Crespi, entre junho e julho de 1917, demonstrou o limite estrutural do projeto gerencial patronal. A tentativa de sufocar a paralisação inicial dos tecelões do setor de lanifício, por meio do fechamento das portas (*lockout*), converteu uma contenda salarial e disciplinar localizada em um levante generalizado contra a carestia da vida e a prepotência dos industriais. Ao ganhar o espaço público das ruas, o proletariado paulistano de 1917 desmistificou o postulado da harmonia entre capital e trabalho, pregado pela administração científica, reafirmando que o avanço das forças produtivas no chão de fábrica é indissociável da luta de classes e da afirmação da classe trabalhadora como sujeito histórico.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Margarida Maria de. **Bairros além-Tamanduateí**: o imigrante e a fábrica no Brás, Moóca e Belenzinho. 1991. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-13052022-091825/pt-br.html. Acesso em: 20 mai 2026.

BATISTA, Eraldo Leme. A influência do Taylorismo na indústria brasileira e o processo de constituição do IDORT na década de 1930. **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 19, n. 34, p. 25-38, jan./jun. 2015. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/25755/0. Acesso em: 19 mai 2026.

BIONDI, Luigi. **Classe e Nação**: Trabalhadores e socialistas italianos em São Paulo, 1890-1920. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2011.

BIONDI, Luigi; TOLEDO, Edilene. **Uma revolta urbana**: a greve geral de 1917 em São Paulo. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2018.

CARONE, Edgard. **Republica velha**: instituições e classes sociais. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

CUNHA, Elcemir Paço; GUEDES, Leandro Theodoro. A incongruência do taylorismo à indústria têxtil como sistema de máquinas no Brasil e nos Estados Unidos. REAd. **Revista Eletrônica de Administração** (Porto Alegre), v. 27, n. 03, p. 663-692, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/read/a/msFzXMtHS3vPJC3QNtb9bGQ/?format=html&lang=pt. Acesso em: 20 mai 2026.

DE DECCA, Edgar Salvadori. **O nascimento das fábricas**. Brasiliense, São Paulo, 1993.

GONÇALVES, Caroline. **Ernestina Lesina e o Anima e Vita**: trajetórias, escritos e a luta das mulheres operárias (inícios do Século XX São Paulo). 2013. 184 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.Disponível em: https://tede2.pucsp.br/handle/handle/12790. Acesso em 28 mai 2026.

LOPES, José Sérgio Leite. **A tecelagem dos conflitos de classe na" cidade das chaminés"**. Editora Marco Zero, São Paulo, 1988.

LOPREATO, Christina da Silva Roquette. **O espirito da revolta**: a greve geral anarquista de 1917. 1996. 273f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279980. Acesso em: 09 nov. 2024.

LUNA, Jéssica. **Insubmissas**: experiências e trajetórias das mulheres nas lutas operárias (1904 - 1917). 2025. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2025. Disponível em: https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/46544. Acesso em: 28 mai 2026.

MELLO, João Manuel Cardoso de. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

NAVARRO, Vera Lucia; PADILHA, Valquíria. Dilemas do trabalho no capitalismo contemporâneo. **Psicologia & Sociedade**. 2007; 19(1):14-20. Disponível em: https://www.scielo.br/j/psoc/a/SY4RYTzwXbVQ9YGrgjx8PSK/?format=html&lang=pt. Acesso em: 17 mai 2026.

PINTO, Geraldo Augusto. **A organização do trabalho no século 20**: taylorismo, fordismo e toyotismo. Expressão Popular, São Paulo, 2007.

RIBEIRO, Maria Alice Rosa. **Condições de trabalho na indústria têxtil paulista (1870-1930)**. UNICAMP/HUCITEC, Campinas, 1988.

RUFINONI, Manoela Rossinetti. Patrimônio industrial ameaçado: Crespi, O Cotonifício Rodolfo Crespi. **Revista Arqueologia Industrial**, 4ª Série, Vol I, Número 1-2, p.73-88, 2005.

SILVEIRA, Eujacio Roberto. São Paulo 1917-1921, **aprendendo a ser patrão**: o fazer-se da fração industrial da burguesia paulista. 2016. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-14022017-094227/publico/2016_EujacioRobertoSilveira_VOrig.pdf. Acesso em 28 mai 2026.

Recebido em 29/05/2026.

Aprovado para publicação em 21/09/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

“DOMINGO, EU VOU AO MARACANÃ”
a trajetória das primeiras manifestações homossexuais no futebol masculino brasileiro

“SUNDAY, I’M GOING TO THE MARACANÃ”
the trajectory of the first homosexual manifestations in brazilian men’s football

LUCAS BARROSO[1]

RESUMO

O artigo analisa as primeiras manifestações homossexuais no futebol masculino brasileiro entre as décadas de 1970 e 1990, investigando como grupos de torcedores dissidentes emergiram em diferentes regiões do país. O objetivo central é compreender a trajetória de parte dessas iniciativas. Metodologicamente, o estudo se baseia na análise de periódicos de circulação nacional e regional, reportagens, charges e colunas esportivas da época, permitindo analisar trajetórias de manifestações como a Coligay, Fla-Gay, Maré Vermelha, Ita-Gay e Galo-Gay. Os resultados indicam que tais movimentos, embora frequentemente alvos de preconceito, violência e disputas internas, buscaram afirmar sua presença nas arquibancadas, ampliando a visibilidade de identidades dissidentes por meio do futebol. Conclui-se que essas experiências atuaram como em busca de visibilidade por meio do principal esporte do país, indicando que a historiografia do futebol pode se expandir para analisar essas experiências além do eixo Sudeste-Sul.

Palavras-chave: Futebol. Homossexualidade. Torcidas gays. Brasil.

ABSTRACT

The article analyzes the first homosexual manifestations in Brazilian men's football between the 1970s and 1990s, investigating how dissident supporter groups emerged in different regions of the country. Its main objective is to understand the trajectory of some of these initiatives. Methodologically, the study is based on the analysis of national and regional newspapers and magazines, news reports, cartoons, and sports columns from the period, allowing an examination of the histories of groups such as Coligay, Fla-Gay, Maré Vermelha, Ita-Gay, and Galo-Gay. The findings indicate that, although these movements were frequently subjected to prejudice, violence, and internal disputes, they sought to assert their presence in the stands, expanding the visibility of dissident identities through football. The article concludes that these experiences represented a search for visibility through the country's most popular sport and suggests that football historiography can be broadened to examine such experiences beyond the Southeast–South axis.

Keywords: Football. Homosexuality. Gay supporter groups. Brazil.

[1] Mestre em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail do autor: lucas.barroso@ufrj.br

INTRODUÇÃO

O debate acadêmico sobre sexualidade e futebol masculino apresenta o esporte como um espaço de construção e reprodução de masculinidades. Nesse contexto, o futebol transcende sua mera função esportiva, configurando-se como um regulador social de comportamentos masculinos que privilegiam virilidade, força e competição. Como apontado por Freitas (2002) e Souza (1996), essas normas se manifestam, por exemplo, em cânticos e injúrias homofóbicas, que reforçam exclusões e estigmas, enquanto a homossexualidade permanece marginalizada.

Os vários modelos de masculinidades, que são imperceptíveis para aqueles que se beneficiam, são construídos simultaneamente em dois campos inter-relacionados de relações de poder: nas relações entre homens e mulheres (desigualdade de gênero) e nas relações entre os próprios homens (desigualdades baseadas em marcadores interseccionais, como raça, etnia, sexualidade, idade, entre outros) (Kimmel, 1998). Suas expressões se tornam invisíveis por serem normatizadas, conferindo privilégios não percebidos aos que se conformam à norma heterossexual em comparação aos que a subvertem (Butler, 2017).

Um tipo ideal de masculinidade hegemônica é moldado por diversos discursos no contexto do futebol. Esse esporte, mais do que uma simples atividade de lazer ou competição profissional, define práticas específicas dentro do seu contexto e simboliza o homem, tornando-se um espetáculo político em que papéis sociais são representados. Por isso, possíveis expressões corporais de falta de masculinidade são censuradas, a fim de manter a “normalidade” esperada do homem no futebol, enquanto a presença do homossexual deve ser visível apenas para ser marginalizada (Moura, 2017).

Por “masculinidade hegemônica”, entende-se um padrão histórico-social que se define em oposição à feminilidade e outras formas subordinadas de masculinidade. Ela exige adesão a uma heterossexualidade compulsória, muitas vezes ligada à homofobia e misoginia. Para ser considerado másculo dentro desse padrão, há a necessidade de rejeição de qualquer traço de

homossexualidade e de elementos associados à feminilidade no comportamento e na aparência física. É, assim, uma ideologia que favorece certos grupos em detrimento daqueles que não se encaixam (Louro, 2001). Atributos dessa masculinidade hegemônica, como a intensidade sexual, podem ser observados em cantos provocativos de torcidas brasileiras.

A linguagem é central nesse contexto, funcionando como ferramenta ideológica de dominação, conforme discutido por Butler (1997) e Wodak (2003). Ela legitima as relações de poder e solidifica a masculinidade hegemônica, que, segundo Louro (2001), exige a rejeição de traços femininos e homossexuais para manter sua estabilidade. Esse padrão de masculinidade reflete uma violência estrutural, como destacado por Santos (2013) e Rosostolato (2018), que pune a vulnerabilidade e exclui sujeitos divergentes.

Nesse sentido, o gênero surge como uma construção discursiva sociocultural que, por meio da repetição de discursos dominantes, dá origem à *performance* de gênero, a qual se materializa nos corpos (Butler, 1997). O gênero é entendido pela autora como uma identidade construída por meio de uma repetição estilizada de atos, na qual se incluem gestos, vestimentas, linguagem e comportamentos culturalmente conformados.

Dessa forma, o futebol, enquanto instituição generificada e androcêntrica (Bandeira; Seffner, 2017), contribui para a produção e circulação de valores associados a tipos engessados de masculinidades. Nesse cenário, Borrillo (2010), aponta que a competição, o medo intenso de mostrar vulnerabilidade, o controle das emoções e a homofobia são fatores que moldam a forma de ser homem, sendo elas maximizadas nos espaços futebolísticos.

O futebol, assim, opera como um “dispositivo de sexualidade” (Foucault, 1996), normatizando corpos e sexualidades, enquanto a misoginia e a homofobia asseguram a masculinidade dominante. Contudo, conforme Mandelli (2023), coletivos e competições voltados à comunidade LGBTQIAPN+[2] no esporte têm surgido como formas de resistência e transformação cultural, ampliando as

[2] A comunidade LGBTQIAPN+ é representada por uma sigla que abrange pessoas que são Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais/Travestis/Transgêneros, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais/Arromânticas/ Agênero, Pansexuais/Polissexuais, Não-binárias e mais, que, por sua vez, faz menção a outras orientações sexuais, identidades e expressões de gênero que não se encaixam no padrão heterocisnormativo.

possibilidades de inclusão e diversidade. Esses movimentos criam redes de sociabilidade que desafiam a normatividade heterossexual e promovem mudanças no espaço futebolístico, ainda que de forma gradual.

Assim, o futebol, ao mesmo tempo que perpetua práticas de exclusão, pode se apresentar como campo de luta simbólica, possibilitando a emergência de novas formas de representação e convivência. Embora avanços sejam perceptíveis, a cultura heterocisnormativa ainda impõe barreiras, mantendo muitos no silêncio e ostracismo. Esse paradoxo revela a complexidade do esporte como um espaço político e social de tensão entre exclusão e inclusão.

Analisar, portanto, o contexto das primeiras manifestações homossexuais no futebol masculino brasileiro é fundamental para que sejam elucidadas as condições de suas origens. Espera-se, assim, não apenas desvelar as camadas silenciadas desse passado futebolístico brasileiro, mas também contribuir para a promoção de mudanças no presente e futuro da diversidade esportiva no assim chamado “país do futebol”.

1. O SURGIMENTO DE NOVAS FORMAS DE PERFORMAR O “TORCER” NO BRASIL

14/10/1984. Estádio do Maracanã. Flamengo 3 x 2 Botafogo. 41.691 pagantes.

O gramado nem tinha esquentado quando a equipe rubro-negra fez o primeiro gol do jogo. Aos quatro minutos, Tita se antecipou à zaga alvinegra e chutou no canto, depois do escanteio batido por Bebeto. Ainda que não estivesse em sua capacidade máxima, o maior estádio do mundo explodiu pela primeira vez quando a bola cruzou as redes de Paulo Sérgio.

O Botafogo não se entregou. Brigou, correu e ocupou espaço. Aos 26, Berg empatou em um lance de bate-rebate em que a bola teimou em não sair da área. Mas o Flamengo tinha Bebeto em uma fase iluminada. Aos 40, recebeu de Nunes, foi paciente, escolheu o canto e bateu rasteirinho. Flamengo 2 a 1 no intervalo.

A volta para o segundo tempo prometia pressão botafoguense. Mas antes, Adalberto fez uma jogada para ficar na memória. Partiu da defesa, driblou,

insistiu, escapou da marcação e cruzou para Bebeto ajeitar de cabeça. Nunes só empurrou, quase dentro do gol. Flamengo 3 a 1, em apenas cinco minutos.

Só que o clássico não seria clássico sem um toque de drama. Três minutos depois, Baltazar aproveitou uma bobeira na saída de bola rubro-negra e descontou. O Botafogo veio com tudo, ganhou campo, arriscou, tentou de fora, tentou pelo alto, mas parava nas intervenções decisivas do goleiro flamenguista.

O jogo virou um lá-e-cá elétrico. O Flamengo, já sem Andrade e depois sem Bebeto, recuou, mas não deixou de ser perigoso. O Botafogo insistiu até o fim, com Helinho, Marinho e Robertinho, todo mundo tentou, mas quando José Roberto Wright apitou o fim, o placar marcava 3 a 2.

Semanas antes, o time da Gávea já havia conquistado a Taça Guanabara, o primeiro turno do campeonato carioca, e vinha com grandes expectativas para também acumular a Taça Rio de Janeiro, o segundo turno, e, assim, voltar a ganhar um título estadual desde o ano inesquecível de 1981, quando venceu a Taça Libertadores da América contra o Cobreloa (Chile) e também a Copa Intercontinental, ao derrotar o Liverpool (Inglaterra), no Japão.

A torcida seguia fervorosa desde o bicampeonato da Taça de Ouro, um dos principais torneios do Brasil, em 1982 e 1983 e havia lotado o Maracanã com 99.898 pessoas em 23 de setembro para ver o capitão Tita levantar a imponente Taça Guanabara contra seu grande rival, Fluminense. Adílio, de cabeça, marcou o gol do título, coroando mais um grande jogo do Flamengo naquela competição.

Naquele dia 14 de outubro, a vitória alucinante contra o alvinegro carioca suavizou a estreia amarga no segundo turno duas semanas antes contra o Volta Redonda, nas suas dependências no Sul Fluminense. Com o desfalque de Adílio, a equipe, dessa vez, não jogou tão bem o clássico, mas soube ser efetiva nos momentos certos do jogo. Ganhou quem errou menos.

Assim como na última partida do primeiro turno, o clássico entre Flamengo e Botafogo também aconteceu em um domingo. Embalados pelos gols de Tita, Bebeto e Nunes, os torcedores rubros negros, certamente, entoaram sua paixão de estar no Maracanã, vibrando com o seu clube do coração em busca de mais uma taça. Os visitantes, provavelmente, cantaram:

Domingo, eu vou ao Maracanã

Vou torcer pro time que sou fã
Vou levar foguetes e bandeira
Não vai ser de brincadeira
Ele vai ser campeão

Não quero cadeira numerada
Vou sentar na arquibancada
Prá sentir mais emoção

Porque meu time bota pra ferver
E o nome dele são vocês que vão dizer

(Ô, ô, ô)
Ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô!
Ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô, ô!

O desejado título estadual não foi parar na sala de troféus da Gávea – e, sim, nas Laranjeiras –, mas a canção já fazia parte da história do clube e também do futebol carioca. Era um repertório certo nos cantos das torcidas dos chamados quatro grandes do Rio de Janeiro, que adequavam a seguinte parte da letra: “Domingo eu vou ao Maracanã, vou torcer pelo *time* que sou fã...” para o nome do seu próprio time.

O nome original dela é “O Campeão”, por vezes também chamada “O Campeão (Meu Time)”, sendo a composição mais famosa de Luiz Antônio Feliciano Marcondes, o Neguinho da Beija-Flor. Foi lançada no ano de 1979, pela gravadora Top Tape, em um compacto simples que também continha a música “Meu Rio de Janeiro”. Com o tempo, a canção ultrapassou os limites da arquibancada e também se transformou em uma ode ao próprio Maracanã.

Em entrevista recente ao *O Globo*[3], Neguinho contou que a composição nasceu de maneira despretensiosa, durante uma viagem de ônibus da Praça

[3] *O Globo* foi fundado em 1925, no Rio de Janeiro, por Irineu Marinho. Após a morte de seu fundador, o jornal passou a ser dirigido por seu filho, Roberto Marinho, consolidando-se como um dos principais veículos da grande imprensa brasileira. Ao longo do século, manteve uma linha editorial conservadora e liberal na economia.

Mauá até Nova Iguaçu. A letra foi feita a pedido de um amigo vascaíno, Paulo Roberto, que sonhava fundar uma torcida gay para o Vasco da Gama. A versão original dizia explicitamente: "Domingo eu vou ao Maracanã, vou torcer pro Vasco que sou fã".

Porém, quando o projeto da torcida não foi aceito pela diretoria cruz-maltina, Neguinho decidiu alterar o nome do clube para a palavra genérica "time", ampliando o alcance da música[4]. Essa simples mudança permitiu que a canção fosse cantada por diferentes torcidas, rompendo fronteiras clubísticas e tornando-se um verdadeiro samba-enredo do futebol carioca.

O momento decisivo para sua popularização veio no segundo jogo da final da Taça de Ouro de 1980 entre Flamengo e Atlético Mineiro, quando a canção foi executada pelo sistema de som do Maracanã e antecedida por uma distribuição de milhares de panfletos com a letra nas duas entradas do estádio, promovida por Neguinho e sua amiga, a cantora Leci Brandão.

Inspirada pelo mesmo desejo de visibilidade que motivara o amigo vascaíno de Neguinho da Beija-Flor, um movimento similar encontrou espaço na torcida rubro-negra. Curiosamente, exatos cinco anos antes daquele Flamengo 3 x 2 Botafogo de 14 de outubro de 1984, as arquibancadas do Maracanã foram palco de uma tentativa pioneira por dois homossexuais: a fundação da Fla-Gay[5] em um domingo de clássico carioca, em 1979.

Assim como no caso frustrado do Vasco, a Fla-Gay também encontrou resistências e não conseguiu se consolidar como imaginava nas arquibancadas de um dos estádios mais icônicos do mundo, mas sua tentativa de criação em um típico domingo de futebol deixou seu legado.

Tanto torcedores quanto jornalistas reagiram ao grupo com exotismo, zombarias e estereótipos caricatos, negando-lhe credibilidade e reconhecimento (Pinto, 2018). A situação culminou em um episódio emblemático: no dia em que faria sua estreia oficial nos estádios, em um clássico contra o Fluminense, a Fla-Gay foi impedida de entrar no estádio do Maracanã pelo então presidente do

4 Ver: NEGUINHO em festa pelos 40 anos de 'O campeão', seu maior sucesso. O Globo, Rio de Janeiro, 16 nov. 2019. p. 28.

5 Neste trabalho, adota-se a nomenclatura "Fla-Gay", seguindo Pinto (2017) e Oliveira (2022), por ser a forma mais recorrente na imprensa da época. Outras variações também incluem "Flagay", "FlaGay" – utilizada ainda por Pinto (2018) – e "Flaguei".

Flamengo, Márcio Braga, que acionou o 6º Batalhão da Polícia Militar.

A tentativa da ala de ocupar as arquibancadas do Maracanã em 1979 não surgiu isolada, mas como parte de um contexto mais amplo de torcedores homossexuais que, desde o final dos anos 1970, buscavam afirmar sua presença pública e coletiva por meio dos estádios brasileiros (Barroso, 2025). Assim como em outros movimentos, a iniciativa buscava desafiar espaços marcados por uma masculinidade hegemônica.

A presença de homossexuais nas arquibancadas já existia antes, seja individualmente ou camuflada em torcidas convencionais. O que diferenciou esse período, porém, foi a organização coletiva “(...) em torno de duas identidades convergentes: sua sexualidade, enquanto pessoas homossexuais, visível na escolha dos nomes dessas torcidas e em sua afirmação, bem como sua junção à identificação por um clube específico” (Martinelli, 2020, p. 312).

O primeiro agrupamento de torcedores abertamente homossexuais do país foi a Coligay, que pertencia ao *Grêmio Foot Ball Porto-Alegrense* (FBPA). Essa torcida inaugurou sua presença em uma partida contra o Futebol Clube Santa Cruz pela 5ª rodada da 1ª fase do campeonato gaúcho, no dia 10 de abril de 1977, no Estádio Olímpico Monumental, em Porto Alegre (RS). A inspiração para o nome veio da boate Coliseu[6], voltada ao público homossexual, que não possuía muitas opções de diversão na capital do estado.

A presença fervorosa desses torcedores nas arquibancadas desafiou a norma estabelecida de torcer de forma tradicionalmente máscula e viril, por meio da introdução de manifestações coloridas, vibrantes e únicas (Sousa; Camargo, 2015). Seu objetivo era impulsionar os jogadores com charangas, cartazes e ornamentos nos estádios.

Essa influência transcendeu até rivalidades, atraindo simpatia de torcedores do principal rival do clube. Outros adeptos buscaram integrar a ala devido à representatividade da Coligay, embora a condição de ser gremista fosse essencial para participação. Isso levou à criação, por parte de torcedores do

[6] A boate Coliseu ficava localizada na Avenida João Pessoa, 1281, em Farroupilha, Porto Alegre (RS). O nome fazia referência a arquitetura do local. Gerida por Volmar Santos, era considerada a mais bela casa noturna voltada para o público homossexual do país (Anjos, 2018). De 1977 até o ano de seu fechamento, em 1980, também foi a sede oficial da torcida Coligay. Seu espaço foi desativado e, hoje, abriga uma autoescola.

Sport Club Internacional, da efêmera Interflowers, em alusão à boate *Flowers*[7].

Ainda neste período, uma importante figura foi o árbitro Jorge José Emiliano dos Santos (1954-1995), mais conhecido pelo apelido de Margarida, famoso por seu estilo extravagante de apitar. Em 1988, estampou a *Revista Placar*[8] com o seguinte título: "Margarida: 'Ser Juiz é tudo' O controvertido[9] árbitro carioca assume publicamente a condição de homossexual e se transforma na sensação do campeonato".

Margarida tornou-se árbitro profissional vinculado à Federação de Futebol do Estado do Rio de Janeiro (FERJ) em 1988, ano em que ganhou projeção nacional ao publicizar sua homossexualidade. Sua presença no meio esportivo carioca iniciou na década de 1960, quando atuava como árbitro de futebol de areia e passou a ser conhecido pelo apelido que o acompanharia ao longo da carreira.

A publicização da homossexualidade de Margarida não foi um ato isolado nos anos 1980, mas foi impulsionado por uma coletividade, que ficou conhecida como o "Sindicato". "[...] Não sou hipócrita como muitos. Faço de minha vida o que bem quero. Pelo menos dez árbitros cariocas são gays" (*apud* Esteves, 1988, p. 50). Juntavam-se a Jorge Emiliano outros árbitros e auxiliares do estado abertamente homossexuais, como Valter Senra, o "Bianca", Robson de Oliveira, o "Gazela", e Reinaldo Barros, o "Pinah".

Dado o ineditismo e a relevância desses acontecimentos para o cenário futebolístico nacional, o objetivo deste trabalho é localizar a trajetória das primeiras manifestações homossexuais no futebol brasileiro entre os anos de 1970 e 1990. Para esse fim, a pesquisa utiliza metodologia qualitativa, a partir de análise documental e levantamento de registros de imprensa.

Para a realização desta pesquisa, foram consultados os acervos

[7] Inaugurada em 8 de maio de 1971, a boate *Flowers* funcionava em frente à Praça Jaime Telles, no bairro Partenon, em Porto Alegre (RS). Sua fundação é atribuída a Dirnei Messias. Foi a primeira casa noturna assumidamente voltada para o público gay da capital. Por pouco tempo, foi a principal concorrente do Coliseu. Em 1976, após constantes atritos com os militares, mudou de endereço e três anos depois fechou as portas.

[8] No início dos anos 1970, a *Revista Placar* era o único semanário esportivo de circulação nacional no Brasil, lançado pouco antes da Copa do Mundo no México em 1970. Durante o torneio, a revista alcançou meio milhão de exemplares vendidos semanalmente, consolidando-se como uma voz influente na opinião pública esportiva (Hollanda; Canale, 2021).

[9] O adjetivo derivava sobretudo de seu estilo performático e espalhafatoso na condução das partidas.

disponibilizados digitalmente da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, do Sistema de Informações do Arquivo Nacional (SIAN), da revista *Placar*, da revista *Veja*, do *Lampião da Esquina*[10], do *Estadão*, da *Folha de São Paulo* e d'*O Globo*.

2. O CONTEXTO DO REGIME DITATORIAL BRASILEIRO (1964-1989) E O SURGIMENTO DE NOVAS FORMAS DE TORCER

No Brasil, o futebol exerce um papel quase religioso (Guterman, 2004), sendo parte essencial da cultura dos brasileiros desde a infância, quando meninos e meninas são incentivados a torcer por um time local ou seguir tradições familiares de torcedores. A influência desse esporte vai além do campo, permeando o dia a dia da sociedade e tornando-se fundamental para compreender a cultura e as dinâmicas sociais do país.

Devido à sua capacidade de mobilizar emoções (Tura, 2023), o futebol, esporte mais popular no mundo, foi frequentemente utilizado por governos e líderes como meio para influenciar opiniões e simbolizar momentos históricos. Sua ampla penetração entre as populações transforma-o em um poderoso instrumento para promover ideias, destacar causas e conquistar apoio para diversas iniciativas.

Durante a ditadura militar brasileira, o futebol foi estrategicamente mobilizado pelo regime, especialmente por meio da Seleção Brasileira e dos campeonatos organizados pela Confederação Brasileira de Desportos (CBD). Entre as Copas do Mundo de 1966 e 1982, os jogadores frequentemente enfrentavam pressões governamentais, já que um bom desempenho da seleção era visto como símbolo de prosperidade e uma maneira de desviar as críticas ao regime (Magalhães, 2011).

A Copa do Mundo de 1970 ilustra essa relação entre futebol e política. Sob o governo do general Emílio Garrastazu Médici, a conquista do

[10] O *Lampião da Esquina* foi um jornal editado no Rio de Janeiro por jornalistas, intelectuais e artistas homossexuais, que inicialmente pretendiam abordar a homossexualidade enquanto construíam alianças com outras minorias sociais, como negros, mulheres e indígenas. O periódico teve grande relevância ao explorar, de forma pioneira, os aspectos políticos, existenciais e culturais da questão homossexual. Circulou entre 1978 e 1981, com um total de 37 edições, chegando a ter tiragens de até 20 mil exemplares distribuídos por todo o país (Fry; Macrae, 1985; Souza, 2013).

tricampeonato foi transformada em um instrumento de propaganda. O sucesso mundial da seleção foi usado para reforçar a imagem de um país em ascensão, desviar atenções da repressão e estimular o nacionalismo. Nesse cenário, Médici, apresentado como torcedor fervoroso, aproveitou o momento para consolidar seu prestígio. Jargões ufanistas estampavam a imprensa e eram amplificados por carros de som nas ruas (Santos, 2017).

Médici também adotou gestos simbólicos, como posar com a bandeira nacional, ouvir jogos no rádio e abrir o Palácio da Alvorada para celebrações públicas no dia do título, em 21 de junho de 1970. A recepção triunfal dos jogadores em Brasília foi amplamente divulgada como parte do esforço de associar o sucesso do futebol à legitimidade do governo (Magalhães, 2011).

Reconhecendo o potencial político do futebol, os militares lançaram, em 1971, o primeiro campeonato nacional de clubes, com o objetivo de ampliar a visibilidade do país por meio do esporte de massas. Esse investimento visava benefícios políticos, mas também deu espaço a disputas entre clubes e lideranças esportivas (Magalhães, 2011).

Nesse contexto, a televisão desempenhou papel central durante a Copa de 1970, quando os jogos foram transmitidos ao vivo pela primeira vez. O governo incentivou a compra de televisores, aproveitando o contexto de crescimento econômico, para que as famílias acompanhassem a seleção em casa, o que contribuiu para consolidar uma nova dimensão de identidade coletiva no país (Matos, 2002; Guterman, 2006).

Paralelamente à mobilização pelo regime, o futebol também se apresentava como um espaço de contestação, tanto dentro quanto fora dos campos. Jogadores como Reinaldo, ídolo do Atlético Mineiro, destacaram-se por atitudes simbólicas e declarações públicas. Ele comemorava seus gols com o gesto do punho cerrado, em alusão ao movimento dos Panteras Negras, e manifestava-se a favor de eleições diretas e do fim do regime militar. Tostão, embora mais reservado, também se posicionava contra a repressão do regime e as limitações às liberdades individuais. Já Afonsinho desafiava diretamente o autoritarismo, lutando por mudanças na legislação esportiva.

Nas arquibancadas, os protestos eram frequentes, refletindo a insatisfação com o regime. Durante o jogo entre Santos e Corinthians, em 1979,

uma faixa com os dizeres “anistia ampla, geral e irrestrita” ganhou destaque. Em 1984, na final do Campeonato Brasileiro entre Fluminense e Vasco, os gritos por eleições diretas abafaram o hino nacional. Esses episódios ilustram como o esporte também foi um espaço de transição política, inspirando mobilizações populares que culminaram na redemocratização (Alves; Albernaz, 2024).

As manifestações contestatórias no futebol, no entanto, remontam a anos. O surgimento do fenômeno das torcidas organizadas no Brasil teve início nos anos 1970, durante o processo de nacionalização do futebol e sua ampla popularização pelos órgãos de propaganda da ditadura militar. Nesse contexto, observou-se uma transição da figura do *torcedor-símbolo* para o *torcedor-organizado*, com o objetivo de construir uma identidade de autoafirmação por meio da associação com o time e seus jogadores (Toledo, 1996). Esses agrupamentos iniciais começaram no Rio de Janeiro (Hollanda, 2008), São Paulo (Hollanda; Canale, 2021) e Fortaleza (Pinheiro, 2014).

No final dos anos 1960, mudanças internas nas torcidas do Rio de Janeiro marcaram o surgimento das primeiras Torcidas Jovens, como a Torcida Jovem do Flamengo, Torcida Jovem do Botafogo, Força Jovem do Vasco e Young Flu. Essas torcidas simbolizavam a juventude como força transformadora e refletiam os valores contestatórios da época (Hollanda, 2008). O “Poder Jovem” e o slogan adotado pelas torcidas ganharam força no contexto das crescentes tensões entre clubes e torcedores.

Nesse âmbito, Toledo (1996) e Hollanda (2008) são as referências pioneiras. Ambos definiram os principais elementos constitutivos do associativismo torcedor organizado no Brasil: i) estrutura burocrática que vai além da figura do “torcedor-símbolo”; ii) dupla identificação dos membros com o clube e com o agrupamento enquanto coletivo autônomo; e iii) simbologia coletiva própria que distingue o grupo perante outros no universo torcedor.

Entre os movimentos contestatórios no futebol, a Democracia Corinthiana destacou-se ao transformar um clube em um espaço de participação política. Liderado por Sócrates, o movimento promovia debates e decisões coletivas sobre questões do Corinthians, desafiando não apenas os dirigentes, mas também o regime militar. O apoio de figuras públicas, como Rita Lee e Washington Olivetto, ajudou a divulgar a causa, embora tenha enfrentado

resistência de autoridades (Magalhães, 2011).

Nesse cenário, o ato de torcer também passou a refletir conflitos sociais. No ambiente das torcidas organizadas, os indivíduos vivenciavam um senso de coletividade que evidenciava as tensões e dinâmicas do período, incluindo questões de masculinidade, machismo e violência (Damo, 2001). A agressividade e a competitividade, frequentemente exaltadas nesse meio, reproduziam problemas estruturais da sociedade brasileira, mostrando como o futebol é um reflexo de seu próprio tempo (Bobbio, 1995; Murad, 2017).

As primeiras manifestações homossexuais no futebol brasileiro estão intrinsecamente ligadas a essas transformações históricas e culturais. Ao inserir essas narrativas no cenário das lutas sociais e políticas da época, é possível reconhecer o papel do futebol como terreno de contestação e expressão de novas formas de pertencimento, visibilidade e diversidade.

3. A TRAJETÓRIA DAS PRIMEIRAS MANIFESTAÇÕES HOMOSSEXUAIS NO FUTEBOL BRASILEIRO

No dia 10 de abril de 1977, uma partida de futebol entre Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense (FBPA) e Futebol Clube Santa Cruz, válida pela fase classificatória do Campeonato Gaúcho, foi palco da primeira ala abertamente homossexual a estar presentes nos estádios de futebol profissional no Brasil. O tricolor gaúcho venceu o jogo por 2 a 1, iniciando o período mais vitorioso de sua história septuagenária.

A ala se destacava por suas vestimentas chamativas – longas túnicas nas cores do tricolor gaúcho (azul, preto e branco) – e por contar com uma banda própria, a “charanga”, que liderava os cânticos de apoio ao Grêmio durante toda a partida. Desse modo, a Coligay se diferenciava ao adotar um estilo de torcer, nas palavras de seu fundador, “mais animado” e de “vibração ordeira”, procurando se distinguir das torcidas “oficiais” já estabelecidas, ainda que de modo comedido (*apud* Gerchmann, 2014, p. 120).

Segundo Gerchmann (2014), a Coligay tornou-se uma peça mítica na narrativa da retomada de conquistas importantes, como o título gaúcho de 1977, que interrompeu a hegemonia do Internacional. Apesar de uma recepção

moderada por parte de jogadores e dirigentes, a Coligay existiu entre 1977 e 1983.

Apesar de sua “vibração ordeira”, a Coligay enfrentava vigilância e policiamento constantes. Embora Volmar Santos não tenha reivindicado o título de “movimento de vanguarda gay”, o comportamento “irrepreensível” da torcida, citado por Gerchmann (2014), ajudou a facilitar sua aceitação.

No entanto, uma reportagem da *Revista Placar* publicada em 27 de maio de 1977 apontou que a Coligay estava sob constante controle policial. Teotásio Pielewski, chefe do setor de meretrício e vadiagem da Delegacia de Costumes, destacou o comportamento comedido do movimento, mas deixou claro que ela era monitorada de perto pelas forças policiais.

Ainda que não tivesse havido uma política de Estado que atingisse especificamente as homossexualidades, a censura, a detenção e a repressão afetaram essa parcela da população no Brasil. Mesmo que, nesse período, as sociabilidades gays seguissem acontecendo às escondidas (Green, 2000), a opressão militar atingiu, principalmente, espetáculos de travestis, bailes de carnaval e encontros homossexuais nas ruas de grandes cidades, como Rio de Janeiro e São Paulo (Passamani, 2010).

Apesar disso, o impacto dessa ala extravasou qualquer tipo de rivalidade clubística. Até mesmo os torcedores do principal rival do Grêmio simpatizavam com ela. Alguns, inclusive, tinham a intenção de se integrar à torcida gremista devido à representatividade que o grupo incorporava nas questões de diversidade, embora não tenham obtido sucesso, pois a condição de ser gremista era determinante para o ingresso. Isso os levou, posteriormente, a fundarem a efêmera Interflowers, em alusão à boate *Flowers*, mas sem o mesmo sucesso.

Além da Coligay, outras iniciativas emergiram no estado, como a Maré Vermelha, revelando que a luta por espaço e reconhecimento não estava restrita a um único clube ou cidade. Entre batuques e faixas, a presença homossexual em fins dos anos 1970 ganhava corpo em diferentes clubes e cidades, mostrando que a luta por representação não era um gesto isolado, mas parte de um movimento que se espalhava pelo futebol nacional por meio da imprensa (Barroso, 2025).

A Maré Vermelha surgiu em Santa Maria (RS), no final dos anos 1970. Foi formada por torcedores homossexuais ligados ao Esporte Clube Internacional, que buscavam um espaço de convivência e visibilidade nas arquibancadas, em contraste com a lógica masculina e excludente do futebol da época. Seu nome foi inspirado na tragédia ambiental da “maré vermelha” ocorrida em 1978, no litoral sul gaúcho, quando diversos animais apareceram mortos após o naufrágio do navio Taquari, carregado de resíduos tóxicos. Além das arquibancadas, muitos de seus integrantes também participavam da Ala Maravilha no carnaval local, formando uma rede de sociabilidade (Silveira, 2021).

O grupo existiu por cerca de doze anos nas arquibancadas do Estádio Presidente Vargas e marcou o início da organização homossexual em Santa Maria, deixando um legado para os movimentos locais. Seu fim não se deu de forma brusca, mas por uma combinação de fatores: envelhecimento dos participantes, falta de renovação, mudança de interesses e conflitos internos, incluindo episódios de desentendimentos com dirigentes do clube (Silveira, 2021).

Por outro lado, no Rio de Janeiro, a recepção foi bem diferente e a repressão foi mais intensa. Em outubro de 1979, surgiu a Fla-Gay, uma ala homossexual vinculada ao Clube de Regatas do Flamengo, liderada pelo radialista Pedro Paradella e pelo carnavalesco Clóvis Bornay. Desde 1977, a ideia de fundar uma iniciativa similar para incentivar o time carioca com adereços coloridos, como plumas e paetês, já aparecia na imprensa esportiva.

Entretanto, a Fla-Gay não alcançou o reconhecimento e legitimidade esperados no cenário futebolístico. Desde sua criação, foi alvo de exotificação e ridicularização por torcedores e jornalistas (Pinto, 2018). No dia de sua estreia, em um clássico contra o Fluminense, os integrantes foram impedidos de entrar no estádio pelo presidente do Flamengo, Márcio Braga, sendo alvo de homofobia explícita. A forte repressão resultou em sua rápida dissolução.

As notas e reportagens do *Jornal dos Sports* sobre a Fla-Gay durante o final da década de 1970 revelam um esforço editorial para apresentá-la como algo fora do contexto do futebol, descrevendo-a mais como uma preparação para um desfile de fantasias ou de uma escola de samba. Essa representação caricata da FlaGay contribuiu para gerar um sentimento de rejeição, manifestado

pelos leitores do jornal, e até mesmo criou um clima de hostilidade em relação à presença da nova ala no Maracanã (Pinto, 2018).

Ainda que não tenha conseguido se estabelecer nas arquibancadas, a Fla-Gay marcou a história do futebol e influenciou tentativas similares no estado. Ainda em 1979, o jornalista Alceste Pinheiro, sob pseudônimo A.P., chegou a afirmar, no *Lampião da Esquina*, que existiam homossexuais organizados em uma das torcidas reconhecidas pelo clube, a Flamor, e que eles estariam se mobilizando para a formação de uma ala abertamente gay[11].

Além disso, a imprensa do final dos anos 1970 noticiou que o movimento teria inspirado iniciativas similares em São Paulo, com a Fau-Gay (São Paulo/SP), Pal-Gay (Palmeiras), Gayviões da Fiel, Corin-Gay e Fiel-Gay (Corinthians)[12], no Rio de Janeiro, com a Fo-Gay (Botafogo)[13], Vas-Gay (Vasco da Gama) e América-Gay (América)[14], e no Rio Grande do Sul, com a Leão-Gay (São Paulo/RS)[15].

Nesse contexto, a imprensa da época também registrava sinais de expansão de outras iniciativas homossexuais no futebol além desses estados. Reportagem publicada no *Correio de Notícias*, em 24 de outubro de 1979, indicava que a proposta de grupos de torcedores gays começava a aparecer em outros centros, com menções a agremiações surgindo no Paraná, no Pará, em Pernambuco, em Alagoas e no Espírito Santo[16].

Embora a bibliografia identificasse 23 alas homossexuais entre 1977 e 1989 (Anjos, 2018; Martinelli, 2020; Silveira, 2021; Rudá, 2024), a pesquisa mais recente de Barroso (2025) amplia de forma decisiva esse cenário. A partir de um levantamento sistemático em jornais e revistas da época, o autor catalogou mais de 50 movimentos assumidamente gays no futebol masculino brasileiro,

[11] Ver: E ALGUNS conselhos. **Lampião da Esquina**, Rio de Janeiro, n. 18, nov. 1979, p. 11.
[12] Ver: GAY em campo. **Jornal dos Sports**. Rio de Janeiro, n. 15319, p. 2, 16 out. 1979; JAPIASSU, Moacir. Atenção: vem aí os Gayviões da Fiel. **Jornal da República**. Rio de Janeiro, n. 44, 16 out. 1979, Esporte, p. 14; SÓCRATES ainda depende de teste para voltar. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, n. 32.084, p. 20, 17 out. 1979.
[13] Ver: CONCORRENTE da Fla-Gay. **O Fluminense**, Niterói, n. 2932, p. 13, 17 out. 1979.
[14] Ver: MOVIMENTO “gay” ganha adesões no futebol. **Correio de Notícias**, Curitiba, n. 50, p. 15, 24 out. 1979.
[15] Ver: ESTÁ nascendo a “Leão-Gay”, a nova torcida do São Paulo. **Zero Hora**, Porto Alegre, p. 40, 19 out. 1979.
[16] Ver: MOVIMENTO “gay” ganha adesões no futebol. **Correio de Notícias**, Curitiba, n. 50, 24 out. 1979, Curitiba-Social, p. 15.

distribuídos por todas as regiões do país.

Essa ampliação revela um quadro muito mais diverso e capilarizado do que o previsto pelas análises anteriores, indicando que as primeiras iniciativas não apenas dialogavam entre si, mas compunham um fenômeno nacional de maior densidade e alcance do que até então se reconhecia.

Entre esses diferentes registros, a experiência da Fla-Gay e da figura de Clóvis Bornay serviu como referência, inspirando, de forma direta ou indireta, iniciativas semelhantes em outras regiões. Essas influências serão analisadas a seguir em grupos que surgiram – ou tentaram surgir – em cinco estados, a saber: Pernambuco, São Paulo, Distrito Federal, Bahia e Rio de Janeiro.

Em outubro de 1979, o *Diário de Pernambuco* noticiou, de forma provocativa, que Bornay estaria prestes a criar uma ala torcedora assumidamente gay em Recife, embora sem revelar nome ou clube envolvido[17]. Dois dias antes, a *Veja* informou sobre iniciativa semelhante: a Lionsgay, liderada pela travesti Valéria[18], que tentava desde o início do ano acompanhar jogos do Sport Club do Recife, mas enfrentava ameaças constantes de agressão, impedindo sua estreia oficial.

Ainda assim, Bornay demonstrava confiança na expansão de alas gays no futebol e afirmou ter recebido contatos até de São Paulo, onde poderia colaborar com a criação da Fiel-Gay, formada por torcedores do Corinthians. Apesar de seu entusiasmo, a notícia gerou reações negativas: opositores do clube cogitaram questionar o caso junto ao presidente Figueiredo, e João Bombom[19], fundador dos Gayviões da Fiel, rejeitou publicamente a ideia de Bornay liderar a ala paulista, acusando-o de se apropriar da iniciativa e reafirmando que o nome correto já estava registrado.

Se em São Paulo Bornay acabou envolvido em um embate com João Bombom, no Distrito Federal o cenário foi um pouco distinto. Na capital federal, a criação da Gama-Gay não provocou um rompimento tão brusco com as influências dos carnavalescos – ainda que ela reivindicasse certa independência estética –, sendo recebida com entusiasmo e até articulada em rede com outras

[17] Ver: PENSAMENTO positivo. **Diário de Pernambuco**, Recife, n. 294, 26 out. 1979, p. 12.
[18] Não foram encontrados registros que permitissem aprofundar informações sobre sua biografia.
[19] Não foram encontrados registros que permitissem aprofundar informações sobre sua biografia.

iniciativas locais.

A Gama-Gay, possível nova ala homossexual da Sociedade Esportiva do Gama, foi anunciada no *Correio Braziliense*. Liderada por Cláudio Medeiros[20], conhecido como “Clôde” e assíduo frequentador da The Fox Discothèque – uma das casas noturnas das mais badaladas de Brasília –, a iniciativa teria sido inspirada por outras agremiações similares, como a Fla-Gay[21].

Mesmo com uma fala contundente de seu líder, a Gama-Gay foi amplamente comemorada por Clóvis Bornay, que, inclusive, disse que poderia se mudar para Brasília caso a agremiação fosse aprovada oficialmente: “Se a Gama-Gay for autorizada, venho rápido de cordões e lantejoulas, podem crer” (*apud* Croc’s, 1980, p. 23).

Além disso, o movimento também teria encontrado ampla receptividade entre as demais torcidas do futebol brasiliense. Esse ambiente teria incentivado o surgimento de iniciativas similares nos outros grandes clubes do Distrito Federal, consolidando uma rede de torcedores gays e outras personalidades de fora do círculo futebolístico[22].

Outras agremiações teriam sido a Céu-Gay, ligada ao Centro de Ensino Unificado de Brasília Esporte Clube, coordenada por Marion Glacê, e a Guará-Gay, associada ao Clube de Regatas Guará, que teve como principal figura “Greta do MEC”, conhecida personagem da cena cultural da capital. Completando o grupo, surgiram ainda a Taguá-Gay, organizada por Luquete, figura popular do Chopp Center, e a Plana-Gay, vinculada ao Planaltina Esporte Clube, sob a liderança de Dedete[23].

No clube colorado da cidade, o Brasília Futebol Clube também teria o seu agrupamento gay, a Brasa-Gay. Porém, o chefe da torcida organizada do clube, Jorge Moreira, manifestou-se de forma categórica contra a possibilidade de criação da iniciativa. Demonstrando forte oposição à iniciativa, afirmou que qualquer manifestação que sequer sugira um perfil considerado “alegre” seria

[20] Não foram encontrados registros que permitissem aprofundar informações sobre sua biografia.
[21] Ver: CROCODILO lança a Gama-Gay. **Correio Braziliense**. Brasília, n. 6112, p. 21, 29 out. 1979.
[22] Ver: GALERA gays se apresentam. **Correio Braziliense**, Brasília, n. 6125, p. 15, 12 nov. 1979.
[23] Não foram encontrados registros que permitissem aprofundar informações sobre suas biografias.

imediatamente rechaçada[24].

Além dela, também foi noticiada a Colo-Gay. A iniciativa ganhou visibilidade por meio da participação de Flavete das Graças[25], que se apresentou como candidata à chefia da torcida, defendendo a inclusão das “bonecas” no universo esportivo. Paradella é citado em seu relato como alguém que teve papel central ao apoiar indiretamente a iniciativa, reforçando o movimento de afirmação da comunidade gay no contexto futebolístico[26].

Apesar do entusiasmo, a ala enfrentou oposição e ameaça, sendo expressa em carta publicada na seção “Tribuna Livre” do *Correio Braziliense*. Randalina Flor[27] manifestou-se de forma contundente contra a liderança de uma “boneca” na torcida, defendendo que o futebol seria exclusivamente masculino e prometendo expulsar da classe qualquer candidata que insistisse na participação[28].

Mesmo com as ameaças, o mesmo *Correio Braziliense* noticiou a iniciativa de Marion Glacê em promover o Clã dos Gays brasilienses, encontro que reuniria diferentes grupos para preparar a realização da chamada Noite Gay, prevista para dezembro. O evento seria estruturado em formato competitivo, com premiações para categorias como melhor líder, melhor enredo nos campos, melhor guarda-roupa e melhor fantasia, avaliadas por um júri composto por jornalistas de destaque.

Segundo Marion, a procura foi grande e até mesmo lideranças de grupos não ligados ao futebol teriam buscado inscrição, como Helena, Rainha dos Trocados da Viplan, e Julinha Fofoca, das Escadarias Venâncio 2.000. Quatro agremiações já teriam garantido presença, o que, segundo a organização, assegurava o êxito da proposta, apresentada como um ato de afirmação e liberdade[29].

Esse modelo de mobilização e visibilidade, mesmo que nem sempre

[24] Ver: CROCODILO lança a Gama-Gay. **Correio Braziliense**, Brasília, n. 6112, p. 21, 29 out. 1979.
[25] Não foram encontrados registros que permitissem aprofundar informações sobre sua biografia.
[26] Ver: GRAÇAS, Flavete das. Tribuna livre. **Correio Braziliense**, Brasília, n. 6153, p. 21, 10 dez. 1979.
[27] Não foram encontrados registros que permitissem aprofundar informações sobre sua biografia.
[28] Ver: FLOR, Randalina. Tribuna livre. **Correio Braziliense**, Brasília, n. 6.161, p. 19, 19 dez. 1979.
[29] Ver: GALERA gays se apresentam. **Correio Braziliense**, Brasília, n. 6125, p. 15, 12 nov. 1979.

resultasse em estreias efetivas nos estádios, reforçou o precedente aberto pela Coligay e Fla-Gay. Toda essa repercussão impeliu torcedores ao associativismo gay, que começava a se articular de forma sintonizada em várias capitais e no interior do Brasil, como se viu, por exemplo, na Bahia.

Em novembro de 1979, o *Diário de Pernambuco* noticiou os bastidores da formação da Ita-Gay, agremiação gay do Itabuna Esporte Clube, no sul da Bahia. O periódico mencionou que sua organização aconteceu depois do desfecho da Fla-Gay, cujas ações ainda repercutiam nacionalmente e serviam de referência para novos grupos.

O colunista social Adilson Cezimbra[30], idealizador do movimento, informava que, naquele momento, a organização já contaria com mais de cinquenta integrantes e anunciava que sua primeira atuação oficial estava prevista para 1980, quando o clube mudaria suas cores de alvianil para amarelo e preto[31].

Os torcedores contariam com vestidos longos em paetês e miçangas, além de charanga própria e uma imensa bandeira bordada com detalhes dourados. O movimento, inclusive, encontrou apoio do presidente do clube, Silvio Roberto Brito, que, publicamente, prometeu apoiar a nova iniciativa nas andanças do time durante a Copa Brasil do ano seguinte[32].

Apesar de já haver movimentações semelhantes em outras regiões, a Ita-Gay assumiu a alcunha de ter sido a “primeira torcida gay do interior do país”, sinalizando a expansão do fenômeno para além dos grandes centros urbanos, se não de uma forma articulada, pelo menos em sintonia.

O presidente do clube, Silvio Roberto Brito, teria garantido até recursos para a estruturação e manutenção da ala, que, já naquele momento, estava sendo dificultada pela reação de diversos setores da comunidade itabunense, sobretudo os tradicionais coronéis do cacau[33]. Não foram encontrados outros registros.

Em outra cidade, o cenário foi diferente. Em abril de 1980, o *Jornal do*

[30] Não foram encontrados registros que permitissem aprofundar informações sobre sua biografia.
[31] Ver: ALA “GAY” da Bahia. **Diário de Pernambuco**, Recife, n. 302, p. 18, 6 nov. 1979.
[32] Ver: PRESIDENTE apoia a ala da torcida gay. **Diário da Tarde**, Curitiba, n. 23052, p. 5, 6 nov. 1979.
[33] Ver: ITABUNA faz ala “gay”. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, n. 212, p. 28, 6 nov. 1979.

Comércio (AM) anunciou a criação da Galo-Gay, ala assumidamente gay do Atlético Rio Negro Clube, liderada por Eurico Carvalho[34] e apoiada por Marcelo Peña, registrando sua presença em jogos do time em Manacapuru e, posteriormente, em diversas partidas do Campeonato Amazonense.

Imagens divulgadas pelo periódico mostravam a faixa “Torcida Organizada Galo-Gay” nas arquibancadas do Estádio Vivaldo Lima, marcando sua atuação afirmativa. Eurico ganhou destaque no cenário futebolístico local por organizar caravanas para apoiar o clube, inclusive vendendo seu próprio carro para viabilizar viagens durante a Copa Integração de 1988, apesar de enfrentar preconceitos e conflitos internos.

A iniciativa incentivou o surgimento de outras iniciativas gays no estado, como a Leão-Gay, do Nacional Futebol Clube, liderada por Clemilton Matos[35], que estreou com grande número de participantes e uma bandeira monumental, e a Pena-Gay, do Penarol Atlético Clube.

No mesmo período, Jorge José Emiliano dos Santos (1954-1995), mais conhecido pelo apelido de Margarida, foi um árbitro brasileiro de futebol que atuou profissionalmente entre as décadas de 1980 e 1990, sendo conhecido por seu estilo extravagante de apitar. Ele se tornou uma figura emblemática no futebol do país e foi um dos primeiros árbitros profissionais a se declarar abertamente homosexual no país, tendo um posicionamento explícito sobre sua sexualidade.

Margarida se tornou árbitro profissional ligado à FERJ em 1988, ano em que estampou a *Revista Placar* com a publicização de sua homossexualidade. Antes disso, já era conhecido no meio esportivo da cidade desde a década de 1960, pois atuava como árbitro de futebol de areia, quando recebeu o famoso apelido.

A atitude de Margarida refletia uma coletividade chamada de “Sindicato”, formada por árbitros e auxiliares cariocas assumidamente homossexuais. Outros nomes, como Valter Senra (o “Bianca”), Paulino Rodrigues (o “Borboleta”), Robson de Oliveira (o “Gazela”) e Reinaldo Barros (o “Pinah”), também assumiram suas orientações sexuais, fortalecendo o espaço para a diversidade

[34] Não foram encontrados registros que permitissem aprofundar informações sobre sua biografia.
[35] Não foram encontrados registros que permitissem aprofundar informações sobre sua biografia.

no esporte fluminense.

Borboleta adotava uma postura diferente, considerado o “mais macho” e “durão” entre eles, tendo construído sua trajetória como Paulino Rodrigues antes de assumir publicamente sua orientação, depois de grandes dificuldades de autoaceitação (Davies; Nobre, 2021).

Bianca, por sua vez, era lembrado como o mais baixinho, delicado, doce e sempre bem-vestido. Já Margarida era conhecido por seus gestos característicos, como esticar os braços, empinar o corpo e encerrar as partidas com uma movimentação própria, além de chamar os jogadores de “meu queridinho” (Davies; Nobre, 2021).

> O “Margarida” chegava rebolando, empinava a bunda e jogava os braços pra trás. Eu fazia jogo de pernas, batia no chão com a ponta do pé, rodando pra lá e pra cá, ia no fundo do gol e balançava a rede, botava a bola no chão, punha o pé em cima e olhava de forma desafiadora para a torcida e ria, empinando o corpo e jogando a cabeça pra trás. O estádio vinha abaixo. Era muito legal. Era o meu momento de glória! (*apud* Davies; Nobre, 2021, p. 169).

De todo modo, esse foi o período em que predominou a chamada “Arbitragem Gay” na FERJ, sendo ela marcada por sua competência, profissionalismo e *performance*. “Muita gente ia ao estádio para ver o *show* deles, um *show* à parte. Tanto apitavam bem, como faziam o *show* particular deles. Era bonito de se ver, alegre, excitante, não tenho palavras para descrever” (Maria Eugênia *apud* Davies; Nobre, 2021, p. 85).

Mais do que uma organização em si, o grupo representava um gesto público de afirmação coletiva e de solidariedade entre árbitros e simpatizantes, que se uniram para reivindicar espaço, combater injustiças e enfrentar as formas de silenciamento impostas pela estrutura conservadora do futebol brasileiro.

Porém, isso não eximiu o Sindicato de ser vítima de discriminações escancaradas na época. Em 1987, por exemplo, a Comissão Brasileira de Arbitragens de Futebol (Cobraf) não incluiu Margarida, Bianca e Borboleta na lista dos 327 árbitros para os jogos dos módulos Verde, Amarelo, Azul e Branco da nova Copa União. O então diretor do órgão, João Ellis Nunes, justificara seu veto em virtude da sexualidade dos juízes. Antes disso, Bianca já havia sido

extorquido anteriormente por um diretor de árbitros, culminando em uma suspensão velada por alguns meses quando parou de pagar as chantagens.

Além disso, Borboleta também foi vítima de políticas de geladeira, quando era apenas escalado como auxiliar e não árbitro, sem que houvesse justificativas por parte da Comissão de Árbitros de Futebol do Rio de Janeiro. Dias depois de denunciar essa prática para um jornalista da Rádio Tupi, em uma entrevista que nunca foi ao ar, viu seu emblema da FIFA, pronto para ser entregue a ele – depois de uma indicação do contraventor Carlinhos Maracanã ao presidente da FERJ – ficar parado na gaveta de Ives Mendes, diretor da Comissão (Davies; Nobre, 2021).

Mesmo com todos os percalços, a arbitragem gay dos anos 1980 e 1990 marcou uma importante época no calendário esportivo do Rio de Janeiro e revolucionou a arbitragem tradicional, que, antes, era marcada por sua sisudez e invisibilidade em campo.

Esses diferentes registros demonstram como o fenômeno dos grupos associativos de torcedores assumidamente gays ou de outras manifestações não se limitava a episódios isolados ou restritos a determinados centros, mas fazia parte de um cenário em expansão, com articulações e repercussões diversas em várias regiões do país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre o final da década de 1970 e ao longo dos anos 1980, o aparecimento de alas abertamente homossexuais no futebol masculino brasileiro ocorreu de forma simultânea em clubes de todas as divisões e regiões do país. Ainda que não tenha se constituído como um movimento nacionalmente articulado, essas iniciativas estabeleceram conexões entre si, expressas tanto em relações de afinidade e reconhecimento mútuo quanto em disputas e rivalidades envolvendo outros grupos de torcedores, clubes ou personalidades.

Essas manifestações podem ser vistas como iniciativas pioneiras na afirmação coletiva de sociabilidades homossexuais por meio do futebol. Embora, naquela época, as alas citadas fossem compostas predominantemente por homens homossexuais cisgêneros, elas representaram um marco importante no

futebol brasileiro de disassociação com um reduto masculino, cisgênero e heterossexual.

Iniciativas como a Coligay e a Fla-Gay contribuíram para questionar a tradição heteronormativa das arquibancadas, trazendo novas formas de expressão e apoio aos seus clubes, apesar da repressão social e institucional enfrentada. Essas experiências evidenciam o impacto do autoritarismo sobre as sociabilidades homossexuais e a luta pela aceitação em espaços historicamente excludentes.

Em ambas as experiências, o futebol foi mobilizado menos como espaço para a constituição de um coletivo torcedor nos moldes tradicionais e mais como arena de ação performática, de visibilidade pública, de intervenção cultural e de contestação estética. Na maioria dos casos, as iniciativas estiveram mais orientadas à afirmação coletiva de sociabilidades homossexuais do que, necessariamente, ao apoio a um clube em específico.

Apesar dos avanços recentes na historiografia do futebol e na ampliação dos olhares sobre as dissidências de gênero e sexualidade, é notória, porém, que ainda existe uma lacuna significativa na análise aprofundada das agremiações gays. A maior parte dos estudos concentra-se nos grandes centros do eixo Sudeste-Sul, sobretudo Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, e nos clubes da elite esportiva do país.

Nesse sentido, explorar experiências em outros estados como Pernambuco, Bahia, Distrito Federal e Amazonas é essencial para ampliar o escopo investigativo e diversificar a compreensão sobre o fenômeno no esporte de massas mais importante do país. Ainda que brevemente, este trabalho busca, assim, atuar como um ponto de partida para essa expansão territorial e analítica.

Mesmo diante de tensões e resistências, esses grupos afirmaram seu direito de torcer e ocupar as arquibancadas como qualquer outro apaixonado pelo esporte. Afinal, ir ao Maracanã em um domingo típico de futebol pertence a todos e o esporte também pode – e deve – ser feito de diversidade.

REFERÊNCIAS

Fontes

CROC'S. **Correio Braziliense**, Brasília, n. 6288, p. 23, 11 jan. 1980.

ESTEVES, Marta. Ser juiz é tudo. **Revista Placar**, São Paulo, n. 929, p. 49-51, mar. 1988.

Bibliografia

ALVES, Maria Fernanda Martinez; ALBERNAZ, Cássio Alan Abreu. O futebol nos tempos do condor: ditadura militar, cinema e o futebol brasileiro (1964-1985). **29 de abril: Revista de História**, v. 4, n. 6, p. 68-82, jul. 2024.

ANJOS, Luiza Aguiar dos. **De "são bichas mas são nossas" à diversidade da alegria**: uma história da torcida Coligay. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Ciências do Movimento Humano) – Faculdade de Educação Física, Fisioterapia e Dança. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2018.

BANDEIRA, Gustavo Andrada; SEFFNER, Fernando. O que pensam os torcedores do Grêmio sobre a experiência da torcida Coligay. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero, 11., 2017, Florianópolis. **Anais eletrônicos**. Florianópolis: UFSC, 2017.

BARROSO, Lucas. Torcendo fora do eixo: a efervescência das torcidas gays no futebol masculino brasileiro (1977-1989). **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 26, n. 72, p. 91-125, 2025.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1995.

BORRILLO, Daniel. **Homofobia**: história e crítica de um preconceito. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

DAMO, Arlei Sander. Futebol e Estética. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 82-91, 2001.
DAVIES, Anna; NOBRE, Carlos. **Parada dura**: memórias de um árbitro gay do futebol carioca. Rio de Janeiro: LivrosDeFutebol, 2021.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

FREITAS, Marcel. Do amor grego à paixão nacional: masculinidade homoeroticidade no futebol brasileiro. **Revista Digital EFDeportes**, v. 8, 2002.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

GERCHMANN, Léo. **Coligay**: Tricolor e de todas as cores. Porto Alegre: Libretos, 2014.

GREEN, James. **Além do carnaval**. A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: UNESP, 2000.

GUTERMAN, Marcos. Médici e o futebol: a utilização do esporte mais popular do Brasil pelo governo mais brutal do regime militar. **Projeto História**, São Paulo, n. 1, v. 29, p. 267-279, dez. 2004.

GUTERMAN, Marcos. **O futebol explica o Brasil**: o caso da Copa de 70. 2006. 140 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

HOLLANDA, Bernardo Buarque de. A festa e a guerra: o jornalismo esportivo e a formação das torcidas organizadas de futebol do Rio de Janeiro. *In*: Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Estudios Socioculturales del Deporte, 1., 2008, Curitiba. **Anais eletrônicos** [...]. Curitiba: UFPR, 2008.

HOLLANDA, Bernardo Borges Buarque de; CANALE, Vitor dos Santos. Por uma história do associativismo torcedor nos anos 1970: dinâmicas de rivalidade, amizade e emulação na formação da ATOESP – Associação das Torcidas Organizadas do Estado de São Paulo. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 13, n. 34, set./dez. 2021.

KIMMEL, Michael. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. **Horizontes antropológicos**, v. 4, n. 9, p. 103-117, 1998.

LOURO, Guacira Lopes. “Pedagogias da sexualidade”. *In*: LOURO, Guacira Lopes. (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MAGALHÃES, Lívia Gonçalves. Futebol em tempos de ditadura civil-militar. *In*: XXVI Simpósio Nacional de História, 2011, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio nacional da Associação Nacional de História**. São Paulo: ANPUH-SP, 2011.

MANDELLI, Mariana Carolina. Corpos, identidades e amizades: práticas torcedoras de mulheres transgêneras no futebol de homens. **FuLiA/UFMG [Revista sobre Futebol, Linguagem, Artes e outros Esportes]**, v. 8, n. 3, p. 155–175, 2023.

MARTINELLI, Leonardo da Silva. Reflexões sobre os abalos da masculinidade hegemônica no futebol: das torcidas gays na década de 1970 aos campeonatos homossexuais da atualidade. **Revista Crítica Histórica**, v. 11, n. 22, p. 301-327, 2020.

MATOS, Heloiza Helena Gomes de. O discurso político oculto na comunicação

do Governo Médici. **Líbero**, São Paulo, v. 6, n. 12, p. 54-64, 2003.

MOURA, João Carlos da Cunha. O direito em fala: sobre bichas e homens no futebol brasileiro. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 17, n. 198, p. 70-79, 2017.

MURAD, Maurício. **A violência no futebol**: novas pesquisas, novas ideias, novas propostas. São Paulo: Benvirá, 2017.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. Homossexualidades e ditaduras militares: o caso de Brasil e Argentina. *In*: Seminário Internacional Fazendo Gênero 9 - Diásporas, diversidades, deslocamentos, 2010, Florianópolis. **Anais Eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 9 - Diásporas, diversidades, deslocamentos**. Florianópolis: UFSC, 2010.

PINHEIRO, Caio Lucas Morais. Sociabilidades torcedoras: uma análise da forma de torcer em Fortaleza nos anos 1960 e 1970. *In*: Encontro Estadual de História - ANPUH Ceará, 14., 2014, Limoeiro do Norte. **Anais do XIV Encontro Estadual de História**. Fortaleza: UECE, 2014.

PINTO, Maurício Rodrigues. A "praga" da FlaGay e o "desbunde" *guei* no futebol brasileiro. **Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, v. 1, n. 04, p. 102-123, 2018.

ROSOSTOLATO, Breno. O homem cansado: uma breve leitura das masculinidades hegemônicas e a decadência patriarcal. **Revista Brasileira de Sexualidade Humana**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 57-70, 2018.

RUDÁ, Onã. **Chegay**: sou LGBTriocolor. 2024. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Jornalismo) – Universidade Salvador (UNIFACS), Campus Tancredo Neves, Salvador, 2024.

SANTOS, Jônatas. **Pra Frente Brasil!** A relação entre o futebol e a ditadura militar durante o governo Médici (1969 - 1974), e a repercussão na Bahia através do Jornal A Tarde. 2017. 49 p. Monografia (Licenciado em Educação Física) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

SANTOS, José Leite dos. **Silêncio e naturalização na construção das masculinidades na educação básica**. 2013. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

SILVEIRA, Eduardo Bortolotti. **Maré vermelha**: histórias do primeiro grupo homossexual de Santa Maria/RS. 2019. 138 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Franciscana, Santa Maria, 2019.

SOUSA, Vinicius Gomes de; CAMARGO, Wagner Xavier de. "Coligay" e a diversidade sexual no campo esportivo. **Recorde: Revista de História do Esporte**, v. 8, n. 1, 2015.

SOUZA, Marcos Alves de. "Gênero e raça: a nação construída pelo futebol

brasileiro”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 6-7, p. 109-152, 1996.

SOUZA, Rafael de. **“Saindo do Gueto”**: O movimento homossexual no Brasil da abertura, 1978-1982. 2013. 138f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

TOLEDO, Luiz Henrique de. **Torcidas organizadas de futebol**. Campinas: Autores Associados/Anpocs, 1996.

TURA, Maíra. **Futebol feminino e emoções**: um estudo nos clubes Bangu e Fluminense. 2023. 119 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2023.

Recebido em 30/11/2025.

Aprovado para publicação em 23/06/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

INTEGRALISMO E JUVENTUDE
a construção de um projeto político no pós-1945

INTEGRALISM AND YOUTH
the construction of a political project in post-1945 period

MILENE DO CARMO GOMES[1]

RESUMO

O artigo analisa as gramáticas do discurso político integralista dirigidas aos jovens "águias brancas", vinculados à Confederação de Centros Culturais da Juventude (CCCJ), no contexto do pós-Segunda Guerra Mundial. A partir da análise do semanário *A Marcha*, órgão de imprensa do Partido de Representação Popular (PRP), investiga-se como tais discursos contribuíram para a reconfiguração das estratégias de mobilização do integralismo, com ênfase na formação política juvenil. Ancorado na abordagem das culturas políticas, o estudo examina os vocabulários mobilizados, as representações da juventude como agente de regeneração nacional e sua centralidade na difusão doutrinária para além da institucionalidade partidária. Argumenta-se que, diante de um diagnóstico recorrente de crise moral, política e cultural, a juventude foi construída como sujeito histórico privilegiado, investido de uma missão regeneradora. Nesse processo, a articulação entre práticas, valores e linguagens políticas, difundidas nos espaços de sociabilidade e na imprensa, possibilitou a atualização do ideário integralista no pós-guerra. Conclui-se que os "águias brancas" desempenharam papel decisivo na continuidade e adaptação do movimento na cena democrática.

Palavras-chave: Integralismo; PRP; Águias Brancas; Cultura Política; Juventude.

ABSTRACT

This article analyzes the political grammars of Integralist discourse addressed to the "White Eagles," a youth group linked to the Confederation of Youth Cultural Centers (CCCJ), in the context of the post–Second World War period. Drawing on the analysis

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGH/UFJF),com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Secretária da Rede de Investigação Direitas, História e Memória (DHM), integrante do Grupo de Pesquisa Direitas, História e Memória (DHM), e pesquisadora associada ao Laboratório de História Política e Social (LAHPS/UFJF). E-mail: milenegomes645@gmail.com.

of *A Marcha*, the official newspaper of the Party of Popular Representation (PRP), it examines how such discourses contributed to the reconfiguration of Integralism's mobilization strategies, particularly through youth political formation. Grounded in the framework of political cultures, the study explores the vocabularies employed, the representations of youth as agents of national regeneration, and their centrality in the diffusion of doctrine beyond formal party structures. It argues that, within a recurrent diagnosis of moral, political, and cultural crisis, youth were constructed as a privileged historical subject, entrusted with a regenerative mission. In this process, the articulation of practices, values, and political languages, circulated through spaces of sociability and the press, enabled the updating of Integralist ideology in the postwar period. The article concludes that the "White Eagles" played a decisive role in the continuity and adaptation of Integralism within the democratic context.

Keywords: Integralism; PRP; White Eagles; Political Culture; Youth.

INTRODUÇÃO

A cena pública democrática caracteriza-se pela presença de múltiplos atores, linguagens e mecanismos políticos, que evidenciam a força social no âmbito das representações institucionais. A reorganização desse espaço, após o fim do Estado Novo, em 1945, impôs um decisivo dilema às forças autoritárias e fascistas que haviam emergido no ambiente político das décadas de 1930 e 1940. Para os egressos da Ação Integralista Brasileira (AIB), a nova ordem constitucional, pautada pela ampliação da competição eleitoral, pelo pluripartidarismo e pela expansão do mercado político (Lavareda, 2012), exigiu uma profunda reconfiguração discursiva e política. No interior desta dinâmica constituiu-se o Partido de Representação Popular (PRP), entre 1945 e 1965, que, longe de significar uma ruptura definitiva com sua matriz fascistizante (Calil, 2005), expressou a continuidade de uma cultura política autoritária, que buscou se revalidar na cena democrática mediante uma linguagem adaptada às gramáticas da Guerra Fria.

Neste artigo, argumenta-se que o vetor de estratégia de atualização do ideário integralista no pós-guerra não repousava exclusivamente na disputa eleitoral pragmática ou nas alianças partidárias do PRP, mas na construção de um projeto de formação e mobilização da juventude. Mediante a criação da Confederação de Centros Culturais da Juventude (CCCJ), em 1952, e da

estruturação do movimento dos “águias brancas”[2], o integralismo projetou nas novas gerações a responsabilidade por uma suposta “regeneração moral e cultural” da nação. Nesse processo, a imprensa partidária, com destaque para o semanário *A Marcha*, operou como um dispositivo analítico-discursivo encarregado de articular os princípios doutrinários do movimento às demandas do contexto democrático.

Mobilizando o aporte teórico-metodológico das culturas políticas, examina-se como *A Marcha* conformou um ecossistema discursivo pautado no diagnóstico recorrente de uma “crise institucional e espiritual”. Diante de um cenário representado como decadente, a categoria “juventude” foi ressignificada, pois deixou de ser uma faixa etária para converter-se em um operador moral, investido de uma missão salvífica de regeneração nacional. Para operar essa conversão, o PRP promoveu uma reorientação doutrinária, em grande medida gestada durante o exílio de Plínio Salgado em Portugal (Gonçalves, 2012), na qual o vocabulário radical e a simbologia externa dos anos 1930 (o Sigma, a saudação *Anauê*, as camisas-verdes) foram progressivamente substituídos por uma sintaxe ancorada na "democracia cristã", no espiritualismo e no anticomunismo (Christofoletti, 2010).

Mapear a produção discursiva de *A Marcha* e sua difusão entre os “águias brancas” permite desvelar a densidade das estratégias de cooptação e doutrinação das direitas brasileiras no pós-1945, a partir do integralismo. Ao selecionar, ordenar e hierarquizar sentidos (Luca, 2008), a imprensa integralista buscou distanciar o movimento do fantasma do nazifascismo, construindo espaços de socialização das culturas políticas, capazes de garantir a capilaridade do integralismo na cena democrática até a eclosão do golpe civil-

[2] A denominação “águias brancas” também pode ser compreendida no interior de uma disputa simbólica em torno da representação da juventude integralista. A imagem da águia remetia a atributos como força, altivez, potência e autoridade, enquanto a cor branca estabelecia uma contraposição simbólica ao vermelho, frequentemente associado ao comunismo no vocabulário político do período. A escolha da expressão adquiria ainda maior significado quando considerada em contraste com a designação pejorativa “galinhas verdes”, utilizada para ridicularizar os integralistas em referência aos camisas-verdes da AIB. Desse modo, “águias brancas” nomeava os jovens vinculados ao movimento, contribuindo para produzir uma representação positiva de si, contrapondo à imagem depreciativa do integralista uma figura associada à força, à elevação e à distinção.

militar de 1964 e a extinção dos partidos pelo Ato Institucional n.º2 (AI-2) em 1965, momento em que o PRP foi também dissolvido.

O artigo organiza-se em três seções analíticas interligadas. Primeiramente, discute-se a reconfiguração do integralismo no contexto democrático pós-1945, considerando a reelaboração de seus referenciais políticos e doutrinários e as formas de inserção construídas diante da nova ordem institucional. Em seguida, analisa-se a construção de um projeto político dirigido à juventude, com atenção aos espaços de formação, sociabilidade e circulação de referências integralistas articulados pela CCCJ. Por fim, investigam-se as representações e os valores mobilizados em torno dos "águias brancas", especialmente nas páginas de *A Marcha*, buscando compreender como a juventude foi construída como espaço de continuidade, renovação e projeção do projeto integralista no pós-guerra.

1. O PRP E A RECONFIGURAÇÃO DA CULTURA POLÍTICA INTEGRALISTA

A reorganização da cena pública após o fim do Estado Novo colocou os integralistas diante de uma ordem democrática na qual a representação política adquiria novos contornos institucionais e discursivos. Inseridos em um sistema marcado pelo pluripartidarismo e pela competição eleitoral, os egressos da AIB reelaboraram suas formas de apresentação e de reivindicação da legitimidade no espaço público. A fundação do PRP fez parte do esforço de adaptação integralista às condições sóciopolíticas do pós-1945. A própria noção de representação, central à democracia moderna, constituía-se como um campo de disputas e apropriações no contexto em foco, no qual diferentes atores buscavam definir quem poderia representar a sociedade, em nome de quais valores e sob quais princípios.

Dessa forma, o ideário democrático moderno estabeleceu parâmetros fundamentais para a política e suas instituições, como a soberania popular e a liberdade democrática, tendo na noção de representação um elemento central do mandato político (Goyard-Fabre, 2003). Com isso, o conceito torna-se operacionalizável e mobilizável, sendo envolto de disputas, apropriações e

ressignificações, conforme os sujeitos e grupos que o acionam, constituindo-se como uma chave de inteligibilidade política.

No caso integralista, entre 1945 e 1965, o PRP atuou como dispositivo político-partidário e expressão formal do integralismo no contexto republicano. Sua trajetória revela a persistência de uma cultura política autoritária que buscava se legitimar por meio da institucionalidade partidária e por diversas formas de ambiência intelectual e cultural. O integralismo, ao constituir-se como pensamento político fascista no Brasil (Gonçalves; Caldeira Neto, 2020), propunha a regeneração nacional por meio de uma revolução integral que abrangeria o homem, os chamados “grupos naturais” (família profissão, propriedade e município), bem como a nação e o Estado. Para Plínio Salgado (1937), o “chefe supremo”, tratava-se de um movimento de caráter filosófico, orientado à construção de uma nova cultura, ancorada em uma redefinição dos conceitos de democracia, direito e economia. Fundamentado na defesa do “Estado Integral” de feição corporativista, o integralismo posicionava-se em oposição tanto ao liberalismo quanto ao comunismo, ao mesmo tempo em que mobilizava significantes próprios do paradigma moderno e modernizante na formulação de sua leitura e interpretação da história, buscando garantir a “harmonia social”. (Salgado, 1953)

Estas propostas, por seu turno, devem ser problematizadas à luz da forma que o integralismo apropriou-se de categorias e conceitos centrais da política moderna. Críticas ao liberalismo e ao princípio da representação individual não implicavam uma rejeição absoluta da democracia enquanto gramática e linguagem de legitimação política. Pelo contrário, os integralistas procuraram disputar seus significados, vinculando-a a uma concepção orgânica da sociedade e à ideia de representação dos chamados “grupos naturais”. Nesse enquadramento, a legitimidade política não decorreria primordialmente da expressão atomizada das vontades individuais, mas da capacidade de articular os diferentes segmentos da sociedade em torno de uma unidade nacional.

Isso posto, é na tensão entre permanências e reconfigurações que se torna possível compreender a atuação do PRP para além da modificação das formas organizativas, mas matizando a reelaboração das maneiras pelas quais o integralismo poderia apresentar-se publicamente, reivindicar legitimidade e

projetar sua concepção de ordem social e política. Referências à autoridade, à organização corporativa, à unidade nacional, à formação de uma elite dirigente coexistia com a incorporação de práticas e categorias próprias da disputa partidária. Com isso, a ação do PRP pode ser tomada como parte de um processo de reacomodação da cultura política integralista, no qual antigos referenciais eram preservados, deslocados e mobilizados segundo as condições do novo regime.

Nesse ínterim, a juventude adquire uma dimensão fulcral, pois, uma vez que a atuação partidária exigia a construção de mecanismos de inserção na sociedade e de reprodução de seus quadros, a formação de jovens militantes integrava um projeto mais amplo de formação política, intelectual e moral de sujeitos que poderiam ocupar posições no movimento e, em sentido mais amplo, participar da renovação de suas fileiras, como elites dirigentes. A mobilização dos águias brancas, portanto, deve ser situada nesse esforço de continuidade e renovação: tratava-se de produzir uma juventude politicamente identificada com os referenciais integralistas e, simultaneamente, inserida nas novas condições de atuação pública do pós-1945.

Nesse sentido, a partir da construção de um ecossistema discursivo de crise institucional, moral e cultural, o integralismo elaborava proposições voltadas à transformação das correlações de força que estruturam a realidade social, produzindo diagnósticos acerca de uma suposta decadência materialista e orientando projetos de reorganização social (Salgado, 1937b). À luz da noção de culturas políticas, conforme formulada por Serge Berstein (1998), tais elaborações vinculam-se à necessidade de responder a contextos de crise, por meio da construção de referenciais políticos e culturais capazes de dar sentido às demandas da vida pública.

As culturas políticas configuram-se como totalidades relativamente coerentes, compostas por elementos interdependentes que estruturam uma determinada visão de mundo. Não se restringem, portanto, a sistemas normativos externos ou a disposições internalizadas, mas operam também como gramáticas de poder e de direito que informam o *modus operandi* dos atores sociais, conforme argumenta Daniel Cefaï (2001). Para Serge Berstein (2009), compartilham ainda um substrato filosófico comum, referências históricas

(entendidas como repertórios inesgotáveis de significados) e aspirações concretas voltadas à realização de projetos políticos no presente e no futuro. Desse modo, é justamente essa dimensão projetiva das culturas políticas que permite compreender a centralidade atribuída à juventude no discurso integralista.

Nesse contexto, a noção de decadência institucional atribuía às novas gerações a responsabilidade pela regeneração da vida pública, por meio do engajamento intelectual e da ação política, na medida em que os mais jovens eram concebidos como portadores de um renascimento geracional. Com isso, a imprensa vinculada ao PRP reforçava sistematicamente essa representação, projetando a juventude como protagonista da transformação histórica, especialmente o jornal *A Marcha*. Nesse processo, a juventude não era apenas uma categoria etária e/ou biológica, mas sim um recurso e dispositivo de significação política, associado à ideia de renovação e à possibilidade de continuidade do projeto integralista, mesclando o futuro de realização de um projeto concebido como regenerador da sociedade com o presente.

Em consonância, a atribuição de uma função política à juventude demandava formas específicas de organização, formação e circulação capazes de transformar essa expectativa geracional em prática coletiva. A partir disso, em outubro de 1952, foi criada a CCCJ, também denominada Movimento Águia Branca, entidade que desempenhou papel central na organização dos chamados “águias brancas”, responsáveis pela difusão do integralismo em diferentes regiões do país. A CCCJ operava, assim, como um dispositivo de cooptação e formação cultural e política, contribuindo para a ampliação da base social do movimento e para a consolidação de sua presença entre os mais jovens, agentes intelectuais do Movimento.

A vinculação entre o PRP e a CCCJ evidencia como os partidos buscavam ancoragem em organizações sociais e culturais, promovendo diálogos e formando militantes, simpatizantes e eleitorado. Como observa Amaral (2013), desde o início do século XX os partidos estabeleceram vínculos diversos com entidades da sociedade civil, especialmente durante a “época de ouro” dos partidos de massa (1920-1960). No caso integralista, essa articulação reforçava sua dimensão doutrinária e ampliava o alcance político do movimento, ao

favorecer a difusão de sua cultura política por meio do que Serge Berstein (1998) denomina de constituição de um “clima cultural”, resultante da circulação de temas, modelos normativos, formas de raciocínio e múltiplos referenciais capazes de influenciar o comportamento dos atores. Nesse sentido, tal dinâmica contribuía para os processos de socialização e incorporação da cultura política integralista, sendo necessário problematizar quais espaços e instrumentos produziam essa socialização.

2. O PROJETO INTEGRALISTA NO PÓS-1945

A situação histórica após 1945 tencionou as formas de apresentação do discurso integralista, especialmente a leitura da experiência e da atividade[3] face aos tempos pregressos. A AIB, fundada em 1932, havia sido o primeiro partido de massas do Brasil (Trindade, 1979) e o maior movimento fascista fora da Europa (Pinto, 2021). Seu *Manifesto de Outubro de 1932* propunha a criação de um “novo Estado” e de uma “nova ordem social” (Salgado, 1932, p. 1), inscrevendo o integralismo em uma matriz abertamente fascista e revolucionária. No entanto, no pós-guerra, os integralistas buscaram se dissociar dessa herança, apresentando-se como grupo legitimado pela forma partidária e pelo jogo democrático (Christofoletti, 2010).

Essa tentativa de “reorientação doutrinária” visava neutralizar a memória social que associava o integralismo ao nazifascismo e ao golpe fracassado de 1938 (Victor, 2012). Ainda assim, como argumenta Calil (2005), o programa e a prática do PRP mantinham marcas de um projeto fascistizante, revelando a permanência de elementos autoritários mesmo em sua adaptação ao contexto democrático. Em outras palavras, o integralismo pós-1945 operou uma reconfiguração discursiva que buscava legitimação sem abandonar suas matrizes intelectuais, políticas e culturais.

[3] Para Daniel Cefaï (2001, p. 93-94), os contextos de experiência e atividade são os lugares e os momentos do mundo da vida cotidiana dos atores onde eles dão sentido ao que dizem e fazem; onde se confrontam com os ambientes naturais, institucionais e organizacionais; onde estabelecem relações de coordenação, cooperação e conflito, e onde co-produzem, em ação e em situação, novas formas de compreensão, interpretação e representação do mundo.

Um dos eixos centrais do pensamento integralista estruturava-se em torno da defesa de uma “democracia orgânica”, ancorada em uma matriz espiritualista e contraposta às concepções políticas identificadas com o materialismo (Merg, 2007). Nesse horizonte, a democracia era compreendida como resultado de uma ordem moral e doutrinária que deveria orientar a organização da sociedade, conformando disputas em torno de seus fundamentos e de seu significado político.

Essa concepção assumiria novos contornos no pós-guerra, já que a derrota dos regimes fascistas europeus e a reorganização da cena pública brasileira impuseram aos integralistas a necessidade de reelaborar seus repertórios políticos diante de uma ordem marcada pelo pluripartidarismo, pela competição eleitoral e pela legitimidade do regime democrático. Nesse processo, Plínio Salgado passou a mobilizar com maior intensidade referências de matriz cristã e espiritualista, articulando-as à formulação da chamada “democracia cristã” (Gonçalves, 2012). Os objetivos, abertamente políticos, apontavam para um processo de reconfiguração discursiva, por meio do qual o integralismo procurou compatibilizar sua tradição política com as novas condições de atuação pública.

Ao afirmar que “a democracia cristã é uma democracia de consequências; é um efeito, jamais uma causa”, o líder integralista subordinava a legitimidade democrática a princípios considerados anteriores à própria vontade da maioria (Salgado, 1945, p. 90-91). A incorporação do vocabulário democrático não enunciava algum tipo de adesão aos fundamentos da democracia liberal, mas incutia uma tentativa de redefinir seus limites e condições de legitimidade a partir de uma concepção espiritualista da ordem social. A democracia podia, assim, ser reivindicada como forma legítima de organização política desde que submetida a uma determinada concepção de verdade, moralidade e comunidade, segundo a qual o espírito era superior à matéria.

Essa reelaboração encontrou expressão institucional na atuação do próprio PRP, que passou a reivindicar sua participação na ordem democrática sem abandonar referências centrais do repertório integralista. O Programa do partido, ao defender a “consagração e permanência do regime democrático representativo” e, simultaneamente, o combate, por vias legais, às doutrinas de

caráter totalitário, comunica a incorporação das regras institucionais do novo regime e, ao mesmo tempo, a permanência de critérios próprios para definir a legitimidade da ordem política (Salgado, 1955, p. 32). A atuação partidária foi um espaço de adaptação do integralismo às condições do pós-1945, no qual elementos de sua tradição política eram rearticulados de acordo com as possibilidades e constrangimentos da institucionalidade republicana.

Essa adaptação não se restringia à participação eleitoral ou à atuação parlamentar, já que a permanência de uma cultura política depende também da capacidade de produzir referências, produzir pertencimentos e formar sujeitos capazes de reconhecê-las e atualizá-las em diferentes contextos, produzindo identidades. Nesse sentido, a reorganização do integralismo envolveu a construção de espaços de formação, sociabilidade e circulação de seus repertórios.

A presença desses atores na gramática pública contribuiu para a constituição de um campo de práticas e representações orientado por horizontes característicos do integralismo, como o nacionalismo e o anticomunismo, tendo no espiritualismo o fundamento de oposição ao materialismo e a ideários correlatos. Esse arcabouço doutrinário articulava-se à existência partidária, fixando representações que, conforme sugere Roger Chartier (2006), são incorporadas pelos indivíduos sob a forma de esquemas de classificação e julgamento, organizando as divisões do mundo social e expressando identidades e disputas políticas. A atuação dos integralistas, nesse sentido, assegurou espaços de inserção no contexto democrático, como também possibilitou a difusão eficaz de seu ideário, configurando-o como um horizonte político-doutrinário relevante para diferentes grupos sociais.

A juventude, então, torna-se central nesse processo, pois era compreendida além de uma categoria etária, mobilizada como representação de renovação e continuidade, associada à possibilidade de regeneração da vida pública e à transmissão da tradição política integralista às novas gerações. A organização da CCCJ reunia iniciativas destinadas à formação cultural, intelectual e política dos jovens vinculados ao integralismo, constituindo um espaço de sociabilidade e circulação de referências doutrinárias. A articulação entre partido, organizações juvenis e espaços de sociabilidade permite

compreender a cultura política integralista como um repertório que circulava por diferentes ambientes e práticas, e não apenas como um conjunto de formulações doutrinárias. Como observa Serge Berstein (1998), as culturas políticas envolvem a circulação de referências, valores, modelos normativos e formas de interpretação capazes de orientar a ação dos atores. No caso integralista, a formação juvenil constituía, portanto, uma das modalidades pelas quais esse repertório era apropriado, ressignificado e atualizado.

Os Centros Culturais da Juventude destacaram-se pelo intenso engajamento político e intelectual, constituindo ambientes voltados à promoção de debates, estudos e atividades culturais. Um exemplo expressivo dessa dinâmica pode ser observado no Centro Cultural Clóvis Beviláqua, em Fortaleza (CE), cuja programação incluía iniciativas como cursos de legislação social, maratonas intelectuais, atividades de excursionismo, organização feminina e simulações de júri, evidenciando a densidade formativa e organizacional dessas instituições (Atividades, 1954).

A imprensa assumia papel particularmente relevante nesse processo, uma vez que permitia ampliar a circulação dessas referências para além dos espaços presenciais de sociabilidade e formação, demonstrando as zonas de operacionalidade práticas da organização integralista. Ao selecionar e participar da seleção e da atribuição de visibilidade aos sujeitos, a imprensa publicizava práticas e acontecimentos considerados representativos da continuidade do movimento.

Como observa Tânia Regina de Luca (2008, p. 139), “a imprensa periódica seleciona, ordena, estrutura e narra, de determinada forma, aquilo que se elegeu como digno de chegar ao público”. Nesse sentido, a imprensa vinculada ao PRP constituía um espaço de produção e circulação da cultura política integralista, dimensão central para compreender a maneira pela qual os jovens identificados como “águias brancas” eram apresentados e investidos de significado no pós-guerra.

3. JUVENTUDE E RENOVAÇÃO EM *A MARCHA*

A constituição de canais de difusão das teorias políticas visava à criação de um clima cultural propício à elaboração e circulação de narrativas capazes de orientar a ação política. Com o objetivo de estruturar uma ampla rede de propaganda, que incluía “[...] uma imprensa própria, a produção de programas radiofônicos e a publicação de livros e folhetos” (Calil, 2017, p. 379-380), os integralistas desenvolveram espaços de sociabilidade voltados à articulação entre produção intelectual e vínculos afetivos, com destaque para a centralidade da imprensa periódica.

Os jornais partidários, nesse sentido, ao selecionar acontecimentos, sujeitos, representações e práticas considerados relevantes, participavam da construção de referências compartilhadas e da definição daquilo que deveria alcançar o público. Como observa Winock (2003), a imprensa política contribuía para estruturar correntes de pensamento e afirmar determinadas coerências no interior dos grupos políticos. Do mesmo modo, os impressos constituem espaços privilegiados para apreender as formas pelas quais grupos e organizações projetavam seus interesses e projetos políticos (Salgueiro, 2016).

A criação do semanário *A Marcha*, em 1953, expressa esse esforço sistemático de consolidação de um espaço nacional de circulação doutrinária e política. Conforme destaca Rogério Victor (2012), o periódico reunia conteúdos que iam desde a divulgação de atividades partidárias, como convenções, atuação parlamentar e gestão municipal, até seções dedicadas à cultura, abrangendo cinema, rádio, esportes, livros e revistas. Editado até setembro de 1965, com 473 edições publicadas, *A Marcha* manteve periodicidade semanal por uma década, consolidando-se como principal veículo da imprensa integralista (Calil, 2005).

Doutrinariamente, o integralismo se autoproclamava como “doutrina imutável” (Sousa, 1956), preservando referências apresentadas como constitutivas e centrais, advogando para si um caráter permanente e legítimo. Essa pretensão de permanência não apontava para uma atuação de conservação ou volta ao passado. Em vez disso, a linguagem mobilizada promovia a continuidade da tradição integralista à expectativa de intervenção e renovação política, como exemplifica o trecho a seguir:

> Nós não somos museu nem academia literária. Somos um movimento político. Nós não somos associação recreativa nem entidade beneficente. Somos cavaleiros andantes. Nós não somos palhaçada de circo nem partido político. Somos os Esperados da Pátria. "Somos os que avançam!". Atrás ficarão os acomodados, os bajuladores, os conformados, os cretinos e imediatistas. E conosco marcharão os audazes iluminados pela presença imperecível dos que nos antecederam! (Kautzmann, 1954, p.5)

Os sentidos atribuídos aos “águias brancas” no integralismo estruturavam-se a partir de uma temporalidade que articulava passado, presente e futuro, conferindo inteligibilidade à atuação desses sujeitos na conjuntura histórica. A partir de uma leitura que combinava a evocação de um passado nacional glorificado com o diagnóstico de crise da vida política, a formação da juventude integralista projetava um lugar ativo no futuro, vinculado à intervenção concreta nos espaços públicos, combinado a lógica de movimento, expectativa, revolução e missão.

Essa dinâmica ancorava-se em um projeto de afirmação do integralismo que mobilizava valores, normas e conteúdos apresentados como autenticamente nacionais, orientados à transformação da realidade social e à consagração de um novo prestígio para a nação. Nesse horizonte, os “discípulos” de Plínio Salgado eram convocados a uma marcha contínua, orientada por objetivos considerados elevados e transcendentes: “[...] objetivos luminosos e para os próprios destinos de um Brasil Cristão, de um Brasil de Deus, um grandioso Brasil [...]” (Beraldo, 1956, p.5).

Ao enredar um discurso nacionalista de fundamentação religiosa, o integralismo apregoava para si o papel de pensamento político autêntico do Brasil, disputando sentidos e lugares com outras concepções. Isso ocorre também com a apropriação dos vocabulários de matriz cristã, propostos no discurso, que não significavam, necessariamente, a submissão do projeto integralista aos princípios, dogmas, fundamentos bíblicos ou às instituições religiosas. O interesse ia além de aderir estritamente a uma doutrina confessional, mas pautava-se na possibilidade de o cristianismo ser mobilizado como fundamento de valores considerados capazes de conferir legitimidade à concepção de sociedade, moralidade e nacionalidade integralista.

Em uma sociedade na qual as referências cristãs possuíam ampla circulação e reconhecimento, e na qual a fé perpassava a vida individual e comunitária de muitas pessoas, sua incorporação ao vocabulário político permitia apresentar determinados princípios morais e sociais como elementos constitutivos da própria identidade brasileira. Nesse ponto, a liderança de Plínio Salgado possuía centralidade, tanto pela dimensão diretiva, quanto pelas produções intelectuais que guiavam os princípios dos Centros Culturais.

A juventude integralista era apresentada como parte de um empreendimento de longa duração, conduzido pelo "apóstolo da nacionalidade" que, havia quase um quarto de século, buscava conceder à nação uma elite dirigente por meio da difusão de uma "nova mentalidade" (Beraldo, 1956). Os jovens eram convocados a seguir o quadro geracional iniciado com a AIB nos anos 1930, povoando os próprios Centros Culturais como laboratórios formativos de cultura, participando de um projeto mais amplo de formação daqueles que deveriam reconhecer, preservar e levar adiante o repertório político integralista.

Sendo assim, o interesse na implementação das agremiações visava não só a expansão do Movimento como também a participação dos jovens, agentes indispensáveis nas propostas. Quanto mais agremiações fundamentadas no interior do Brasil, maior o alargamento de expectativas da reatualização integralista, capilarizando jovens dos mais distintos perfis sociais. A partir de então, se tecia o caráter propagandístico da CCCJ, levado a cabo pela divulgação das atividades dos Centros Culturais da Juventude:

> Em sua cidade não há, ainda, um Centro Cultural? Então, inicie um trabalho de fundar um! Reúna os moços cristãos e nacionalistas, de todos os partidos políticos ou que não pertencem a agremiações como essas, e comece a marchar com a Confederação de Centros Culturais da Juventude! [...]. (Jovem, 1953, p.5)

O propósito de expandir a Confederação pelo território nacional materializou-se de forma recorrente nas páginas da imprensa partidária, que atuava como vetor de difusão do empreendimento e de mobilização contínuo. Contudo, a composição social da CCCJ revelava-se orientada por critérios seletivos, privilegiando jovens com disposições alinhadas a valores

espiritualistas e nacionalistas, o que implicava a produção de fronteiras simbólicas baseadas em contraste, alteridade e aceitação. Esta passagem enuncia o conjunto de valores e significados em torno dos quais a iniciativa deveria se organizar. Ao mesmo tempo, o convite para “começar a marchar” transforma esses referenciais em prática: a identidade pretendida para os jovens deveria ser acompanhada de participação, organização e circulação. A CCCJ aparecia como espaço de formação, sociabilidade e mecanismo de expansão de uma determinada linguagem política entre a juventude.

Nesse quadro, o caráter suprapartidário configurou-se como elemento estruturante nos momentos iniciais da entidade, que se apresentava como uma agremiação apartidária, ainda que mobilizadora de “assuntos de caráter social (econômicos, sociológicos, artísticos, políticos)” (Kautzmann, 1953, p.5), focalizando em vários aspectos da vida nacional. Em determinadas formulações, a Confederação buscava distanciar-se de uma identificação direta com o PRP ou com o integralismo, projetando-se como espaço de cultivo do civismo sob a égide da democracia, aberto à participação de jovens oriundos de distintas posições políticas (Como, 1954, p. 23).

A apresentação da CCCJ como entidade “apartidária” fazia parte dessa tentativa de definir um espaço específico de atuação juvenil. Embora a documentação produzida pela própria entidade evidencie sua estreita vinculação com o integralismo, sua linguagem pública procurava distinguir a formação dos jovens da filiação partidária propriamente dita. A questão não reside em tomar o apartidarismo como descrição da posição efetiva e real da entidade, mas em observar a função atribuída a essa linguagem: ampliar o campo de interlocução da organização e apresentar a formação política juvenil em termos de civismo, nacionalismo e espiritualismo, categorias que ultrapassavam a identificação formal com o PRP.

Nesse sentido, retoricamente e interessadamente, a adoção do “apartidarismo” inscreve-se na lógica discursiva integralista de crítica às formas tradicionais de organização partidária no interior do regime democrático. Ainda que, no contexto do pós-guerra, o movimento tenha se inserido institucionalmente por meio do PRP, participando de negociações, disputas eleitorais e alianças, persistia, no plano doutrinário, uma desconfiança em

relação ao sistema partidário liberal. Tal ambivalência expressa o núcleo do projeto integralista, centrado na defesa do “Estado Integral”, de matriz corporativista e espiritualista, e na proposição de uma “democracia orgânica”, em oposição tanto ao materialismo socialista quanto ao liberalismo democrático (Salgado, 1953, p. 56).

Apesar das críticas severas às organizações partidárias e ao modelo republicano, frequentemente descritos como espaços de mediocridade e desonestidade na política brasileira (Andrade, 1953), havia também o reconhecimento de sua utilidade. Para o águia branca Ivo Andrade[4], os partidos deveriam representar a vontade popular, mas acabaram sendo “[...] meios dos quais se servem as nulidades, as mediocridades, os desonestos, os preguiçosos, os fracassados a fim de ganharem facilmente a vida.” (Andrade, 1953, p.5). Essa percepção reforçava a ideia de que o sistema pluripartidário carecia de fundamentos morais sólidos e, portanto, não conseguia sustentar a democracia de forma efetiva. Nesse contexto, emergia a convocação de uma “nova palavra” dirigida à juventude, conclamando-a a se preservar da “lepra que nos assola” e a se dedicar ao estudo dos problemas nacionais em busca de soluções (Andrade, 1953, p. 6).

Nessa perspectiva, a circulação de notícias sobre os Centros Culturais da Juventude e a expansão de suas atividades visava ampliar o recrutamento de jovens, tanto militantes quanto simpatizantes, vinculados, de forma mais ou menos direta, ao ideário integralista. Desse processo participava a construção de uma juventude politizada, para a qual o vocabulário integralista oferecia referenciais de interpretação da realidade e orientação para a ação, articulando práticas, expectativas e formas de pertencimento a um projeto político mais amplo. Isso aproxima-se aos contextos de experiência e de atividade que, segundo Daniel Cefaï (2001), conformam os esquemas de percepção e interpretação da realidade, constituindo elementos centrais na organização das culturas políticas.

[4] Ivo Andrade era um águia branca baiano, vinculado à Sociedade de Estudos Prado Valadares, de Salvador (BA). Em 1955 foi desligado da CCCJ acusado de “atos divisionistas” (Dorea, 1955, p. 5).

> O Brasil existe, apesar do cosmopolitismo, da adesão aos hábitos estrangeiros, da politicagem dos partidos, dos assaltos ao Erário, dos desmandos administrativos, da inapetência ao ideal, porque desde Manaus a Porto Alegre, por todo o território da Nação, estão surgindo núcleos da juventude, a revelar que uma geração de ânimo decidido e de vontade inabalável, desperta com tôda a força da tradição e do sentimento brasileiros. A Confederação de Centros Culturais da Juventude está realizando o estupendo milagre da ressurreição de um povo. Os grêmios dos moços multiplicam-se todos unidos por princípios doutrinários comuns, orientados por uma ação uniforme, dinamizados pelos impulsos generosos de corações sedentos de ideal. (Salgado, 1953b, p. 3)

A centralidade atribuída à juventude no projeto integralista é explicitada no discurso de Plínio Salgado, que desempenhou papel ativo na difusão e legitimação da CCCJ, reforçando o caráter estratégico do empreendimento como instrumento de ressignificação da presença integralista no pós-guerra. Diante do enfraquecimento do movimento integralista após o término da Segunda Guerra Mundial, marcado por rejeições e dispersões, a expansão territorial dos “águias brancas” configurou-se como mecanismo de rearticulação do ideário integralista. Ao mesmo tempo, a atuação direta de Salgado, como Presidente de Honra da CCCJ, por meio de discursos dirigidos à juventude e da participação em conferências nas agremiações, contribuiu para consolidar sua autoridade simbólica e fortalecer os vínculos de adesão no interior dos Centros Culturais da Juventude, orientando a experiência militante e as diretrizes doutrinárias.

Em sessão do Grêmio Cultural Jackson de Figueiredo, em São Paulo (SP), alguns integralistas[5] participaram de uma conferência centrista (Chiaradia, 1953, p.5). O encadeamento discursivo do encontro foi marcado por um forte tom salvacionista, estruturado a partir da construção de um cenário de crise, recurso recorrente na linguagem política mobilizada junto aos “águias brancas”. A produção de alteridade manifestava-se na “pintura” de um quadro nacional caracterizado por “[...] partidos políticos sem expressão, imoralidade e escândalos nas altas rodas, etc.…” (Chiaradia, 1953, p.5). Nesse contexto, o próprio Plínio Salgado articulava uma leitura espiritual e moral da realidade, fundada no diagnóstico de decadência e na projeção de um horizonte redentor.

[5] Pode-se destacar a presença de Plínio Salgado, Gumercindo Rocha Dorea, Odilon Vieira da Luz, Almeida Magalhães e Mário Pagano.

Além disso, ao criar um tipo de vácuo discursivo acerca da ineficiente máquina pública, da crise, do liberalismo e do socialismo, os integralistas centralizavam seu projeto político de ocupação simbólica e cultural. A promessa de transformação histórica concentrava-se, assim, na atuação dos Centros Culturais da Juventude, concebidos como espaços privilegiados de uma "ressurreição nacional". A perspectiva pliniana operava com uma leitura do passado brasileiro como fonte de inspiração para a construção de um futuro ordenado, articulando temporalidades distintas em um mesmo horizonte de sentido. Nas décadas de 1950 e 1960, essa projeção do porvir ancorava-se, sobretudo, na centralidade atribuída aos "águias brancas", concebidos como agentes da condução política do movimento. Nesse sentido, Salgado intensificava os apelos à juventude, convocando-a ao engajamento naquilo que se apresentava como uma grande cruzada, a CCCJ, destinada a operar a redenção do país (Chiaradia, 1953, p. 5).

A construção discursiva da decadência nacional, no contexto do pós-guerra, assumia uma inflexão geracional, associando a crise da pátria à conduta de segmentos juvenis representados como irresponsáveis, imorais e suscetíveis à influência do comunismo. Nesse enquadramento, a ênfase na disciplina intelectual e na formação educacional configurava-se como eixo central das interpelações dirigidas à juventude, na medida em que a intervenção na realidade era concebida como contraposição ao declínio moral, intelectual, social e econômico do país (Stub, 1953, p. 5). As páginas do semanário *A Marcha* constituíam espaço privilegiado para a difusão dessa convocação, evidenciando a centralidade atribuída ao engajamento dos seguidores de Plínio Salgado:

> Meus, moços e meus jovens dos Centros Culturais de minha Pátria! Urge lutar, trabalhar, estudar e produzir tudo de bom por esta privilegiada Nação! Salvemos os moços 'Coca Cola' do seu mau caminho e encaminhemo-los para o vosso convívio sadio, nobre idealizador! O Brasil é dos moços, são os moços que têm a obrigação primordial, o sagrado dever de preparar um Brasil mais forte, mais bem dirigido e mais glorioso, para seu próprio amanhã! [...] (Cipolato, 1957, p.10)

Nesse horizonte, a retórica nacionalista atribuía à juventude a responsabilidade pela reconstrução do país, projetando um futuro previamente

orientado por valores considerados autênticos e permanentes. A efetivação dessa “salvação nacional” dependia, assim, da mobilização política dos jovens, concebidos como agentes indispensáveis tanto no plano discursivo quanto na prática social, especialmente por meio dos Centros Culturais da Juventude. Nesses espaços, a formação moral e cultural era apresentada como condição para a regeneração da nação, sendo a juventude figurada como “[...] a única seiva vigorosa capaz de livrar da ruína o apodrecimento a vacilante árvore da nação brasileira.” (Neto, 1954, p. 5).

A centralidade atribuída aos jovens também se expressava na valorização do estudo como instrumento de compreensão das problemáticas nacionais, orientado à constituição de uma consciência crítica de caráter nacionalista (SOUSA, 1956, p. 7). Nesse sentido, a juventude era investida de uma responsabilidade ativa diante das vicissitudes do país, devendo “[...] verificar e tornar efetiva a sua presença nas questões que afligem o país.” (Sousa, 1956, p. 7). Tal perspectiva implicava a rejeição da inércia e do conformismo, ao mesmo tempo em que exaltava a ação como atributo dos “homens autênticos”, especialmente dos jovens, concebidos como portadores de uma capacidade renovadora essencial à reconfiguração da vida pública em um contexto percebido como crítico (Paiva, 1954, p. 5).

Uma vez delineado o diagnóstico de crise e a correspondente convocação da juventude, sobressai a centralidade de um discurso orientado à transformação da realidade. Neste enquadramento, a juventude era concebida como portadora de atributos específicos, tais como potencial criador, entusiasmo combativo e disposição para a ação, sendo representada como uma categoria em estado de emergência histórica, investida de uma mensagem a ser realizada por meio do engajamento, da direção e da persistência (Filgueiras, 1957). Tal construção atribuía à juventude uma função estratégica no interior do ideário integralista, associando-a a uma dimensão de poder revolucionário ancorado em valores e finalidades doutrinárias.

Nesse sentido, uma preocupação recorrente no discurso dirigido aos “águias brancas” residia na ênfase sobre a necessidade de compreender a própria missão e o “destino histórico”, reforçando a centralidade da ação política juvenil. A interpretação da existência humana em duas dimensões, uma

biológica ou extensiva, e outra espiritual ou intensiva, operava como recurso para orientar e disciplinar os impulsos e paixões, canalizando seu potencial criador em direção a objetivos considerados superiores (Rocha, 1953, p. 5). O vocabulário mobilizado, marcado por tonalidades heroicas, buscava ativar disposições para o serviço e para a luta, concebidos como elementos indispensáveis à realização de uma missão coletiva.

Essa gramática discursiva é sintetizada pela necessidade de combater a inércia e o conformismo, conclamando a juventude à ação:

> É temendo a tentação da lei da inércia que dirijo estas linhas aos jovens de todos os quadrantes da Pátria, para que redobremos o combate contra o quietismo dos estéreis e a mentalidade demissionária dos que só sabem dar toque de silêncio. Não é curto o cortejo dos fracassados na vida. Mas afinal não é outro o preço da abdicação e da demissão do espírito de missão. "Dos moços, as lanças. Dos velhos, os conselhos". A vitória sempre foi amiga dos audazes. (Rocha, 1953, p. 5)

O acionamento da juventude no interior do discurso integralista orientava-se por uma lógica de mobilização eficaz, voltada à constituição de uma disposição permanente para a ação, concebida em termos de missão e combate. Tal dinâmica encontrava seu fundamento na centralidade atribuída ao espírito, entendido como princípio ordenador da conduta dos “águias brancas”. Neste enquadramento, apenas a inquietude dos valores espirituais seria capaz de impulsionar a atividade militante, viabilizando a realização da missão integralista.

Em outros termos, o discurso conferia aos jovens a incorporação de um ideal de sujeito “fiel e heroico”: a fidelidade vinculava-se à valorização do passado histórico, enquanto o heroísmo implicava uma marcha contínua e irreversível, marcada pela recusa do recuo e pela afirmação do avanço progressivo (Machado, 1954, p. 5). Assim, doutrina e ação política articulavam-se na prescrição de preceitos fundamentais, dirigidos à juventude com a imperiosidade necessária à consolidação dos princípios do movimento. Logo, a fidelidade não significava imobilidade diante do passado; ao contrário, articulava-se ao heroísmo como disposição para atualizar, por meio da ação, aquilo que se apresentava como legado doutrinário.

Nesse sentido, a dinâmica de interação nos Centros Culturais da Juventude combinava experiências concretas de sociabilidade com a difusão de um repertório discursivo orientador das práticas dos “águias brancas”. O investimento na Confederação configurou-se como eixo estruturante da tentativa de intervenção na realidade, por meio da propagação das teses integralistas em conferências, congressos, palestras, estudos e encontros. A juventude mobilizada constituía um polo de circulação de ideias, práticas e referências integralistas, articulando experiências locais a uma rede mais ampla de formação e sociabilidade política.

As linguagens compartilhadas e os referenciais simbólicos eram amplamente difundidos pela imprensa partidária, espaço privilegiado de representação do político. No periódico integralista, os “águias brancas” eram constantemente interpelados a integrar a CCCJ e a ocupar posições efetivas na vida pública, em um contexto marcado pela percepção de crise institucional, espiritual e cultural. Nessa lógica, a juventude era posicionada como força de contraposição à decadência, mobilizada por uma filosofia de caráter salvacionista e orientada à intervenção na realidade nacional. A valorização do vigor geracional, traduzido em termos como fôlego, força e virilidade, articulava-se à elevação moral fundada no primado do espírito sobre o materialismo, este associado, no discurso integralista, ao comunismo, ao liberalismo e aos fascismos.

A disputa em torno das temporalidades, entre passado, presente e futuro, configurava um elemento central dessa gramática política, que, ao mesmo tempo em que reelaborava a tradição nacional, projetava a necessidade de transformação dos quadros políticos. Aos “águias brancas” cabia, portanto, não apenas algum tipo de internalização, mas também a adoção de práticas voltadas ao enfrentamento dos problemas brasileiros. Nesse contexto, a criação da CCCJ, em 1952, ultrapassava o plano organizativo, contribuindo para a consolidação de um vocabulário recorrente na imprensa e para a estruturação de espaços concretos de formação política e cultural da juventude.

Por fim, a atuação dos “águias brancas” revela-se fundamental para compreender a sobrevida do integralismo no pós-guerra. Ao promover a difusão doutrinária em um contexto no qual a visibilidade do movimento se encontrava

reduzida em relação ao período anterior, esses atores asseguraram a continuidade e a atualização de seus princípios. Assim, a identificação das matrizes do discurso político dirigido à juventude permite apreender a capacidade de adaptação e permanência no interior da cena democrática, articulada à existência formal do PRP.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da atuação integralista no contexto da democracia pós-1945 permite sustentar que o movimento sobreviveu à derrocada dos regimes fascistas europeus, sendo capaz de se reconfigurar discursiva e organizacionalmente, adaptando-se às exigências da institucionalidade democrática sem abdicar de seus fundamentos doutrinários. Nesse sentido, o mapeamento das atividades e, sobretudo, dos discursos dirigidos aos “águias brancas” revela que o integralismo operou por meio de uma estratégia de deslocamento: ao mesmo tempo em que moderava sua linguagem no plano formal-partidário, radicalizava a formação político-cultural em espaços de sociabilidade como os Centros Culturais da Juventude.

Assim, a experiência dos “águias brancas” foi um núcleo privilegiado de atualização da cultura política integralista. Nesses espaços, a doutrina foi reelaborada e incorporada por uma juventude interpelada como sujeito histórico ativo, responsável por dar continuidade ao projeto político em um cenário adverso. Desse modo, a CCCJ desempenhou papel central não apenas na difusão do ideário, mas no engajamento intelectual e social, garantindo a permanência de suas matrizes discursivas no interior da vida pública brasileira.

Por outro lado, a inserção do PRP no jogo democrático evidenciou tensões constitutivas entre adaptação estratégica e fidelidade doutrinária. As práticas político-partidárias, marcadas por alianças e negociações, por vezes entravam em choque com a expectativa política de setores da militância, revelando os limites e contradições da atuação integralista na institucionalidade. Nesse quadro, os “águias brancas” tendiam a ocupar um lugar de maior coerência doutrinária, funcionando como espaço de reafirmação identitária frente às ambiguidades do campo político.

No interior da política nacional, o integralismo no pós-guerra demonstrou, portanto, uma capacidade significativa de reorganização e de interlocução com o tecido social, especialmente por meio da mobilização da juventude. A centralidade atribuída aos jovens respondia a uma conjuntura de ampliação de sua participação política, indicando uma estratégia de formação de quadros e de projeção de futuro. Nesse sentido, os Centros Culturais da Juventude constituíram espaços de sociabilidade, sendo também dispositivos de produção de sentido, nos quais se articulavam formação intelectual, militância e cultura política.

Dessa forma, o estudo das matrizes discursivas dirigidas aos “águias brancas” evidencia que o integralismo, longe de representar um resquício marginal do período anterior, manteve-se como uma força ativa no pós-guerra. Sua presença na cena democrática compõe a esfera de complexidade do campo político brasileiro, no qual diferentes projetos, linguagens e atores disputavam a interpretação da realidade e a condução do futuro nacional, ao mesmo tempo em que mostra a persistência de determinadas tradições políticas mediante escalas de rupturas e continuidades face à operacionalidade do contexto histórico.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Ivo R. República da desonestidade e da mediocridade. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 14 ago. 1953, nº 26, p. 5 e 6.

AMARAL, Oswaldo. O que sabemos sobre a organização dos partidos políticos: uma avaliação de 100 anos de literatura. **Revista Debates**, *[S. l.]*, v. 7, n. 2, p. 11–32, 2013. DOI: 10.22456/1982-5269.38429. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/debates/article/view/38429.

ATIVIDADES do Centro Cultural Clóvis Beviláqua. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 12. fev. 1954, nº52, p.5.

BERALDO, Inácio. O vôo da águia. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 27 abr. 1956, nº152, p.5.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural.** Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 349-363.

BERSTEIN, Serge. Culturas políticas e historiografia. IN: AZEVEDO, Cecília; BICALHO, Maria Fernanda Batista; KNAUSS, Paulo (Orgs.) **Cultura política, memória e historiografia**. Rio de Janeiro: FGV, 2009, p. 29-46.

CALIL, Gilberto Grassi. **O integralismo no processo político brasileiro: o PRP entre 1945 e 1965** – cães de guarda da ordem burguesa. 2005. 819 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005

CALIL, Gilberto Grassi. A imprensa integralista no pós-guerra: os jornais Reação Brasileira, Idade Nova e A Marcha. In: GONÇALVES, Leandro Pereira; SIMÕES, Renata Duarte (Orgs.). **Entre tipos e recortes:** histórias da imprensa integralista. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017, v.1, p. 375-405.

CEFAÏ, Daniel. Experience, Culture et Politique. IN: CEFAÏ, Daniel (Org.). **Cultures Politiques**. Paris: PUF, 2001, p. 93-116.

CHARTIER, Roger. A nova história cultural existe? In: LOPES, Antônio H.; VELLOSO, Mônica P.; PESAVENTO, Sandra J. (Orgs). **História e linguagens:** texto, imagem, oralidade e representações. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p. 29-43.

CHIARADIA, José B. Ergue-te, mocidade! Plínio Salgado, Gumercindo R. Dórea e Almeida Magalhães no Grêmio Cultural Jackson de Figueiredo, em São Paulo. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 14 ago. 1953, nº26, p. 5.

CHRISTOFOLETTI, Rodrigo. **A Enciclopédia do Integralismo:** lugar de memória e apropriação do passado(1957-1961). 2010. 279f. Tese (Doutorado em História, Política e Bens Culturais) - Fundação Getúlio Vargas, 2010.

CIPOLATO, Aldo. Os Águias Brancas, esperança da Pátria. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 05 jul. 1957, nº212, p.5 e 10.

COMO se manifestou a cêrca dos Centros Culturais da Juventude, o “Diário da Noite”, de 19 do corrente. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 26 mar. 1954, nº57, p. 23.

DOREA, Gumercindo Rocha. CCCJ - Nota Oficial n.º 9. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 18 fev. 1955, n.º 103, p. 5.

FILGUEIRAS, Ary. Juventude, essa inquietação em marcha. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 06 set. 1957, nº221, p.4.

GONÇALVES, Leandro Pereira. **Entre Brasil e Portugal:** trajetória e pensamento de Plínio Salgado e a influência do conservadorismo português. 2012. 669 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

GONÇALVES, Leandro Pereira; CALDEIRA NETO, Odilon. **O fascismo em camisas verdes:** do integralismo ao neointegralismo. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2020.

GOYARD-FABRE, Simone. O povo e a república. In: GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia.** São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 101-141.

JOVEM! **A Marcha**, Rio de Janeiro, 14 ago. 1953, nº26, p.5.

KAUTZMANN, Sérgio. Nós e os partidos políticos. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 17 jul. 1953, nº22, p. 5.

KAUTZMANN, Sérgio. O sentido apostolar da chefia. **A Marcha**, Rio de Janeiro, nº26 nov. 1954, nº91, p.5.

LAVAREDA, Antônio. **A democracia nas urnas:** o processo partidário-eleitoral brasileiro 1945-1964. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio de periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanesi. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 111-153.

MACHADO, Germano D. Por uma juventude heróica! **A Marcha**, Rio de Janeiro, 26 fev. 1954, nº54, p.5.

MERG, Camila Ventura. **"Saberei sustentar a Cruz de Cristo e a bandeira da Pátria":** o espiritualismo integralista na doutrina do Partido de Representação Popular (1945-1950). 2007. 197 f. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007.

NETO, Ivan. Organização interna. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 26 mar. 1954, nº57, p.5.

PAIVA, Dídimo. Elogio da mocidade. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 06 ago. 1954, nº75, p.5.

PINTO, António Costa. **A América Latina na era do fascismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2021, 155p.

ROCHA, Hélio. Demissão do Espírito de Missão. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 10 jul. 1953, nº21, p.5.

SALGADO, Plínio. **Manifesto de Outubro de 1932**. Secretaria Nacional de Propaganda da AIB, 1932.

SALGADO, Plínio. **Páginas de combate**. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, 1937.

SALGADO, Plínio. **A Doutrina do Sigma**. Rio de Janeiro: Schmidt, 1937b.

SALGADO, Plínio. **O conceito cristão da democracia**. Coimbra: Edições Estudos, 1945.

SALGADO, Plínio. **Manifesto-Diretiva:** enviado por Plínio Salgado aos integralistas brasileiros em julho de 1945. Lisboa: edição do autor, 1945b.

SALGADO, Plínio. **Psicologia da Revolução**. 4a ed. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1953.

SALGADO, Plínio. O Brasil Existe! **A Marcha**, Rio de Janeiro, n° 33, 10 out. 1953b, p. 3.

SALGADO, Plínio. **Carta de princípios e programa do Partido de Representação Popular.** Porto Alegre: Edição do Diretório Regional do Rio Grande do Sul, 1955.

SALGUEIRO, Eduardo de Melo. História, imprensa e política: contribuições acerca do debate em torno da "mítica" neutralidade do jornalismo brasileiro nos anos 1950. **Rev. Hist. UEG** - Anápolis, v.5, n.1, p. 01-20, jan./jul. 2016. Disponível em: https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/4849.

STUB, Eraldo. Onde está o Brasil? **A Marcha**, Rio de Janeiro, 20 mar. 1953, nº5, p.5.

SOUSA, Aníbal Teixeira de. Problemas Brasileiros. **A Marcha**, Rio de Janeiro, 06 jul. 1956, nº162, p.7.

TRINDADE, Hélgio. **Integralismo:** o fascismo brasileiro na década de 1930. Porto Alegre: Difel, 1979.

VICTOR, Rogério Lustosa. **O labirinto integralista:** o PRP e o conflito de memórias (1938 – 1962). 2012. 302 f. Tese (Doutorado)-Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2012.

WINOCK, Michel. As ideias políticas. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. Trad. Dora Rocha. 2ªed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 271-294.

Recebido em: 03/04/2025.

Aprovado para publicação em 01/10/2026.

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 REPRESENTAÇÃO FEMININA NA HISTÓRIA MEDIEVAL

O caso de Compiuta Donzella di Firenze (século XIII)

THE FEMALE REPRESENTATION IN MEDIEVAL HISTORY

The case of Compiuta Donzella di Firenze (13th century)

ISABELLA FERREIRA PASSOS[1]

LUCIANO JOSÉ VIANNA[2]

RESUMO

Este artigo apresenta uma reflexão sobre o cenário feminino em relação ao contexto medieval, a partir da análise de autores e autoras que se dedicaram a refletir sobre a personagem conhecida como Compiuta Donzella. Para tanto, adota como procedimento metodológico a análise bibliográfica. Desse modo, inicialmente problematiza a representação das mulheres no século XIII, a partir de um cenário de escrita da História no Medievo, enfatizando a presença feminina na escrita da História. Em seguida, são abordados os principais autores e autoras que trabalharam em suas pesquisas sobre Compiuta Donzella destacando a sua existência e protagonismo na escrita feminina, o conteúdo dos seus escritos e as produções brasileiras relacionadas ao tema. Como resultados, a partir da discussão bibliográfica realizada, entende-se que as reflexões sobre a figura de Compiuta contribuem para a ampliação da compreensão a respeito da representação feminina medieval. Como considerações finais ressalta-se a importância dos escritos das mulheres para ampliar os estudos sobre uma História Medieval voltada para as figuras femininas e para desconstruir a ideia generalizada de um Medievo masculino.

Palavras-chave: Compiuta Donzella. Literatura Medieval italiana. Representação feminina. História Medieval. Trovadora.

ABSTRACT

This article presents a reflection on the female condition within the medieval context, based on the analysis of authors who have examined the figure known as Compiuta Donzella. To this end, it adopts bibliographical analysis as its methodological

[1] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Licenciada em História pela Universidade de Pernambuco (UPE/Petrolina). E-mail: isabellapassos28@gmail.com

[2] Doutor em Cultures en contacte a la Mediterrània pela Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), Livre Docente, Professor Associado de História Medieval do Colegiado de História e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Formação de Professores e Práticas Interdisciplinares (PPGFPPI) da Universidade de Pernambuco (UPE/Petrolina). E-mail: luciano.vianna@upe.br

approach. Thus, it initially problematizes the representation of women in the thirteenth century through the lens of medieval historiography, emphasizing the female presence in historical writing. Subsequently, it addresses the primary scholars who have investigated Compiuta Donzella in their research, highlighting her existence and agency in women's writing, the content of her works, and the Brazilian scholarship related to the theme. As for the results, the bibliographical discussion indicates that reflections on the figure of Compiuta contribute to broadening the understanding of medieval female representation. Finally, the concluding remarks underscore the importance of women's writings in expanding studies on a Medieval History centered on female figures, as well as in deconstructing the generalized notion of a male-dominated Middle Ages.

Keywords: Compiuta Donzella. Italian Medieval Literature. Female representation. Medieval History. Woman troubadour.

INTRODUÇÃO

Em Florença do século XIII florescia o chamado movimento comunal (Miatello, 2021, p. 220), o qual objetivava neutralizar o poder aristocrático através da mudança no sistema governamental. O governo, até então comandado por bispos e condes, passou a ser comandado por um coletivo de cidadãos. O intuito era garantir autonomia política e econômica para cidade ao mesmo tempo que destinava maior liberdade para a defesa dos interesses particulares da população. Com esse movimento, Florença tornou-se uma das cidades mais importantes na região toscana no referido período (Barros, 2002). Ao mesmo tempo, outro cenário que ascendia e se consolidava neste período era o da literatura italiana, especialmente em razão da criação da Scuola Siciliana, um movimento literário que adotou a língua coloquial falada nas produções literárias (Asor Rosa, 2009).

Todavia, tais florescimentos nos meios políticos, econômicos e literários não se estenderam a todas as esferas sociais, uma vez que deixaram de lado a participação feminina, por exemplo. No cenário político social urbano as mulheres permaneceram excluídas, o que provocou também uma reclusão delas aos lares e conventos. No meio literário houve um aumento das obras com características No meio literário houve um aumento das obras com características misóginas, tendo em vista que o domínio da escrita pertencia principalmente aos homens (Deplagne, 2019a). Havia um protagonismo feminino

nas poesias líricas, mas as mulheres apareciam, em sua maioria, enquanto objeto de inspiração para as produções masculinas do período e não enquanto autoras (Cherobin; Guerini, 2022). Quando havia a mínima indicação de uma autoria feminina, a existência dela passava a ser questionada, negada, marginalizada, silenciada e apagada da história (Cerrato, 2013).

Foi o que aconteceu com uma figura chamada Compiuta Donzella di Firenze, a qual tem a autoria de três sonetos presentes no Cancioneiro Vaticano Latino de código 3793 (VAT LAT 3793)[3]. Entre as mais de 1200 poesias compiladas neste cancioneiro, os três sonetos (A la stagion che 'l mondo foglia e fiora, Lasciar vor[r]ia lo mondo e Dio servire e Ornato di gran pregio e di valenza) são indicados como sendo de autoria feminina, mais especificamente, de Compiuta Donzella. Esta, por sua vez, já chegou a ser considerada a primeira mulher a qual foram atribuídos textos da literatura na língua italiana vernacular. Mesmo assim, devido a falta de informações biográficas a seu respeito, sua vida segue rodeada por indefinições, sendo as únicas informações mais assertivas a cidade em que provavelmente viveu (Florença) e o período (século XIII).

Em razão do contexto acima citado, no qual a própria Compiuta estava inserida, muito se discutiu a respeito da sua existência e da autoria dos três sonetos, o que não apaga o fato de que os sonetos a ela atribuídos se enquadram na categoria de obras medievais de autoria feminina. Entretanto, assim como ocorreu com outras produções de autoria feminina, os sonetos de Compiuta Donzella permaneceram, durante longo período, à margem da historiografia tradicional.

Essa marginalização não pode ser explicada apenas pela suposta escassez de fontes sobre a experiência das mulheres, mas também deve ser compreendida a partir dos próprios pressupostos teóricos e metodológicos que orientaram a produção do conhecimento histórico. A predominância de fontes de caráter religioso e literário nos estudos medievais, muitas delas produzidas por homens, relaciona-se tanto às formas de preservação e transmissão dos registros quanto às perspectivas historiográficas que, durante muito tempo,

[3] Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3793. O VAT LAT 3793 é o código utilizado pela Biblioteca do Vaticano para referir-se ao Cancioneiro Vaticano Latino. Esta terminação também será utilizada para referir-se ao Cancioneiro no restante deste artigo.

privilegiaram determinados sujeitos, acontecimentos e espaços de experiência. A renovação historiográfica, promovida entre outros movimentos pela Escola dos Annales, ao ampliar a concepção de fonte e os objetos de investigação histórica, contribuiu para a revisão dessas abordagens e possibilitou novas formas de interrogar a experiência feminina no passado. Nesse sentido, a limitada visibilidade das mulheres na historiografia deve ser analisada em diálogo com o imaginário social do período medieval, marcado por representações e relações de gênero que conferiam maior centralidade e autoridade aos homens. Assim, mais do que atribuir essa invisibilidade exclusivamente à ausência de fontes, torna-se necessário compreender como as representações e os modos de produção, preservação, seleção e interpretação dos vestígios do passado contribuíram para a construção de determinadas narrativas sobre a experiência feminina (Klapisch-Zuber, 1992; Lunz, 2018).

Desse modo, os estudos sobre a participação feminina no medievo foram, por muitos anos, atravessados por esse filtro masculino, o que corroborou para a consolidação da concepção de uma “idade dos homens”, termo difundido pelo medievalista Georges Duby e que ganhou espaço nas várias formas de representação deste período histórico:

> Essa Idade Média é resolutamente masculina. Pois todos os relatos que chegam até mim e me informam vêm dos homens, convencidos da superioridade do seu sexo. Só as vozes deles chegam até mim. No entanto, eu os ouço falar antes de tudo de seu desejo e, consequentemente, das mulheres. Eles têm medo delas e, para se tranquilizarem, eles as desprezam (Duby, 1989, p. 7).

Tal concepção de um medievo masculino começou a ser descontruído graças aos avanços dos estudos de gênero, da crítica feminista e da História das Mulheres que começaram o movimento de resgatar as obras medievais de autoria feminina. Tais avanços possibilitaram o desenvolvimento deste artigo que busca ampliar os estudos sobre uma História Medieval voltada para as figuras femininas, através do estudo desta personagem. Para tanto, adotamos como procedimentos metodológicos a leitura e análise bibliográfica (Freitas; Prodanov, 2013), a partir da qual reunimos as referências que discutem sobre Compiuta Donzella inserindo-a na discussão historiográfica sobre as mulheres medievais.

1. A REPRESENTAÇÃO DAS MULHERES MEDIEVAIS NO SÉCULO XIII

Os questionamentos sobre a representação e participação das mulheres no medievo – e na história – começaram a ser levantados a partir do surgimento do campo de estudo da história das mulheres na década de 70 do século passado. A emergência deste campo acompanhou as lutas feministas em busca de melhores condições profissionais e englobou a expansão dos limites da história como um todo (Scoot, 1992):

> O acúmulo de monografias e artigos, o surgimento de controvérsias internas e o avanço de diálogos interpretativos, e ainda, a emergência de autoridades intelectuais reconhecidas foram os indicadores familiares de um novo campo de estudo, legitimado em parte, ao que parecia, por sua grande distância da luta política (Scott, 1992, p. 64).

De acordo com Aurell e Burke (2013, p. 287-240), a associação do desenvolvimento do campo da história das mulheres com o auge do movimento feminista é identificada nos diagnósticos sobre o desenvolvimento historiográfico. Ademais, as pesquisas voltadas para a história das mulheres ganharam destaque com o desenvolvimento da Nova História Cultural (1970) que possibilitou que a mulher não mais se encontrasse:

> [...] vinculada a uma visão única e inquestionável dentro do lócus social, tendo conquistado o direito de exercício de um papel valorativo que foram essenciais no processo em que as mulheres foram alçadas à condição de objeto e sujeito da História, possibilitando a emergência de uma História das Mulheres (Lunz, 2018, p. 51-52).

Por conseguinte, a emergência do campo da História das Mulheres e sua inserção nos meios acadêmicos trouxe consigo o debate em torno do conceito de gênero que, por sua vez, trouxe para a história não apenas um novo modo de se fazer a história das mulheres, mas também acrescentou novas possibilidades à sua escrita (Lunz, 2018). Para entender este conceito é preciso ter em mente que nascer mulher ou homem não é, em qualquer sociedade, um dado biológico neutro ou uma qualificação “natural” inerte (Klapisch-Zuber, 1992). O que convencionalmente chamamos de gênero é, na verdade, um produto de uma reelaboração cultural, onde a sociedade é responsável por definir, (des)considerar, representar e controlar os sexos biologicamente qualificados,

atribuindo-lhes funções determinadas (Klapisch-Zuber, 1992, p. 11).

Nesse sentido, os papeis atribuídos às mulheres são impostos por um sistema ideológico e não em função de suas habilidades e qualidades inatas. Assim sendo, estudar as representações das mulheres no medievo, ou em qualquer outro período histórico, implica em entender a inserção das mulheres nas sociedades, nos sistemas ideológicos, nos quais elas viveram, analisando as relações sociais e o contexto do referido tempo histórico (Klapisch-Zuber, 1992). Ademais, permite construir uma concepção de proximidade com as práticas dominação e de poder do período medieval (Silva; Medeiros, 2014).

No caso do medievo, estamos diante de uma sociedade que foi claramente patriarcal (Nascimento, 1997). Logo, o que inicialmente caracteriza “a mulher” neste período é “o olhar que sobre ela põem os homens” (Klapisch-Zuber, 1992, p. 16), ou seja, antes de entender o que as mulheres pensam de si mesmas e de suas relações com os homens, se faz necessário entender e passar por este filtro masculino que impõe e transmite modelos e regras de comportamento (Klapisch-Zuber, 1992).

Klapisch-Zuber (1992, p. 16) afirma que no medievo cristão, os homens de religião e de Igreja tinham a palavra. Esses homens governaram o escrito e transmitiram para seu tempo e para além dele o que se devia pensar e entender das mulheres. A diferença entre os sexos estava no centro da reflexão antropológica e as interpretações dos textos bíblicos daqueles que foram nomeados de “Pais da Igreja” foram difundidas repetidamente ao longo dos anos.

No século V, Santo Agostinho (354-430) considerava que a origem da desigualdade fundamental entre os sexos masculino e feminino estava na diferença dos momentos da criação dos corpos. Na sua visão houve dois momentos da criação do homem, onde em um primeiro momento Deus teria criado o “homem interior” (alma racional que contempla toda a natureza humana, sem sexo, portadora da imagem de Deus) e depois o “homem exterior” (individuo sexuado, macho ou fêmea). A partir do momento que associou a parte superior do ser humano – a alma racional – ao masculino, e a parte inferior – os sentidos, o corpo – ao feminino, Agostinho lançou as bases teóricas da dualidade fundamental da mulher, da subordinação feminina e da divisão dos papeis (Klapisch-Zuber, 2002, p. 141).

.

Oito séculos mais tarde, São Tomás de Aquino (1225-1274) se afastou das interpretações da tradição patrística de Agostinho em alguns pontos que envolvem a divisão dos sexos. O principal ponto de divergência é em relação à teoria agostiniana dos dois níveis de criação. Seguindo uma visão mais aristotélica, São Tomás de Aquino considerava que havia um único momento de criação, adotando alma como forma substancial do corpo e entendendo que tanto o homem quanto a mulher foram criados à imagem de Deus. O que diferencia os sexos na visão de Tomás é que o homem "está dotado de capacidades racionais mais vigorosas do que a mulher" (Klapisch-Zuber, 2002, p. 143) e que a finalidade da existência da mulher enquanto indivíduo sexuado reside na função auxiliar de procriação. São Tomás de Aquino também se apoiou nos conhecimentos científicos de seu tempo e retomou a doutrina aristotélica que afirmava a imperfeição do corpo da mulher, considerando-a como um macho imperfeito. As inflexões trazidas por Tomás, trouxeram uma certa armadura científica para a diferenciação entre os sexos. A partir disso, o pensamento tomista buscava justificar a subordinação feminina (Klapisch-Zuber, 2002, p. 143).

São Tomás de Aquino foi, segundo Maria Filomena Dias Nascimento, muito importante na construção do que ela nomeia como "discurso misógino do século XIII" (1997, p. 85). Entretanto, Nascimento argumenta que mesmo antes do século XIII a Igreja já estava intrinsecamente afetada pelo discurso negativo em relação à primeira mulher da humanidade, ou seja, Eva. Considerada um ser pecador, incapaz de resistir à tentação e responsável pela perda do Paraíso, Eva era vista como a parte vulnerável do homem, necessitando, portanto, da tutela masculina. Na visão dos homens da Igreja, Eva por ser a primeira mulher projetou "sua carga de pecadora sobre a existência feminina" (Nascimento, 1997, p. 86), assim reforçando os argumentos da inferioridade feminina. Essas ideias, somadas às teorias de filósofos e teólogos como Agostinho e São Tomás de Aquino, tiveram ampla difusão no período medieval, tendo como principais disseminadores os demais homens religiosos e a Igreja (Nascimento, 1997).

Um ponto interessante para se ter em mente é que esses homens religiosos eram celibatários e viviam à distância das mulheres, logo, a representação que estes tinham das mulheres era baseada nas suas

convicções, nos seus interesses e nos seus valores. Partindo disso, é possível perceber que a literatura medieval religiosa, de acordo com o interesse daqueles que a produziram, foi construindo e alimentando um inventário de características, defeitos e problemas relacionados às mulheres, reduzindo-as aos seus corpos, colocando-as em posições secundárias e negando-lhes a capacidade de agir na história. Como aponta Klapisch-Zuber (2002), mesmo com a glorificação da Virgem Maria a partir do século XII – que passa a sublinhar a redenção da mulher pecadora por Maria, sendo esta a "Nova Eva" (Le Goff, 2005, p. 285) –, e com a romantização e idealização da mulher pela literatura do amor cortês, a "desistorização" da mulher não é questionada no período.

Considerando o conceito de representação, Chartier expõe que:

> As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza (Chartier, 1990, p. 17).

Portanto, levando em consideração que as representações são construções sociais determinadas pelos interesses do grupo que as forjam, como indica Chartier, é possível compreender que os teóricos antigos e medievais tiveram um papel fundamental na disseminação do discurso dominante sobre as mulheres medievais, pautados nos ideais de inferioridade e submissão (Klapisch-Zuber, 1992; Nascimento, 1997). Esses homens, buscando impor suas concepções e seus valores, criaram e difundiram uma representação sobre as mulheres medievais.

Todavia, as mulheres do Medievo também deixaram escritos e ecos que ajudam a entender a representação que elas tinham de si mesmas. Portanto, é necessário considerar os interesses dos grupos femininos que registraram informações sobre si mesmas e que hoje temos acesso, descobrindo, assim, um outro mundo, não determinado pelos filtros masculinos. Considerando as fontes que foram escritas por mulheres, é importante destacar que tais documentos registram intencionalidades de um grupo específico e que tinha uma posição social durante o período Medieval. Nesse sentido, escritos como os de Compiuta e os textos das diversas trobairitz se mostram essenciais para entender como

essas mulheres se representavam.

2. COMPIUTA DONZELLA NOS DEBATES LITERÁRIOS: NOME, PSEUDÔNIMO OU "SENHAL"?

A figura de Compiuta Donzella foi alvo de debates e disputas em torno de sua identidade e existência (Cherobin; Guerini, 2022). A falta de informações biográficas sobre esta personagem favoreceu um cenário de especulações e levantou discussões a respeito dos significados de seu nome. Estudiosos como Price (1988), Cherci (1989), Steinberg (2006), Cerrato (2014), Bowe (2018) e Alfie (2019) trazem suas contribuições a respeito da enigmática figura de Compiuta Donzella e se mostram imprescindíveis para compreendermos a voz que dá vida aos sonetos presentes no VAT LAT 3793.

De acordo com as análises de Cherchi (1989) e Steinberg (2006), os debates filológicos sobre Compiuta na história da literatura italiana tiveram início no século XIX e giraram em torno daquele que parecia – e ainda parece – ser o principal problema em torno da figura de Compiuta Donzella: o significado do seu nome. Ao que tudo indica, o fato de ela ser mulher e de compor poesias com temas não tão usuais para a época em que vivia foi o suficiente para atrair a atenção de historiadores e críticos literários, que, inicialmente, a consideraram um "milagre", uma mulher abençoada com habilidade poética que encontrou um meio de se expressar na sociedade (Cherchi, 1989). Ela era considerada um "milagre" pois os seus sonetos são os únicos do VAT LAT 3793 que são ao mesmo tempo atribuídos a uma mulher e escritos na perspectiva de um "eu" feminino. Os outros textos do VAT LAT 3793 escritos em vozes femininas ou em diálogo com interlocutoras femininas inventadas são atribuídos a autores masculinos (Bowe, 2018, p. 4).

Segundo Price (1988), um dos críticos literários do século XIX responsáveis por tornar os sonetos de Compiuta parte do patrimônio literário italiano foi Francesco De Sanctis. Este crítico teceu elogios à simplicidade da linguagem e do ritmo dos sonetos de Compiuta. Entretanto, Prince (1988) alerta para a ambiguidade deste elogio, visto que os críticos literários do século XIX consideravam essas qualidades como atributos da obra literária feminina. Logo,

ao destacar a simplicidade dos sonetos de Compiuta, De Sanctis poderia estar sugerindo de forma implícita que lhes faltavam “a complexidade e a firmeza que ele e a maioria dos críticos homens consideravam características essenciais de obras literárias superiores e características dos textos masculinos” (Price, 1988, p. 3).

Outro ponto interessante da crítica de De Sanctis, é que este considerava que “a própria feminilidade dos textos de Compiuta constitui prova da existência da poetisa” (Steinberg, 2006, p. 4). Todavia, não demorou para que outros críticos literários do século XIX, como Adolfo Borgognoni, promovessem o debate sobre a existência histórica de Compiuta Donzella. De acordo com Cherchi (1989), Borgognoni defendia que o nome Compiuta Donzella seria na verdade um senhal, ou seja, um nome fictício para esconder a verdadeira autoria do soneto. Segundo Cerrato (2014) o senhal *Compiuta Donzella* pode ser interpretado como uma donzela em perfeita virtude, visto que o adjetivo compiuta no Tesoro della lingua italiana delle origini pode se referir a algo “realizado”, “completo” ou ainda “dotado de todas as virtudes” e a palavra donzella pode referir-se a “uma mulher jovem/virgem”. Desse modo, para Borgognoni, a Compiuta Donzella enquanto mulher poetisa nunca existiu, tendo em vista que, segundo os argumentos de Cherchi (1989), Borgognoni estava convencido que os sonetos atribuídos à figura de Compiuta foram, na verdade, escritos por um homem que adotou de forma intencional uma voz feminina e que assumiu o senhal Compiuta Donzella para esconder sua identidade. Segundo Steinberg (2006), essa hipótese de Borgognoni se baseia numa percepção da Itália medieval como uma terra de mulheres silenciosas, se comparada com os cenários francês e provençal do mesmo período. Nesse sentido, a figura de Compiuta Donzella aparece como uma figura dissidente, singular e excepcional no contexto de Florença do século XIII.

Nota-se, pois, que os primeiros estudos à respeito da figura de Compiuta Donzella eram divididos, principalmente, em dois campos: um formado por aqueles que defendiam sua identidade como mulher, baseados em “julgamentos retóricos e estéticos duvidosamente essencialistas” (Bowe, 2018, p. 5); e o outro composto por aqueles que negavam essa identidade, apoiando-se nos frágeis argumentos sobre a escassez de poetas mulheres no período (Bowe, 2018).

.

3. OS POETAS DO VAT LAT 3793 INTERESSADOS NOS ESCRITOS FEMININOS

Por ser considerado um fenômeno singular, a figura de Compiuta Donzella além de despertar o interesse desses dois campos formados por críticos literários e historiadores da literatura italiana no século XIX, também despertou o interesse dos poetas do VAT LAT 3793, contemporâneos à época de Compiuta. Todos queriam conhecer e vivenciar “o fenômeno singular de uma mulher que escreve poesia” (Steinberg, 2006, p. 7). Com base nos estudos de Cherchi (1989), Steinberg (2006) e Cerrato (2014), é possível listar alguns textos do século XIII que são dirigidos ou que fazem alusão à figura de Compiuta Donzella. São eles: o epistolário de Guittone d’Arezzo, três sonetos atribuídos à Maestro Rinuccino, dois sonetos atribuídos a Chiaro Davanzati ou Monte Andrea que estão localizados no mesmo fólio que o terceiro soneto atribuído a Compiuta, dois sonetos atribuídos a Maestro Torrigiano e um desenho de uma figura feminina no “Documento d’amore” de Francesco da Barberino.

De acordo com Steinberg (2006), apesar de haver uma coerência linguística e temática entre esses textos, a ambiguidade em torno do nome Compiuta Donzella impôs desafios para identificar se tais textos se referiam a uma única autora ou somente a um personagem feminino. Steinberg (2006, p. 3) afirma que Compiuta era um nome comum no século XIII e partindo desta afirmação, Cerrato (2014) traz uma hipótese que até então não havia sido considerada: a de que *Donzella* seria o sobrenome da poetisa. Segundo Cerrato (2014), esse era um sobrenome já existente durante a Idade Média e que existe até hoje na Toscana. Assim, Cerrato defende que “os jogos linguísticos e as assonâncias que os poetas da época construíram com as palavras ‘Compiuta’ e ‘Donzella’ poderiam ter origem em um nome e sobrenome reais que, com o passar do tempo, foram transformados e depois percebidos como um senhal” (2014, p. 109, grifo do autor).

Steinberg (2006, p. 2), Cerrato (2014, p.110) e Alfie (2019, p. 15) apontam que no epistolário de Guittone D’Arezzo há uma carta em prosa dedicada a uma “Donna Compiuta” e que faz referência ao tema religioso dos sonetos de

.

Compiuta Donzella, uma vez que a incentiva a servir a Deus. Todavia, Steinberg (2006, p. 2) destaca que não há nenhuma referência à Compiuta enquanto poetisa. Alfie (2019, p. 15), por sua vez, expõe que na carta de Guittone há vários trocadilhos com o nome Compiuta, tais como “compiuto savere”, “compiuta fede” e “compiuta laude”. Já Cerrato (2014, p. 110) chama atenção para o fato de a palavra “donzella” não ser mencionada em nenhum momento na carta de Guittone e destaca o uso frequente da palavra “donna”, enfatizando que tal palavra pode assumir vários significados no século XIII a depender do contexto de uso. Ainda na perspectiva de Cerrato (2014, p. 110-111), o tom elogioso e a exaltação das qualidades da mulher angelical e milagrosa na carta de Guittone, pressupõe que o uso do termo “donna” se aproxima mais do significado de pessoa de altas qualidades morais e intelectuais do que do sinônimo de esposa.

Outro ponto interessante perceptível na carta de Guittone, e apontado por Cerrato (2014), é que Guittone deixa claro que se sente privilegiado por ser contemporâneo de Compiuta e destaca que ela deveria ser um modelo a ser seguido. A partir disso, Cerrato (2014, p.110-111) argumenta que Compiuta e seus sonetos devem ter sido uma figura conhecida nos círculos literários toscanos.

Outras composições que também parecem estar associadas aos sonetos de Compiuta, segundo Steinberg (2006, p. 2) e Cerrato (2014, p. 111), são *Gentile donzela, di pregio nomata*, *Gentile e sagia donzela amorosa* e *Donzella gaia e sagia canoscente*. Segundo Cerrato (2014, p. 111), estudos recentes atribuem essas composições ao Maestro Rinuccino, um médico e poeta bastante conhecido em Florença do século XIII. O que une essas composições é o uso da palavra “donzella”, considerando que na maioria dos outros textos da época o mais comum era o uso da palavra “donna”. Steinberg (2006) e Cerrato (2014) apontam que assim como Guittone, o Maestro Rinuccino faz um jogo linguístico com a palavra “compiuta” além de tecer elogios a excepcionalidade, aos valores morais e à beleza angelical da poetisa. A diferença entre as composições de Guittone e Rinuccino é, segundo Steinberg (2006, p. 2), a ausência do tema religioso nas composições deste último. Mesmo que Rinuccino não nomeie diretamente quem é a destinatária dos seus versos, as conexões com a epístola de Guittone sugerem que se trata de Compiuta Donzella (Alfie, 2019).

.

Assim como na carta de Guittone e nas composições de Rinuccino, em dois sonetos atualmente atribuídos a Chiaro Davanzati – *Gentil donzela somma ed insegnata* e *Perc ogni gioia ch'è rara è graziosa* – há uma admiração e exaltação da figura de Compiuta Donzella e de suas habilidades trovadorescas de compor e cantar (Cherchi, 1989; Cerrato, 2014). Esses dois sonetos estão em *tenzone*, ou seja, em diálogo poético, com o terceiro soneto atribuído a Compiuta, *Ornato di gran pregio e di valenza* (Alfie, 2019; Bowe, 2018), todos localizados no mesmo fólio no VAT LAT 3793 (f. 170r). A admiração à Compiuta se repete também nos sonetos *Esser uma donzela di trovare dotta* e *S'uma donzela di trivar s'ingegna*, atribuídos ao Maestro Torrigiano, um médico e poeta florentino com longa estadia na França. No primeiro soneto, Torrigiano expressa sua admiração por uma "donzella" conhecida por trovar e por compor poesia (Steinberg, 2006). Segundo Cerrato (2014, p. 113), Maestro Torrigiano se mostra surpreso com a capacidade poética dessa donzela, que se iguala a dos trovadores masculinos e que compete com eles em fama. Cerrato (2014, p. 114) argumenta ainda que, assim como a carta de Guittone, os sonetos de Maestro Torrigiano são testemunhos diretos do século XIII que confirmam a popularidade e a alta consideração que Compiuta Donzella tinha na cultura de Florença daquele tempo.

O segundo soneto – *S'uma donzela di trivar s'ingegna* –, apesar de atribuído a Torrigiano, seria, de acordo com a hipótese de Cerrato (2014), uma resposta de Compiuta Donzella aos argumentos que levaram Maestro Torrigiano a ficar surpreso com a capacidade de uma mulher para trovar. Nessa resposta, Compiuta Donzella usa o argumento da suposta inferioridade feminina, usando o exemplo difundido da inferioridade de Eva, para destacar suas qualidades e reforçar seus argumentos (Cerrato, 2014).

Para finalizar, outra obra que parece manter relação com a figura de Compiuta Donzella e seus sonetos é o desenho de Francesco da Barberino no Documento d'amore. Steinberg (2006) indica que o desenho retrata uma figura feminina citada no texto como "compiuta donzella". Segundo o texto que acompanha o desenho, a figura representaria uma jovem que utiliza o jejum como meio de protestar contra a oposição da sua família ao desejo dela de seguir sua vocação religiosa. Isso reforça, segundo Cerrato (2014), a hipótese de que

.

há uma conexão entre o tema do soneto de Compiuta e a realidade social de Florença no século XIII, como exploraremos um pouco a seguir.

4. UMA VISÃO FEMININA DO MEDIEVO NO CONTEÚDO DOS ESCRITOS DE COMPIUTA DONZELLA

Para além dos debates em torno da existência e da autoria de Compiuta Donzella, os estudos sobre esta figura também envolvem análises mais detalhadas acerca do conteúdo dos seus sonetos (Domínguez Ferro, 2012; Bowe, 2018; Alfie, 2019). O primeiro soneto atribuído a Compiuta (A la stagion che 'l mondo foglia e fiora) aborda nos seus primeiros sete versos a visão idílica e clichê do mundo cortês, descrevendo uma estação primaveril e a felicidade dos amantes. A partir do oitavo verso, a narrativa muda e dá lugar ao melancolismo e ao sofrimento diante da imposição paterna de um casamento arranjado, o que mostra um claro contraste com o florescimento primaveril dos versos anteriores (Domínguez Ferro, 2012, p. 110; Bowe, 2018, p. 10). Segundo Alfie, a infelicidade de Compiuta Donzella com o casamento arranjado parece refletir a experiência vivida por muitas mulheres no mesmo período, o que evidencia que Compiuta escreve sobre as mulheres de seu tempo e expressa os medos e frustrações sobre a falta de controle na própria vida (Alfie, 2019, p. 8). Por sua vez, Bowe argumenta que nesse soneto:

> O momento adversativo da Compiuta Donzella consiste não apenas em criar um contraste convencional entre seu sofrimento e a estação alegre, mas em justapor o sofrimento de uma voz marcada pelo gênero feminino, dentro de um contexto social medieval de poder masculino, ao do amante masculino e ao modo da lírica do amor cortês (Bowe, 2018, p.11).

Bowe cita alguns exemplos que contrapõe o modo da lírica de Compiuta com a lírica do amor cortês, tais como:

> Os tormentos do amante genérico [que] resultam do amor não correspondido ou de uma resposta fisiológica avassaladora à experiência da paixão; já os tormentos da voz poética em "*A la stagion*" provém do medo de um casamento indesejado e da ausência ou negação de agência pessoal e poder social (Bowe, 2018, p. 11).

Em relação ao segundo soneto atribuído a Compiuta (*Lasciar vor[r]ia lo*

mondo e Dio servire), os estudiosos deixam claro que além de adotar o mesmo sistema métrico do *A la stagion che 'l mondo foglia e fiora* ainda há também uma conexão temática e retórica entre os sonetos, o que faz com que *Lasciar vor[r]ia lo mondo e Dio servire* seja lido como uma continuação do *A la stagion che 'l mondo foglia e fiora* (Domínguez Ferro, 2012; Bowe, 2018). Neste segundo soneto, "a jovem, diante dos desejos do pai de casá-la, manifesta seu rejeito ao sexo masculino [...]; seu desacordo em relação ao contrato matrimonial [...]; e seu desejo de servir a Cristo" (Domínguez Ferro, 2012, p. 111).

O terceiro, e último, soneto atribuído a Compiuta é nomeado Ornato di gran pregio e di valenza e faz parte de uma tenzon (diálogo poético) com outros dois sonetos (Gentil donzella somma ed insegnata e Perc'ogni gioia ch'è rara è graziosa). Alfie (2019) e Bowe (2018) sustentam que esses dois sonetos são anônimos, todavia, Cerrato (2014) atribui esses sonetos a Chiaro Davanzati. Diferente dos dois primeiros sonetos atribuídos a Compiuta, este não menciona o tópico do casamento arranjado, o que leva a suposição de que tenha sido composto antes da situação do casamento arranjado (Alfie, 2019, p. 13). Sobre a tenzon, Bowe destaca

> Nesse intercâmbio de sonetos, a Compiuta Donzella participa de uma troca aparentemente cortês, aceitando modestamente os elogios (e talvez as investidas?) de seu anônimo pretendente lírico. Vários aspectos merecem ser destacados a partir desse breve diálogo: o reconhecimento e a declarada surpresa do poeta anônimo diante da figura de uma mulher poeta; a linguagem com que o interlocutor masculino enquadra seus elogios; as conexões linguísticas entre essa troca e os outros textos da Compiuta Donzella; e as possíveis ironias da resposta da Compiuta Donzella quando lida sob a ótica de um jogo lírico cortês (Bowe, 2018, p. 23).

Nas análises dos três sonetos atribuídos a Compiuta Donzella fica evidente que ela parece conhecer intimamente a literatura de sua época, o que fica expresso, por exemplo, através do uso da forma do soneto, uma inovação poética estabelecida pela Scuola Siciliana alguns anos antes (Alfie, 2018, p. 11). Ademais, o uso de algumas técnicas e temáticas poéticas provençais pressupõe uma ligação e uma certa continuidade entre os sonetos de Compiuta com a tradição das trobairitz provençais (Domínguez Ferro, 2012; Sánchez; Durán, 2018; Alfie, 2019). Sánchez e Durán (2018) expõem que as poetas italianas

deste período devem ser entendidas à luz da tradição poética feminina das trobairitz – e também da tradição de poesias femininas de Al-Andalus –, dentro do contexto da Querelle de femmes, haja vista que os textos possuem linhas temáticas similares, uma vez que as trobairitz adotavam uma linguagem e apresentavam situações opostas às utilizadas pelos seus colegas masculinos, além de adotar um estilo mais direto e conversacional, sem idealizar as relações que escreviam (Domínguez Ferro, 2012). Assim, entende-se que:

> A crítica ao matrimônio e a rejeição da maternidade, juntamente com a apresentação da alternativa da vida monástica e da consagração a Cristo, colocam de alguma forma em relação a tradição textual das composições das trobairitz com as composições atribuídas à Compiuta Donzella, sejam ou não fruto do exercício literário de uma mulher, já que acreditamos que gravitam na órbita de um mundo cortês no qual se refletem — ainda que façam parte de um jogo artificioso e convencional — outras sensibilidades e aspirações distintas das funções que tradicionalmente se atribuíam às mulheres (Domínguez Ferro, 2012, p. 113).

Por exemplo, a temática da vida religiosa, presente mais diretamente no segundo soneto de Compiuta, permite adentrar em uma das características mais originais da espiritualidade ocidental no século XIII que é justamente o lugar ocupado pelas mulheres nesse contexto social. Ainda no século XII, figuras como a santa Hildegarda de Bingen buscavam livrar as mulheres do discurso negativo difundido pela literatura antiga e pelos homens da Igreja no medievo. Consequentemente, a partir do século XIII, o surgimento de uma espiritualidade feminina ganhou espaço, mostrando que o discurso dos “pais da Igreja” não foi o único difundido nesse período. O século XIII marca, portanto, a expressiva entrada das mulheres na vida religiosa, moldando fórmulas diversas de se fazerem presentes neste plano institucional (Vauchez, 1995, p. 149-150).

Neste viés, Opitz (1997, p. 388), ao analisar os aspectos da vida feminina na Baixa Idade Média, argumenta que no contexto do século XIII houve um aumento significativo do número de conventos e de ordens religiosas femininas, e destaca ainda que os conventos eram formas de garantir manutenção e dignidade para a vida das mulheres solteiras. O convento era ainda, segundo Frugoni (1991, p. 454-455), um lugar onde as mulheres podiam se dedicar à cultura, à oração e à meditação e, consequentemente, ao estudo formal, uma

vez que para se dedicar a tais práticas precisavam ler, escrever e estudar. Era um lugar onde a freira poderia ser autônoma e como tal ser representada, em um papel diferente do de esposa submissa (Frugoni, 1991, p. 457). Ainda segundo Opitz (1997) havia também, em alguns lugares do Ocidente medieval, projetos femininos de construção de lugares de acolhida para mulheres nobres, longe da interferência masculina, onde estas poderiam exercer um certo protagonismo dentro da sociedade medieval.

Diante disso, analisando o texto dos sonetos e o contexto no qual a figura de Compiuta Donzella estava inserida, servir a Deus e a vida religiosa poderia ser uma maneira de escapar das obrigações matrimoniais impostas ao gênero feminino e de preservar um mínimo de independência para que Compiuta pudesse continuar cultivando sua poesia (Cerrato, 2014). Percebe-se que, seja através da poesia ou da vida religiosa, o lugar ocupado pelas figuras femininas no medievo nem sempre foi de apagamento como se fazia representar a visão dos homens religiosos citados acima.

Na verdade, o que se observa a partir do resgate das vozes femininas, de suas obras escritas e de suas próprias representações, é uma ruptura com a representação da mulher medieval iletrada, silenciosa, incapaz de expressar seus anseios e desejos. Isso fica evidente em alguns versos de Compiuta: “e disso não tenho desejo nem vontade” (Cherobin; Guerini, 2022, p.61), “que nem marido, nem senhor queria” (Cherobin; Guerini, 2022, p.63), “para contar que sou instruída, / como você diz, tenho grande sabedoria” (Cherobin; Guerini, 2022, p.65). Compiuta traz uma visão feminina – um olhar que vai além do filtro masculino que geralmente revestem as fontes medievais –, que nos mostra uma mulher que reconhece sua sabedoria e se vê consciente de suas vontades.

5. COMPIUTA DONZELLA NO CENÁRIO ACADÊMICO BRASILEIRO: A AUSÊNCIA DE ESTUDOS SOBRE A SUA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Nos últimos anos menções à figura de Compiuta Donzella começaram a surgir em publicações brasileiras, especialmente em obras que buscavam destacar a participação feminina no cenário literário medieval. Cabe destacar que essas publicações brasileiras que fazem referência ou que estudam a figura

de Compiuta Donzella, são, até o momento, estudos voltados para o contexto literário e para os estudos de tradução. Há, portanto, uma ausência de estudos no cenário acadêmico brasileiro em relação à perspectiva histórica de Compiuta Donzella. Sobre publicações na área da literatura medieval é possível citar, por exemplo, os estudos sobre a literatura de autoria feminina na Idade Média feitos por Deplagne (2010; 2012; 2019a; 2019b) com o intuíto de mostrar obras de autorias femininas para identificar a participação feminina através da escrita e das suas auto-representações.

Em relação aos estudos de tradução, a primeira versão de um soneto de Compiuta traduzido para o português foi realizada em 2018 por Karine Simoni na coletânea *Vozes de mulheres na Idade Média* (Brochado; Deplagne, 2018), que reúne reflexões em torno de uma tradição de mulheres produtoras de saberes durante todo o período medieval. A coletânea traz a participação de mulheres no teatro, nas ciências, nas experiências religiosas, na escrita e na produção lírica (onde se encaixa Compiuta). Ao realizar a tradução do soneto *A la stagion che 'l mondo foglia e fiora*, Simoni (2018, p. 202) evidencia que o intuito principal é inserir a Compiuta Donzella nos sistemas literários de língua portuguesa. De forma a melhorar a experiência dos leitores(as) de língua portuguesa do século XXI, Simoni (2018, p. 208) buscou harmonizar o conteúdo com as rimas, mantendo a limpidez e poeticidade para oferecer uma leitura fluida e ritmada do soneto. Além da tradução, o texto de Simoni também aborda, ainda que não seja seu foco, os debates históricos e literários acerca da existência de Compiuta Donzella.

Outras versões traduzidas dos sonetos foram publicadas mais recentemente por Andreia Guerini e Nicoletta Cherobin no livro *Raízes feministas em tradução: italiano* (Chiarini; Guerini; Simoni, 2022), uma coleção bilíngue que traz ao conhecimento público textos dos séculos XIII ao XIX escritos por mulheres com o intuito de dar visibilidade a esses textos na língua portuguesa do Brasil no século XXI. Diferentemente das versões traduzidas por Simoni, que buscou manter um certo ritmo dos sonetos originais, as versões de Guerini e Cherobin trazem uma tradução mais direta e menos focada em manter a poeticidade. O intuito, todavia, é o mesmo: dar visibilidade às produções de Compiuta Donzella no cenário literário brasileiro. Ademais, assim como Simoni,

Guerini e Cherobin também abordam os debates acerca da figura de Compiuta, relembrando a falta de informações biográficas sobre ela e as implicações disso nas afirmações sobre sua existência.

É relevante apontar que as traduções dos textos de autoria feminina desempenham um papel fundamental na construção de uma memória feminina, uma vez que permite dar mais visibilidade às vozes daquelas que foram silenciadas ou esquecidas pela história (Brochado; Deplagne, 2018; Chiarini; Guerini; Simoni, 2022). Vozes como a de Compiuta Donzella "nos dão prova da importância da palavra feminina como meio das mulheres participarem do processo histórico, manifestando sua visão de mundo em uma sociedade tradicionalmente androcêntrica" (Deplagne, 2012, p. 294). De obras como as de Compiuta, as das trobairitz e as das poetisas al-andaluzas, surgem vozes femininas transgressoras que utilizam as produções poéticas como meio de denunciar os abusos impostos a suas liberdades e aos seus corpos (Deplagne, 2019b, p. 33).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por muito tempo o protagonismo feminino na literatura medieval foi deixado às margens dos estudos sobre o período medieval. A principal razão para tal acontecimento foi o uso de fontes históricas e literárias produzidas por homens, o que acabou contribuindo para a criação de um imaginário de um Medievo masculino, uma vez que o discurso dominante sobre as mulheres medievais, caracterizado pelos ideais de inferioridade e submissão, foi construído e reproduzido através pensadores que criaram e difundiram uma representação sobre as mulheres medievais.

Esse cenário só começou a se transformar com os avanços dos estudos de gênero, da crítica feminista e da História das Mulheres que abriram caminhos para o resgate de obras medievais de autoria feminina, tais como o os sonetos de Compiuta Donzella. O resgate dessas e de outras obras possibilitaram a ampliação dos estudos medievais voltados para as figuras femininas de tal período, visto que através dos escritos dedicados por essas mulheres se tornou possível entender a representação que elas tinham de si mesmas.

.

Na análise da figura de Compiuta Donzella foi percebido que o debate histórico e literário foi dividido em dois campos, um composto por aqueles que defendiam sua identidade como mulher, e o outro composto por aqueles que negavam essa identidade. Ademais, a enigmática figura de Compiuta Donzella também despertou o interesse de poetas medievais contemporâneos a ela.

Neste artigo, ficou claro que todo este debate em torno da existência ou não-existência de Compiuta enquanto personagem feminino e escritora/autora dos sonetos – com discussões à respeito do seu nome, da qualidade dos seus textos e com menções em textos contemporâneos à sua figura –, não apaga a relevância do seus textos e nem a voz lírica feminina dentro dele. Seus escritos demonstram uma conexão com a realidade social feminina de Florença no século XIII, trazem denúncias aos hábitos patriarcais do referido período e expressam as frustrações sobre a falta de controle que as figuras femininas tinham sobre suas próprias vidas. Os versos entoam aspirações, emoções e sentimentos de uma voz feminina que parece representar a experiência vivida por muitas mulheres no período medieval.

Ademais, o potencial da figura feminina de Compiuta Donzella no meio literário da sua época fica expresso pelo fato de ela ter seus sonetos localizados em um dos principais códigos literários do período (VAT LAT 3793), pelo claro domínio das técnicas literárias do período e pelas conexões técnicas e temáticas com a tradição poética das trobairitz e das andaluzas.

Por fim, destacamos os estudos sobre Compiuta Donzella no cenário acadêmico brasileiro, identificando publicações extremamente relevantes nas áreas de literatura e tradução. Todavia, não podemos deixar de mencionar a ausência de estudos acadêmicos brasileiros que se voltem para a perspectiva histórica de Compiuta. Nesse sentido, ficou entendido que os escritos de Compiuta Donzella servem como fonte para elaboração de material crítico a respeito do lugar social que a figura feminina ocupava no período medieval, e que podem contribuir com futuras pesquisas, uma vez que através deles reafirmamos a importância dos escritos das mulheres para ampliar os estudos sobre uma História Medieval voltada para as figuras femininas tendo em vista que apresentam novas narrativas em torno das representações femininas medievais, rompendo com os estereótipos tradicionais que formaram a ideia

generalizada de um Medievo voltado para o contexto masculino.

REFERÊNCIAS

Fontes

ANÔNIMO. **Canzoniere della lirica italiana delle origini** ("De varie romanze volgare"). Séc. XIII. Manuscrito. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, sigla: Vat. lat. 3793.

Bibliografia

ALFIE, Fabian. La Compiuta Donzella of Florence (ca. 1260): The Complete Poetry. In: **Medieval Feminist Forum:** A Journal of Gender and Sexuality. Society for Medieval Feminist Scholarship, 2019. p. 1-42.

ASOR ROSA, Alberto. **Storia europea della letteratura italiana**. Vol. 1: Le origini e il Rinascimento. Torino: Einaudi, 2009. 681 p.

AURELL, Jaume y BURKE, Peter. Las tendencias recientes: del giro lingüístico a las historias alternativas. In: **Comprender el pasado**. Una historia de la escritura y del pensamiento histórico (Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina; Burke, Peter; Soza, Felipe). Madrid: Ediciones Akal, 2013, p. 287-340.

BARROS, Andrea de Marco Leite. **O espaço urbano na Toscana durante os séculos XIII e XIV**. 2002. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BOWE, David. Versions of a Feminine Voice: The Compiuta Donzella di Firenze. **Italian Studies**, v. 73, n. 1, p. 1-34, 2018.

CERRATO, Daniele. Nuove ipotesi su Compiuta Donzella. **Estudios Románicos**, Sevilla, v. 23, p. 105-116, 2014.

CERRATO, Daniele. Poesía femenina italiana de los siglos XIII y XIV entre silencio, lamento y rebeldía. In: SOLER, Elena Losada; FERNÁNDEZ, Helena González; GONZÁLEZ, Alicia Ramos (orgs.) **Lo que callan los corpus, lo que afirman los cuerpos**. Sevilla: ArCiBel, 2013. p. 13-30.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, v. 1, 1990.

CHERCHI, Paolo. The Troubled Existence of Three Women Poets. In: PADEN, William (ed.). **The Voice of the Trobairitz**: Perspectives on the Women Troubadours. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1989. p. 197-209.

CHEROBIN, Nicoletta; GUERINI, Andréia. Compiuta Donzella: entre ficção e realidade. In: CHIARINI, Ana Maria; GUERINI, Andréia; SIMONI, Karine (org.). **Raízes feministas em tradução: italiano.** 1. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2022. p. 53-65.

DEPLAGNE, Luciana Calado. A contribuição dos escritos de mulheres medievais para um pensamento decolonial sobre idade média. **Revista Signum**, v.20, n.2, p.24-56, 2019a.

DEPLAGNE, Luciana Calado. Gênero em desafio: das trobairitz provençais às repentistas nordestinas. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, Brasília**, n.35, p.193-205, jan./jun. 2010.

DEPLAGNE, Luciana Calado. Palavras em ato: A Literatura de autoria feminina na Idade Média. In: **17º Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero.** 2012. p. 287-298.

DEPLAGNE, Luciana Calado. Primaveras Medievais. Sobre Resistência e transgressão nas cantigas de trovadoras. In: GOMES, Carlos Magno; RAMALHO, Christina Bielinski; CARDOSO, Ana Maria Leal (orgs.). **Escritas de Resistência**: Intersecções Feminista da Literatura Vol 2. Aracaju: Criação Editora, 2019b.

DOMÍNGUEZ FERRO, Ana Maria. La Compiuta Donzella: una voz femenina en el Trecento italiano. **Revista Internacional de Culturas y Literaturas**, 12, p. 107-114., 2012.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**: do amor a outros ensaios. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

FRUGONI, Chiara. La mujer en las imágenes, la mujer imaginada. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). **Historia de las mujeres en Occidente**. Taurus, 1991. p. 417-463.

FREITAS, Ernani Cesar de; PRODANOV, Cleber Cristiano. **Metodologia do trabalho científico** (recurso eletrônico): métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. Segunda edição. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Introdução. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (orgs.). **História das Mulheres.** A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1992, p. 9-23.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (eds.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. II. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 137-150.

LUNZ, Leandro da Silva. Mulher e História: Da invisibilidade à sujeito de análise. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, [S. l.], v. 12, n. 23, p. 68–83, 2018.

DOI: 10.30612/rehr.v12i23.7829. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/historiaemreflexao/article/view/7829. Acesso em: 18 fev. 2026.

MIATELLO, André. As muitas faces da cidade medieval e a participação política nas comunas. In: VIANNA, Luciano José (org.) **A História Medieval entre a formação de professores e o ensino na Educação Básica no século XXI**: experiências nacionais e internacionais. Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2021. p. 211-232.

NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. Ser mulher na Idade Média. **Textos de História**. **Revista do Programa de Pós-Graduação da UNB**. v. 5, n. 1, p. 82-91, 1997.

PRICE, Paola Malpezzi. Uncovering Women's Writings: Two Early Italian Women Poets. **Quidditas**, v. 9, n. 1, p. 2, 1988.

SÁNCHEZ, Antonia Viñez; DURÁN, Juan Sáez. Los precedentes de la Querelle des Femmes en la poesía romántica medieval: las trobairitz. In: CERRATO, Daniele; SCHEMBARI, Andrea; GARCÍA, Sara Velázquez. (orgs.). **Querelle des Femmes**: male and female voices in Italy and Europe. Polônia: Volumina. pl Daniel Krzanowski, 2018.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter. (org.) **A escrita da história**. Novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 63-95.

SILVA, André Candido da; MEDEIROS, Márcia Maria de. Sexualidade e a história da mulher na Idade Média: a representação do corpo feminino no período medieval nos séculos X a XII. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, [S. l.], v. 7, n. 14, 2014. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/historiaemreflexao/article/view/2946. Acesso em: 18 fev. 2026.

SIMONI, Karine. Da impossibilidade do amor à possibilidade da poesia: notas para uma tradução de Compiuta Donzela ao português. In: BROCHADO, Cláudia Costa; DEPLAGNE, Luciana Calado. **Vozes de mulheres da Idade Média**. João Pessoa: Editora UFPB, 2018. p.199-212.

STEINBERG, Justin. La Compiuta Donzella e la voce femmenile nel manoscritto Vat. Lat. 3793. **Giornale Storico della letteratura italiana**, v. 183, n. 601, p. 1-31, 2006.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: (séculos VIII a XIII). Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

Recebido em 24/02/2026.

Aprovado para publicação em 17/10/2026.

Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

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

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

COMPARAÇÕES SIMBÓLICAS ENTRE AS GUERRAS MUNDIAIS (1914-1945) E AS GUERRAS NINJAS EM NARUTO

Memória e ensino de história

SYMBOLIC COMPARISONS BETWEEN THE WORLD WARS (1914-1945) AND THE NINJA WARS IN NARUTO

Memory and history teaching

LUÍS OTÁVIO VILELA DA CRUZ[1]

RESUMO

Este artigo examina aproximações entre as duas Guerras Mundiais (1914-1945) e as Guerras Mundiais Ninja narradas no mangá Naruto, de Masashi Kishimoto, com atenção às formas pelas quais uma obra de cultura pop reelabora guerra, memória, violência, trauma, alianças e reconstrução. A pesquisa é qualitativa, bibliográfica e documental. O corpus ficcional concentra-se em passagens do mangá relacionadas às guerras ninjas, à formação da Aliança Shinobi, às bestas com cauda como instrumentos de poder, às trajetórias de Kakashi, Nagato, Obito, Gaara e Iruka e aos lugares de memória de Konoha. A comparação opera por quatro categorias: organização político-militar; experiência e memória da violência; efeitos sociais e materiais; representação simbólica. O procedimento distingue analogia temática, correspondência estrutural limitada e equivalência histórica, esta última evitada quando não demonstrável. A análise sustenta que Naruto não reproduz as Guerras Mundiais nem oferece uma chave causal para explicá-las; sua utilidade está na construção de problemas comparativos que tornam visíveis diferenças entre experiência histórica e representação ficcional. Ao final, propõe-se uma sequência didática vinculada à leitura crítica de fontes e narrativas, na qual o mangá funciona como documento cultural a ser confrontado com historiografia e fontes históricas.

Palavras-chave: Naruto; Guerras Mundiais; mangá; memória; ensino de História.

ABSTRACT

This article examines approaches between the two World Wars (1914-1945) and the Ninja World Wars narrated in Masashi Kishimoto's manga Naruto, focusing on the ways in which a pop-cultural work reworks war, memory, violence, trauma, alliances, and reconstruction.

[1] Mestrando Profissional em Produção de Conteúdo Multiplataformas pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, São Paulo, Brasil. Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Membro e pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Direito, Literatura e Sociedade (NEPEDILIS), da PUC Minas, e do Grupo de Estudos sobre Cultura Pop, Educação e Diversidade (POP.EDUCA), da UFSCar e da Faculdade de Tecnologia de Barueri (Fatec Barueri). E-mail: luisvilelajuridico@outlook.com.

The study adopts a qualitative, bibliographical, and documentary approach. The fictional corpus focuses on manga passages concerning the ninja wars, the formation of the Allied Shinobi Forces, the tailed beasts as instruments of power, the trajectories of Kakashi, Nagato, Obito, Gaara, and Iruka, and sites of memory in Konoha. The comparison is organized around four categories: political-military organization; experience and memory of violence; social and material effects; and symbolic representation. The procedure distinguishes thematic analogy, limited structural correspondence, and historical equivalence, avoiding the latter whenever it cannot be demonstrated. The analysis argues that Naruto neither reproduces the World Wars nor provides a causal key to explain them; its value lies in building comparative problems that make visible the differences between historical experience and fictional representation. Finally, the article proposes a teaching sequence based on the critical reading of sources and narratives, in which manga is treated as a cultural document to be confronted with historiography and historical sources.

Keywords: Naruto; World Wars; manga; memory; History teaching.

INTRODUÇÃO

A circulação de mangás e animes fora do Japão consolidou essas linguagens como parte do repertório cultural de diferentes gerações. Naruto, escrito e desenhado por Masashi Kishimoto e serializado entre 1999 e 2014, alcançou 700 capítulos e circulação mundial superior a 250 milhões de exemplares, dado que ajuda a dimensionar sua presença social para além de um consumo de nicho. A expansão acadêmica dos estudos sobre anime e mangá acompanha esse processo: Berndt (2018) observa que essas mídias passaram a integrar pesquisas e práticas de ensino em diferentes campos, enquanto Rosenbaum (2013) demonstra que o mangá pode reelaborar o passado por meio de convenções narrativas e visuais próprias. O interesse histórico, portanto, decorre de interrogar a ficção como produção cultural situada, distinguindo-a da reprodução do acontecimento.

Naruto organiza parte importante de seu enredo em torno de guerras, rivalidades entre comunidades políticas, memórias de violência, armas capazes de alterar o equilíbrio entre forças e tentativas de produzir uma paz duradoura. O mundo ficcional combina referências diversas, sem correspondência com uma etapa histórica específica do Japão. As vilas ocultas são comunidades militarizadas vinculadas a países governados por daimyō, cada uma chefiada por um kage; os shinobi executam missões e constituem a principal força armada desse sistema. A estética recorre a elementos associados ao Japão pré-moderno, mas convive com tecnologias, instituições e problemas políticos sem equivalência cronológica direta. Essa

composição híbrida impede que a obra seja lida como alegoria codificada de um único período histórico.

A pesquisa parte desse limite. Seu problema é compreender em que condições as representações de guerra presentes em Naruto podem ser comparadas a problemas históricos associados às Guerras Mundiais e utilizadas no ensino de História sem converter semelhanças narrativas em equivalências factuais. O objetivo central consiste em analisar aproximações e diferenças em quatro planos: organização político-militar; experiência e memória da violência; efeitos sociais e materiais; representação simbólica. O recorte evita identificar personagens ficcionais com líderes históricos e estabelecer correspondências guerra a guerra. A influência direta das Guerras Mundiais sobre Kishimoto fica fora do escopo, pois sua demonstração exigiria documentação autoral específica.

Essa delimitação responde a uma dificuldade própria de comparações entre História e ficção. Uma narrativa pode produzir autenticidade histórica em sentido amplo - ao tornar inteligíveis experiências como medo, luto, propaganda, mobilização ou reconciliação - sem possuir precisão factual. Bukh (2012), ao estudar a recepção de mangás de temática histórica, chama atenção para a necessidade de considerar tanto a construção da narrativa quanto as formas de leitura. Mais recentemente, Córdoba-Arroyo (2026) mostrou que mangás educacionais sobre a Segunda Guerra selecionam vítimas, responsabilidades e enquadramentos, participando da construção da memória histórica. O mesmo cuidado é necessário diante de Naruto: seu valor analítico está nas questões abertas pela comparação, inclusive nas ausências, preservando a distinção entre ficção e historiografia.

O artigo concentra-se nas duas Guerras Mundiais por sua centralidade na história contemporânea e nas quatro Guerras Mundiais Ninja porque elas organizam a memória política do universo ficcional. O primeiro conflito mundial, entre 1914 e 1918, resultou da combinação de rivalidades imperiais, nacionalismos, militarização e sistemas de alianças, produzindo guerra industrial em escala inédita. A Segunda Guerra, entre 1939 e 1945, reuniu expansão territorial, projetos imperiais, racismo de Estado, genocídio, mobilização econômica e violência contra civis em escala ainda maior (Hobsbawm, 1995; Beevor, 2012). Em Naruto, as três primeiras guerras

aparecem sobretudo por memórias, relatos e consequências sobre personagens; a quarta é narrada extensamente e reúne as grandes vilas em uma força aliada contra a ameaça articulada por Obito, Madara, Kabuto e, ao fim, Kaguya.

O uso pedagógico decorre desse contraste. Mangá e anime podem ampliar o repertório de linguagens mobilizadas em sala, mas seu emprego exige mediação, comparação documental e explicitação de autoria. Estudos brasileiros já exploraram mangás no ensino de História, inclusive em temas ligados à Segunda Guerra Mundial (Jesus, 2021; Paris, Benedetti e Caprara, 2017), e pesquisas sobre representações históricas em mangá indicam que a leitura visual precisa ser acompanhada da discussão sobre seleção, enquadramento e silenciamento (Rosenbaum, 2013; Córdoba-Arroyo, 2026). Assim, o texto privilegia poucos eixos, desenvolvidos de modo articulado, e encerra com uma proposta didática que transforma a comparação em exercício de crítica de fontes, em consonância com a habilidade EM13CHS101 da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), voltada à análise e comparação de fontes e narrativas em diferentes linguagens (Brasil, 2018).

1. METODOLOGIA

A pesquisa adota abordagem qualitativa, de caráter bibliográfico e documental, com procedimento comparativo. A documentação histórica é formada por obras de síntese e estudos sobre as Guerras Mundiais, guerra total, memória e trauma. O corpus ficcional tem como fonte primária o mangá Naruto, de Masashi Kishimoto, com ênfase nos volumes que apresentam a memória da Terceira Guerra Mundial Ninja e a formação e o desenvolvimento da Quarta Guerra Mundial Ninja. O volume 27 contém a narrativa do passado de Kakashi; o volume 48 situa os efeitos da política anterior ao encontro dos cinco kage; os volumes 54 e 55 acompanham a transição para o conflito e a preparação das Forças Aliadas Shinobi. Esses recortes são complementados por passagens posteriores necessárias à análise de Obito, Madara, das bestas com cauda e da memória da guerra.

A seleção do corpus seguiu quatro critérios: presença explícita de guerra ou de suas consequências; relevância para relações entre vilas e alianças; centralidade da experiência de violência na trajetória de personagens; presença de símbolos,

monumentos ou práticas de memória. Foram priorizados episódios narrativos com função demonstrável na obra, evitando compilações de fãs como fonte principal. Materiais jornalísticos e páginas de divulgação foram usados apenas para informações editoriais ou de circulação. A interpretação do mangá considera texto, imagem, enquadramento e posição da cena no arco narrativo, procedimento coerente com estudos que tratam o mangá como linguagem multimodal e como forma de representação histórica (Rosenbaum, 2013; Berndt, 2018).

A comparação foi organizada em quatro categorias: a) organização político-militar, que inclui alianças, liderança, mobilização e definição do inimigo; b) experiência e memória da violência, que abrange perdas, luto, testemunho e transmissão intergeracional; c) efeitos sociais e materiais, restritos aos elementos que o corpus ficcional efetivamente permite observar, sem pressupor economia industrial, demografia ou aparato estatal equivalentes aos do século XX; d) representação simbólica, voltada a monumentos, emblemas, narrativas heroicas e usos do passado. Em cada categoria foram distinguidos três níveis. Analogia temática indica apenas a presença de um problema comum, como luto ou propaganda. Correspondência estrutural limitada exige relações semelhantes entre elementos, por exemplo a formação de uma coalizão diante de ameaça comum. Equivalência histórica exigiria identidade funcional e contextual suficiente entre os fenômenos; por não ser demonstrável no corpus, esse nível não é utilizado como conclusão.

Essa distinção é decisiva para conceitos sensíveis. “Guerra total” é empregada para as Guerras Mundiais como conceito histórico ligado à ampliação dos objetivos de guerra e à mobilização de sociedades e recursos, e não como rótulo automático para a Quarta Guerra Ninja. Duarte (2005) ressalta a fluidez do conceito e sua associação à integração entre política, estratégia e mobilização global da sociedade. A curta duração do conflito ficcional e a ausência de uma economia industrial comparável afastam sua classificação como guerra total no mesmo sentido. A comparação concentra-se na retórica de mobilização ampla e na reorganização das forças shinobi. Do mesmo modo, shell shock não é tratado como nome antigo do transtorno de estresse pós-traumático. Loughran (2012) demonstra que se trata de uma categoria diagnóstica historicamente situada, cuja redução a um “proto-

transtorno de estresse pós-traumático (TEPT)" apaga diferenças médicas e culturais.

O estudo também evita equivalências pessoais e organizacionais. Hashirama, Madara, Naruto, Obito ou os kage não são tomados como versões ficcionais de Hitler, Stalin, Churchill ou Wilson. A Akatsuki tampouco é equiparada às Schutzstaffel (SS). Tais associações simplificariam instituições, ideologias e contextos radicalmente distintos. Quando aparecem comparações, elas recaem sobre funções narrativas delimitadas - liderança, concentração de poder, produção de inimigos, formação de alianças - e são testadas pelas diferenças. Esse procedimento transforma a discrepância em dado analítico, em vez de tratá-la como obstáculo.

Por fim, a dimensão pedagógica foi elaborada como produto derivado da análise, e não como prova de que a obra ensina História por si. A proposta de atividade exige o confronto entre excertos do mangá, fontes históricas e historiografia, com identificação de autoria, contexto, linguagem e limites de cada documento. A opção acompanha a BNCC ao trabalhar comparação de narrativas e construção de argumentos a partir de fontes, preservando a distinção entre repertório cultural do estudante e conhecimento histórico escolar (Brasil, 2018).

Quadro 1 - Matriz de comparação empregada na análise

Categoria	Pergunta de análise	Limite adotado
Organização político-militar	Como se formam alianças, comandos e imagens do inimigo?	Sem identificar vilas, grupos ou personagens com Estados e agentes históricos.
Experiência e memória	Como perdas, luto e lembranças interferem nas ações?	Sem diagnóstico clínico retrospectivo e sem reduzir shell shock a TEPT.
Efeitos sociais e materiais	Quais consequências aparecem para populações e recursos?	Sem atribuir ao mundo ninja demografia ou economia industrial não documentadas.
Representação simbólica	Como monumentos, emblemas e narrativas organizam o passado?	Analogia de função simbólica, não equivalência histórica.

Fonte: elaboração própria.

2. GUERRAS MUNDIAIS E GUERRAS NINJAS: CONTEXTOS E CRITÉRIOS DE APROXIMAÇÃO

A comparação exige que os conflitos sejam definidos em seus próprios contextos. A Primeira Guerra Mundial foi uma guerra interestatal e imperial de escala global, travada por potências dotadas de economias industriais, exércitos de massa e impérios coloniais. Seu desencadeamento em 1914 não se explica apenas pelo

atentado de Sarajevo: o assassinato do arquiduque Francisco Ferdinando operou como crise imediata em um sistema marcado por competição imperial, alianças, nacionalismos e planejamento militar. A guerra de trincheiras na frente ocidental tornou-se uma de suas imagens centrais, mas o conflito também ocorreu no leste europeu, nos Bálcãs, no Oriente Médio, na África e nos mares (Hobsbawm, 1995; Ferro, 2023).

A Segunda Guerra Mundial resultou de outro quadro. A ordem construída após 1918 foi tensionada pela crise econômica, pelo expansionismo alemão, italiano e japonês e por projetos políticos que articulavam conquista territorial, hierarquia racial e violência de Estado. Entre 1939 e 1945, o conflito combinou frentes militares extensas, ocupações, bombardeios de cidades, genocídio e mobilização econômica de grande escala. Beevor (2012) destaca a amplitude geográfica e a centralidade da violência contra civis. Por isso, a Segunda Guerra ultrapassa um confronto simétrico entre alianças: o Holocausto, as políticas de ocupação e a guerra no Pacífico introduzem dimensões sem equivalentes adequados no universo de Naruto.

As Guerras Mundiais Ninja pertencem a outra ordem narrativa. O sistema político ficcional distribui poder entre países e vilas ocultas. Estas concentram a organização dos shinobi, são chefiadas por kage e mantêm relações de cooperação e rivalidade. A primeira guerra é conhecida de forma fragmentária, por relatos retrospectivos ligados à consolidação das vilas e à distribuição de poder entre elas. A segunda é decisiva para personagens como Jiraiya, Tsunade, Orochimaru e Nagato. A terceira estrutura a memória de Kakashi, Obito e Minato. A quarta, ao contrário das anteriores, é mostrada diretamente e resulta da articulação das grandes vilas na Aliança Shinobi diante de uma ameaça que muda de configuração ao longo da narrativa (Kishimoto, 2007; 2010; 2012).

Essa assimetria documental altera o próprio tipo de comparação. A posição de ambos os conflitos em uma sequência e a presença de disputas territoriais são insuficientes para estabelecer equivalência entre a Primeira Guerra Ninja e a Primeira Guerra Mundial. O repertório visual e institucional de Naruto remete com frequência ao Japão pré-moderno e à imaginação moderna sobre os shinobi, ao passo que as guerras de 1914-1918 e 1939-1945 pertencem a sociedades industriais e

burocráticas. O paralelo mais seguro é temático: comunidades políticas que buscam segurança em ambiente competitivo podem produzir alianças instáveis e ciclos de violência. A origem histórica, a escala e os mecanismos desses processos permanecem distintos.

A Quarta Guerra Ninja oferece correspondências estruturais mais claras, ainda que limitadas. As vilas suspendem rivalidades e constituem comando conjunto; combatentes de origens diferentes adotam um emblema comum; a ameaça é apresentada como capaz de alterar a ordem política existente. A coalizão lembra, em nível abstrato, alianças de guerra formadas contra um adversário comum. Esse paralelo é limitado. A Aliança Shinobi reúne praticamente todo o sistema militar legítimo do mundo ficcional, enquanto os Aliados da Segunda Guerra eram Estados com interesses próprios, impérios, economias e projetos de pós-guerra divergentes. Além disso, o inimigo em Naruto não possui unidade estável: a Akatsuki é parte do processo, Obito atua sob uma identidade construída, Madara persegue seu próprio projeto e Zetsu conduz a trama à restauração de Kaguya. Uma contraparte direta do nazifascismo apagaria essa diferença.

O conceito de guerra total torna esse cuidado ainda mais visível. Na historiografia, o termo é controverso e exige mais que a presença de muitos combatentes. Duarte (2005) o relaciona à integração entre objetivos políticos e estratégicos, à ampliação extrema dos fins da guerra e à mobilização global da sociedade. A Segunda Guerra aproxima-se dessa formulação por envolver produção industrial, trabalho civil, ciência, propaganda, racionamento e destruição de centros urbanos. A Quarta Guerra Ninja dura poucos dias e a narrativa se concentra nas forças shinobi; agricultura, indústria, tributação e vida civil aparecem de modo insuficiente para sustentar a mesma classificação. O mangá oferece uma imagem de mobilização militar ampla, distinta do fenômeno histórico da guerra total.

Também é necessário observar quem fica fora do campo de batalha. Nas Guerras Mundiais, a distinção entre frente e retaguarda foi profundamente tensionada por ocupações, bombardeios, fome, trabalho compulsório, genocídio e deslocamentos. Em Naruto, civis existem, sofrem ataques e dependem da proteção das vilas, mas a narrativa privilegia combatentes. Essa ausência relativa é relevante:

ela mostra o viés de uma história construída em torno da formação moral e política dos shinobi. A presença recorrente de Tsunade, Sakura e Ino em funções médicas permite discutir divisão narrativa de papéis e gênero, mas o corpus não autoriza transpor diretamente para a obra a história do trabalho feminino nas guerras mundiais. A comparação, nesse caso, funciona melhor quando pergunta o que cada narrativa torna visível e o que deixa na margem.

3. EXPERIÊNCIA DA VIOLÊNCIA, TRAUMA E MEMÓRIA

A experiência da guerra aparece no artigo como problema histórico e narrativo, não como diagnóstico retrospectivo. Durante a Primeira Guerra Mundial, o termo shell shock reuniu sintomas diversos e foi objeto de disputas médicas sobre causas orgânicas, psicológicas e morais. Loughran (2012) demonstra que a categoria deve ser entendida dentro das práticas médicas e militares de seu tempo. O transtorno de estresse pós-traumático, por sua vez, foi formalizado muitas décadas depois. Tratar um como nome antigo do outro produz anacronismo. Para a comparação com Naruto, basta reconhecer que guerras podem gerar sofrimento psíquico e alterações duradouras na vida dos sujeitos, sem aplicar categorias clínicas contemporâneas aos personagens.

Kakashi oferece um caso narrativo particularmente produtivo. A morte de companheiros durante a Terceira Guerra Ninja, a perda de Obito e Rin e a continuidade de sua vida militar compõem uma trajetória marcada por luto, culpa e disciplina. O volume 27 apresenta essas perdas como parte constitutiva de sua formação (Kishimoto, 2007). A leitura histórica dispensa atribuir a Kakashi um diagnóstico de transtorno de estresse pós-traumático (TEPT). Mais útil é observar como a narrativa associa guerra, memória e conduta: regras militares, amizade, responsabilidade pelo grupo e lembrança dos mortos entram em conflito e reaparecem em sua atuação como professor.

Nagato e Obito oferecem respostas diferentes à violência. Nagato cresce em Amegakure, espaço atravessado por disputas entre potências shinobi, perde familiares e passa a conceber a dor como instrumento político. Obito transforma perdas pessoais e frustração em adesão a um projeto que pretende suprimir o mundo

tal como existe. Esses percursos diferem das experiências de veteranos das Guerras Mundiais, mas dramatizam um problema recorrente: a violência recebida pode ser incorporada a narrativas que justificam nova violência. A concentração em biografias individuais torna esse mecanismo legível.

Iruka permite inverter o movimento. Seus pais morrem no ataque da Nove-Caudas a Konoha, e Naruto cresce como jinchūriki da criatura associada àquela perda. Ainda assim, Iruka se torna uma das primeiras figuras adultas a reconhecer Naruto como pessoa, e não apenas como portador da ameaça. A cena desloca o debate do trauma para a responsabilidade diante da memória: a experiência de perda não determina uma única resposta moral. Essa nuance evita uma leitura mecânica segundo a qual sofrimento produz inevitavelmente vingança. A cena também permite introduzir as bestas com cauda como instrumentos de poder militar. Em nível funcional amplo, elas se aproximam de recursos de dissuasão e destruição em grande escala, embora as armas nucleares dependam de condições históricas específicas de ciência, indústria, doutrina estratégica e efeitos físicos.

A memória coletiva ajuda a compreender por que essas experiências ultrapassam o indivíduo. Halbwachs (2006) argumenta que recordar é uma prática social, estruturada por grupos e quadros de referência. Em Naruto, gerações que não viveram determinadas guerras recebem suas consequências por relatos, monumentos, relações familiares e instituições. Essa transmissão aproxima-se do problema que Hirsch (2012) denomina pós-memória em contextos específicos de herança traumática, embora o conceito não deva ser aplicado indistintamente a toda lembrança intergeracional. Aqui ele funciona como interlocução para perguntar como imagens e narrativas de um passado não vivido orientam identidades posteriores.

A obra também impede reduzir a experiência bélica ao sofrimento contínuo. Estudos de memória da Primeira Guerra mostram que camaradagem, pertencimento e narrativas heroicas coexistiram com medo, mutilação e luto (Mosse, 1990; Winter, 1995). Em Naruto, a guerra produz vínculos entre combatentes antes rivais e reforça solidariedades. Essa dimensão não redime a violência; mostra que a experiência social da guerra é contraditória. A mesma situação pode gerar perda e coesão, medo e lealdade, ruptura e criação de novas comunidades de memória.

Por isso, conceitos como “banalidade do mal” exigem contenção. Arendt (2006) formulou a expressão no contexto do julgamento de Adolf Eichmann e da reflexão sobre responsabilidade burocrática no genocídio nazista. Usá-la como sinônimo geral de obediência ou crueldade esvazia sua especificidade. Naruto apresenta ordens questionáveis, segredo institucional e obediência hierárquica, mas esses elementos devem ser analisados por seus próprios termos. O ponto comparável é a responsabilidade individual dentro de estruturas de autoridade, preservada a diferença entre personagens ficcionais e agentes do Holocausto.

4. POLÍTICA, DIPLOMACIA E EFEITOS SOCIAIS E MATERIAIS

As Guerras Mundiais alteraram fronteiras, regimes políticos, populações e economias em escala que o universo de Naruto não oferece condições de reproduzir. A Primeira Guerra contribuiu para o colapso de impérios e para a reorganização territorial da Europa e do Oriente Médio. A Segunda Guerra deslocou o centro de gravidade internacional, fortaleceu Estados Unidos e União Soviética, acelerou processos de descolonização e produziu instituições multilaterais voltadas à ordem do pós-guerra (Hobsbawm, 1995; Judt, 2005). Em ambos os casos, diplomacia e violência militar permaneceram articuladas.

No universo ficcional, a dimensão diplomática aparece com maior nitidez na reunião dos cinco kage e na formação da Aliança Shinobi. O interesse analítico está na passagem de um sistema competitivo para uma coordenação temporária diante de ameaça comum, preservadas as diferenças entre vilas ficcionais e potências de 1939-1945. A aliança exige compartilhamento de comando, informação e tropas. Ao mesmo tempo, desconfianças anteriores permanecem. Essa tensão permite discutir em sala a diferença entre coalizão de guerra e comunidade política duradoura: inimigos comuns podem aproximar atores sem eliminar seus interesses ou memórias de conflito.

Os efeitos demográficos das Guerras Mundiais, por sua vez, exigem linguagem mais cautelosa do que números únicos sugerem. Estimativas variam conforme critérios de contagem, fronteiras e inclusão de mortes civis indiretas. Clodfelter (2017), obra de referência estatística sobre conflitos, reúne estimativas e evidencia a

magnitude excepcional das perdas do período. Para os fins deste artigo, interessa menos fixar uma cifra absoluta do que reconhecer a alteração demográfica causada por mortes militares e civis, genocídio, fome, deslocamentos forçados e mudanças nas estruturas familiares. A Segunda Guerra produziu ainda massas de refugiados e deslocados, problema central da reconstrução europeia e asiática.

Naruto oferece apenas indícios demográficos qualitativos. A narrativa mostra vilas destruídas, órfãos, mortos e comunidades afetadas, mas não apresenta censos, séries populacionais ou mecanismos de mensuração. Atribuir às guerras ninjas um efeito demográfico equivalente seria especulativo. O paralelo admissível é qualitativo: a recorrência de órfãos como Naruto, Sasuke, Nagato e outros personagens indica que a perda familiar é um recurso narrativo central para representar o custo social da violência. A ausência de números é, em si, uma diferença entre a documentação histórica e a construção ficcional.

A limitação também alcança a economia. As Guerras Mundiais mobilizaram crédito, indústria, transporte, trabalho e comércio em escala internacional. A Segunda Guerra reorganizou capacidades produtivas e deixou extensas áreas destruídas; a reconstrução europeia no pós-1945 ocorreu sob novas relações econômicas e políticas, examinadas por Judt (2005). O mundo ninja menciona missões remuneradas, recursos, contratação de vilas e desigualdade entre países, mas não descreve uma economia industrial capaz de sustentar comparação quantitativa. Assim, a análise econômica do mangá deve permanecer no plano das relações de dependência entre segurança, recursos e poder político.

Essa limitação melhora a comparação. A comparação pode concentrar-se em como cada universo representa a reconstrução, evitando atribuir às vilas indicadores inexistentes ou um equivalente ficcional do Plano Marshall. Nas Guerras Mundiais, reconstruir significou reparar infraestrutura, reassentar populações, reorganizar instituições, enfrentar escassez e redefinir relações internacionais. Em Naruto, a reconstrução é condensada em gestos políticos e vínculos pessoais: cooperação entre vilas, mudança de lideranças e circulação de antigos inimigos em um sistema menos hostil. A ficção simplifica processos materiais e amplia a resolução moral. A diferença oferece um ponto didático importante sobre escala, causalidade e duração

histórica.

Há ainda dimensões que Naruto quase não representa. A perseguição racial e antissemita que culminou no Holocausto, a perseguição de pessoas homossexuais pelo regime nazista, o trabalho forçado, a violência colonial e a experiência de milhões de civis não encontram correspondentes adequados na narrativa. Essa ausência decorre do recorte narrativo da obra. A leitura histórica precisa tornar esse silêncio visível para impedir que a analogia empobreça a compreensão das Guerras Mundiais. Perguntar quem aparece, quem fala e quem permanece fora do quadro é parte do trabalho com qualquer representação cultural.

5. MEMÓRIA, SÍMBOLOS E USOS DIDÁTICOS DA CULTURA POP

Guerra também se torna memória por meio de símbolos, ritos, imagens e narrativas. Winter (1995) mostra que a Primeira Guerra produziu extensa cultura de luto e comemoração; Mosse (1990) examina a construção do mito da experiência de guerra e da figura do soldado caído. Esses processos ultrapassam o simples reflexo do acontecimento. Eles selecionam sentidos, oferecem formas públicas para o luto e podem sustentar identidades nacionais. A memória da guerra, portanto, é objeto de disputa.

Naruto constrói sua própria geografia da memória. Em Konoha, as efígies dos hokage esculpidas na montanha materializam uma genealogia de liderança e vinculam paisagem, autoridade e passado. O memorial dos shinobi mortos e as visitas de Kakashi a esse espaço fazem da perda uma prática recorrente, não apenas uma informação sobre o passado. A chamada “Vontade do Fogo”, transmitida como valor coletivo, organiza uma narrativa de pertencimento que conecta gerações. Esses elementos diferem dos memoriais europeus das Guerras Mundiais, mas cumprem função comparável ao inscrever determinada interpretação do passado no espaço público.

A Quarta Guerra introduz outro símbolo relevante: a bandana usada pelas Forças Aliadas Shinobi substitui em parte os emblemas particulares das vilas por um sinal comum associado à identidade shinobi. A cena condensa a tentativa de produzir coesão entre combatentes que até pouco tempo pertenciam a comunidades rivais.

Nas Guerras Mundiais, símbolos nacionais continuaram centrais mesmo dentro de coalizões. A diferença é instrutiva. Kishimoto imagina uma identidade supralocal capaz de suspender antagonismos; as alianças históricas preservaram soberanias, bandeiras e projetos nacionais que reapareceram com força na organização do pós-guerra.

A memória também é seletiva. Córdoba-Arroyo (2026), ao estudar mangás educacionais sobre a Segunda Guerra, demonstra que escolhas visuais e narrativas distribuem atenção de modo desigual entre vítimas, responsabilidades e experiências. Bukh (2012) chega a problema semelhante pela recepção de mangás revisionistas: o efeito de uma obra depende do repertório e do discurso em que ela circula. Esses estudos reforçam que usar Naruto em aula exige perguntar não apenas “o que a obra diz sobre guerra?”, mas “quem pode falar sobre a guerra, quais perdas recebem nome, quais grupos aparecem e quais conflitos são resolvidos pela narrativa?”.

Esse procedimento afasta uma concepção de história como simples coleção de exemplos morais. Koselleck (2006) mostrou como a antiga fórmula historia magistra vitae dependia de uma experiência temporal em que o passado podia oferecer exemplos relativamente estáveis ao presente. A modernidade histórica alterou essa relação. No ensino, Naruto não deve funcionar como fábula que prova que “a união vence a guerra” ou que “o ódio sempre gera ódio”. Pode, contudo, abrir um problema: por que uma narrativa contemporânea organiza a guerra nesses termos e o que muda quando a confrontamos com documentos e historiografia?

A proposta didática abaixo parte desse princípio. Ela foi pensada para o Ensino Médio e pode ser ajustada ao planejamento docente. Seu foco é a habilidade EM13CHS101, que prevê identificar, analisar e comparar fontes e narrativas em diferentes linguagens (Brasil, 2018). O mangá entra como documento cultural contemporâneo, submetido à crítica de sua linguagem e de seu contexto.

Quadro 2 - Sequência didática: guerra, narrativa e comparação histórica

Etapa	Ação	Material / finalidade
1. Problematização	Apresentar duas cenas selecionadas de Naruto: formação da Aliança Shinobi e um lugar de memória de Konoha. Solicitar hipóteses sobre guerra, aliança e	Mangá como documento cultural; levantamento do repertório prévio.

	lembrança.	
2. Contextualização	Trabalhar fontes e sínteses sobre alianças, civis e mobilização nas Guerras Mundiais.	Distinguir acontecimento histórico de representação ficcional.
3. Comparação crítica	Em grupos, preencher matriz com semelhanças, diferenças, ausências e anacronismos.	Aplicar analogia temática e correspondência estrutural limitada.
4. Debate	Discutir: o que Naruto torna visível sobre a guerra? O que deixa de fora? Por que uma coalizão ficcional não equivale aos Aliados?	Desenvolver crítica de narrativas e de silêncios.
5. Produção	Redigir texto curto sustentando uma aproximação e um limite, com referência a uma fonte histórica e ao mangá.	Habilidade EM13CHS101; argumentação baseada em evidências.

Fonte: elaboração própria, a partir da BNCC (Brasil, 2018).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A comparação entre as Guerras Mundiais e as Guerras Mundiais Ninja torna-se produtiva quando seus limites integram o método. A análise delimitou as correspondências possíveis entre conflitos, instituições e personagens. As guerras de 1914-1918 e 1939-1945 pertencem a sociedades industriais, envolveram Estados, impérios, economias de massa, populações civis e projetos ideológicos que não possuem equivalentes integrais em Naruto. A obra de Kishimoto constrói outro sistema político e outra temporalidade, orientados pelas necessidades de uma narrativa seriada.

Ainda assim, quatro problemas atravessam os dois conjuntos documentais e permitem comparação controlada: organização de alianças e ameaças; experiência e memória da violência; efeitos sociais e materiais; produção simbólica do passado. A Quarta Guerra Ninja apresenta mobilização militar ampla e coordenação entre vilas, porém permanece distinta da “guerra total” no sentido historiográfico aplicado ao século XX. O shell shock foi mantido em sua historicidade, distinto do transtorno de estresse pós-traumático (TEPT). A Akatsuki e os líderes ficcionais foram analisados por funções narrativas, sem equivalência com SS, nazifascismo ou dirigentes históricos.

O contraste também tornou visíveis ausências. Naruto privilegia combatentes e biografias de shinobi; por isso, civis, economia, demografia e perseguições

específicas aparecem de forma muito menos desenvolvida do que na história das Guerras Mundiais. A análise incorporou essas lacunas como parte do resultado. A ficção condensa reconstrução em reconciliação política e moral, enquanto a reconstrução histórica envolve infraestrutura, deslocamentos, instituições, trabalho e disputas de longa duração.

No plano da memória, a obra oferece material particularmente consistente. Monumentos, nomes, emblemas, narrativas de sacrifício e relações entre gerações mostram como uma comunidade ficcional produz usos do passado. Kakashi, Nagato, Obito, Iruka e Gaara permitem observar respostas distintas à perda sem transformá-las em diagnósticos clínicos. A bandana da Aliança Shinobi, as efígies dos hokage e os memoriais de Konoha evidenciam que a guerra continua a operar depois do combate, por meio de símbolos e práticas de lembrança.

A contribuição pedagógica decorre dessa leitura. O mangá pode integrar o ensino de História quando é colocado em relação com fontes e historiografia, submetido às mesmas perguntas de autoria, seleção, linguagem e contexto que orientam a crítica documental. A sequência proposta não pretende substituir o estudo das Guerras Mundiais. Seu objetivo é usar o repertório cultural do estudante como ponto de entrada para comparar narrativas, identificar anacronismos, reconhecer silêncios e formular argumentos sustentados por evidências. Nesse sentido, Naruto contribui ao criar condições para que o aluno compreenda por que representações da guerra precisam ser historicamente interrogadas.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BEEVOR, Antony. **The Second World War**. London: Weidenfeld & Nicolson, 2012.

BERNDT, Jaqueline. **Anime in academia: representative object, media form, and Japanese studies**. Arts, Basel, v. 7, n. 4, art. 56, 2018. Digital Object Identifier (DOI): 10.3390/arts7040056.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular: educação é a base**. Brasília, Distrito Federal: Ministério da Educação, 2018.

BUKH, Alexander. **Reception of the revisionist historical manga in Japan: a case study of university students**. Inter-Asia Cultural Studies, v. 13, n. 4, p. 623-638, 2012. Digital Object Identifier (DOI): 10.1080/14649373.2012.717606.

CLODFELTER, Michael. **Warfare and Armed Conflicts: a statistical encyclopedia of casualty and other figures, 1492-2015**. 4. ed. Jefferson: McFarland, 2017.

CÓRDOBA-ARROYO, Esteban. **Shifting memories in vignettes: depictions of World War II in gakushū manga and their impact on Japanese nationalism and pacifism**. Memory, Mind & Media, v. 5, e1, 2026. Digital Object Identifier (DOI): 10.1017/mem.2025.10024.

DUARTE, António Paulo. **A visão da "guerra total" no pensamento militar**. Nação e Defesa, n. 112, 3. série, p. 33-50, 2005.

FERRO, Marc. **A Grande Guerra, 1914-1918**. Lisboa: Edições 70, 2023.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HIRSCH, Marianne. **The Generation of Postmemory: writing and visual culture after the Holocaust**. New York: Columbia University Press, 2012.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JESUS, Mary Hellen Silva de. **Uso de mangás no ensino de História: Gen Pés Descalços e a Segunda Guerra Mundial**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2021.

JUDT, Tony. **Postwar: a history of Europe since 1945**. New York: Penguin Press, 2005.

KISHIMOTO, Masashi. **Naruto**. v. 27. San Francisco: VIZ Media, 2007.

KISHIMOTO, Masashi. **Naruto**. v. 48. San Francisco: VIZ Media, 2010.

KISHIMOTO, Masashi. **Naruto**. v. 54. San Francisco: VIZ Media, 2012.

KISHIMOTO, Masashi. **Naruto**. v. 55. San Francisco: VIZ Media, 2012.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

LOUGHRAN, Tracey. **Shell shock, trauma, and the First World War: the making of a diagnosis and its histories**. Journal of the History of Medicine and Allied Sciences, v. 67, n. 1, p. 94-119, 2012. Digital Object Identifier (DOI): 10.1093/jhmas/jrq052.

MOSSE, George L. **Fallen Soldiers: reshaping the memory of the World Wars**. New York: Oxford University Press, 1990.

ROSENBAUM, Roman (ed.). **Manga and the Representation of Japanese History**. London: Routledge, 2013.

WINTER, Jay. **Sites of Memory, Sites of Mourning: the Great War in European cultural history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PARIS, Camila De; BENEDETTI, Pedro Henrique da Costa; CAPRARA, Bernardo. **Mito e cultura**: um estudo do mangá e anime Naruto. *In*: SEMINÁRIO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL, 7., 2017. Anais [...]. Chapecó: Universidade Federal da Fronteira Sul, 2017.

Recebido em 16/08/2025.

Aprovado para publicação em 23/10/2026.

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

FALQUET, Jules. **Pax Neoliberalia**: Mulheres e a reorganização da violência neoliberal. Trad. Gustavo Racy. São Paulo: Sobinfluência edições, 2022. 180p.

REVIEW

FALQUET, Jules. **Pax Neoliberalia**: Women and the reorganization of neoliberal violence. Trad. Gustavo Racy. São Paulo: Sobinfluência edições, 2022. 180p.

KLEIRE ANNY PIRES DE SOUZA[1]

Como descrever o neoliberalismo de forma que não apenas inclua uma justificativa de sua existência enquanto polícia econômica, mas também evidencie o seu domínio sobre o social e a expansão intensificada desse domínio sobre corpos, sexos e raças específicas? É esse o esforço desenvolvido pela socióloga francesa Jules Falquet em *Pax Neoliberalia: Mulheres e a reorganização da violência neoliberal* (2022), publicado no Brasil pela Sobinfluencia Edições.

Nascida em Paris, defendeu sua tese, intitulada *Mulheres, movimento revolucionário, guerra e democratização: o movimento de mulheres e o feminismo em El Salvador (1970-1994),* na Sorbonne em 1997 e atualmente professora na Universidade Paris 8, no Departamento de Filosofia. Falquet construiu uma trajetória intelectual marcada pelo feminismo materialista e pelo lesbo-feminismo. Entre suas obras traduzidas ao português estão: *Breve resenha de algumas teorias lésbicas* (2013), *Pax Neoliberalia* (2022), e

[1]Doutoranda em História pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Bolsista CAPES e vínculada ao Grupo de Pesquisa Ensino de História, Memória e Culturas. E-mail: kkleire@gmail.com .

participações em *A anatomia política* (2021) e *O patriarcado desvendado: Teorias de três feministas materialistas* (2014). Além dos livros, sua produção inclui artigos fundamentais para os debates feministas contemporâneos e entrevistas em revistas acadêmicas tanto no Brasil quanto em outros países.

O livro se organiza em quatro capítulos que, embora escritos em diferentes contextos temporais e geográficos, articulam-se em torno de uma mesma perspectiva: compreender como a violência, atravessada por relações raciais e de classe, é reorganizada pela coerção neoliberal, com efeitos especialmente brutais no Sul Global. A edição brasileira foi traduzida por Gustavo Racy, com revisão de Fabiana Vieira Gibim. Desde a introdução, a autora explicita que a obra deve ser lida como um conjunto de ensaios que refletem sobre o que está em jogo materialmente e como isso incide sobre as mulheres, especialmente pela violência. Essa violência, por sua vez, é implicada pelas lógicas de raça e classe e, acima de tudo, é reorganizada pela ação neoliberal da coerção.

O livro permeia um debate construído por Jules Falquet e outras autoras por uma perspectiva materialista, na qual a mulher não é somente gênero, mas sim pertencente ao que ela irá construir ao longo do livro: a classe sexual. A classe sexual[2] é contextualizada por Falquet articulando o grupo de feministas e teóricas francesas como Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu e Colette Guillaumin. Falquet, a partir desse conceito, tenta demonstrar de que maneira isso está dentro da lógica neoliberal e da sua suposta “Pax”. É uma paz que, para existir, depende da violência contínua e metódica contra as mulheres, usando-as como um dos principais pilares de sustentação do sistema.

Os capítulos desenvolvem análises situadas. Divididas em quatro capítulos. O primeiro intitulado “Guerra de Baixa intensidade contra as mulheres?”: A violência doméstica como tortura: reflexões a partir de El Salvador, onde a autora analisa El Salvador, explorando as continuidades entre tortura

[2]Uma das principais características dessa corrente é afirmar que as mulheres não são uma categoria biológica, mas uma classe social definida por rapports sociais de sexo, histórica e geograficamente variáveis, centralmente organizados em torno da apropriação individual e coletivada classe de mulheres por aquela dos homens, por meio do que Colette Guillaumin (1978, 1992) denominou sexage (sexagem). Esses rapports são solidamente apoiados no que ela chamou de ideologia da Natureza – na qual estão subjacentes também os rapports sociais de “raça” (Falquet, 2014, p.10).

política e violência doméstica, evidenciando como o que se apresenta como "violência privada" é atravessado por lógicas estatais e militares de controle social. No segundo, *Além das lágrimas dos homens. A instituição do serviço militar na Turquia*, Falquet examina como o serviço militar constitui-se como espaço de disciplinamento e produção de masculinidades, estruturando uma "classe de homens" que se organiza coletivamente em torno da apropriação da violência. O terceiro, *Os feminicídios de Ciudad Juárez e a recomposição neoliberal da violência*, a autora discute como os assassinatos sistemáticos de mulheres pobres, migrantes e racializadas funcionam como mecanismo de terror social e de regulação política em um território fronteiriço central para o neoliberalismo. Por fim, em *Lutas (de)coloniais ao redor do território-corpo. Da guerra ao extrativismo neoliberal na Guatemala*, Falquet focaliza as resistências de mulheres indígenas contra a persistência de violências neocoloniais, articuladas ao extrativismo e à militarização territorial.

A escolha do título *Pax Neoliberalia* deve ser entendida como uma ironia política. Ao nomear de "paz" um regime que se sustenta na coerção e na violência, Falquet chama atenção para o modo como o neoliberalismo cria uma aparência de estabilidade social ao mesmo tempo em que generaliza violências múltiplas. Essa "paz" é, portanto, um arranjo de governança que normaliza o terror cotidiano, reorganizando a violência em novas escalas e formas. Não se trata de ausência de violência, mas da sua dispersão e recomposição de modo a sustentar o funcionamento global do neoliberalismo. Além disso, o conceito apresentado pela autora é um pastiche do termo histórico "Pax Romana". A autora utiliza essa referência para designar, de forma irônica ou por antítese, o estado paradoxal e instável de paz imposta que caracteriza o mundo sob a ordem neoliberal.

Um dos conceitos centrais que sustenta a análise que permeia todo o livro é a noção de classe sexual. Para Falquet, "mulheres e homens não são categorias naturais, mas construtos sociais e, de modo mais preciso, classe de sexo ou classes sexuais" (Falquet, 2021, p. 91). Esse enquadramento permite compreender que a violência não é resultado de uma suposta essência masculina, mas um instrumento historicamente apropriado e organizado por homens enquanto classe. Essa perspectiva revela como, mesmo em situações

de exploração ou marginalidade social, os homens conservam formas de poder frente às mulheres. Como a própria autora recorda, “o mais miserável e dominado dos homens, quase sempre encontra a possibilidade de, ao menos, se comprar uma puta” (Tabet apud Faquet, 2021, p. 92). Trata-se, portanto, de uma organização de classe robusta, que atravessa as estruturas de violência e poder.

É nesse sentido que o exército e o serviço militar aparecem como exemplos privilegiados de institucionalização dessa lógica. A violência, muitas vezes considerada como força natural dos homens, é, na realidade, apropriada e instrumentalizada enquanto ferramenta de dominação. Falquet demonstra que ela é ensinada, cultivada e mobilizada como recurso de poder de classe, produzindo formas de sociabilidade masculina baseadas no agrupamento, na proteção mútua e na obediência hierárquica.

A partir daí, o livro se desdobra em diferentes regiões e contextos, mas sempre a partir da mesma chave analítica: a violência como elemento constitutivo da governança neoliberal. Falquet mostra que o neoliberalismo não elimina nem substitui a violência; ao contrário, ele a reorganiza, normaliza, altera suas formas e a inscreve em práticas cotidianas. Essa reorganização ocorre a partir da materialidade sexual, na qual os homens, enquanto classe, detêm o monopólio da violência.

No primeiro capítulo, intitulado “Guerra de Baixa intensidade contra as mulheres?”: A violência doméstica como tortura: reflexões a partir de El Salvador, a autora aborda a ideia de “guerra de baixa intensidade”, comparando a violência doméstica à tortura, de modo a mostrar como as mulheres vivem permanentemente em estado de vulnerabilidade social. Essa forma de “tortura” é inclusive favorecida pelo próprio Estado, dada a baixa efetividade das punições relacionadas a crimes de violência doméstica. El Salvador aparece como cenário exemplar dessa guerra. Embora seja um texto escrito há mais de dez anos, ele continua a servir como referência para entender essa “guerra de baixa intensidade”. Quando o Estado usa o terror como controle, construído sua própria guerra atribuída como de “baixa intensidade” por ser o cotidiano de mulheres num nível onde não há um campo de batalha traçado, onde há armas em disputas, mas sim apenas vítimas contra seus abusadores. Onde há controle

social, vulnerabilidade, negligência e eterno estado de terror.

O segundo capítulo *Além das lágrimas dos homens. A instituição do serviço militar na Turquia* toma como cenário a Turquia para demonstrar que os homens constituem uma classe sexual (Guillaumin, 2016) que se impõe por meio do uso da violência em diferentes contextos. Embora a violência seja exercida pelos homens, ela não lhes pertence naturalmente, mas é moldada e apropriada para subjugar as mulheres, assegurando-lhes o controle social. Um exemplo da renovação constante dessa classe é o serviço militar, que constrói e reforça a ideia de "classe" e de união, mantendo continuamente os "detentores" da violência e, com isso, suas vítimas. Neste capítulo, Falquet desmonta a partir de uma abordagem materialistas as perspectivas de gênero, passando a operar pelo que chama de classe sexual e aborda as operações realizadas por essa classe e que buscam retratar os homens como vítimas também da violência e que por mais que sejam forjados nela e com ela, a violência não é natural, mas sim construída como forma de controle, logo

> a violência não é masculina no sentido de que não pertence aos homens. Ela não produz masculinidade e ela não é inerente ao ser humano. A violência é ensinada a certos grupos sociais aos quais toda ou uma parte da sociedade atribuiu o privilégio de seu exercício legítimo (Falquet, 2022, p.95).

O terceiro capítulo analisa o contexto da cidade mexicana de Ciudad Juárez, na fronteira com os Estados Unidos, introduzindo o conceito de feminicídio em sua formulação como violência e morte específicas das mulheres, ancoradas em sua materialidade social. Falquet relembra que a noção já esteve ligada ao termo "femicídio" e destaca como, em Juárez, os feminicídios sexuais se tornaram espetacularizados pela exposição midiática incessante. Essa espetacularização transforma a violência em espetáculo inevitável, enquanto o Estado não promove nem cobra políticas de proteção para as mulheres. Esses crimes funcionam ainda como mensagens de terror dirigidas às mulheres, lembrando-as de seu "lugar" no mundo social. O resultado é o confinamento das mulheres no espaço privado como forma de "proteção" contra a violência pública, o que reforça sua subserviência e reatualiza a lógica da acumulação primitiva (Federici, 2016), impedindo sua organização coletiva e resistência. Além do desprezo máximo por parte das autoridades "As famílias que buscam suas

desaparecidas ou então, que vem para reconhecer os corpos, se chocam com a negligência, com o desprezo mesmo, e com a violência da polícia. Os documentos, as provas e mesmo os restos mortais são misturados ou perdidos" (Falquet, 2022, p.102).

O quarto e último capítulo foca nas lutas das mulheres indígenas na Guatemala contra a ditadura de Ríos Montt e, posteriormente, contra os projetos de mineração extrativista. Em *Lutas (de)coloniais ao redor do "território-corpo": da guerra ao extrativismo neoliberal na Guatemala*, demonstra que o país foi alvo de uma colonização interna permanente, especialmente ao longo do século XX, quando as terras férteis do Norte passaram a ser exploradas pelas mineradoras. Frente a isso, surgiram movimentos de mulheres indígenas como as Actoras de Cambio, entre outras, que buscaram romper tanto com a exploração das terras quanto com a violência exercida contra seus corpos. Essas mulheres enfrentaram múltiplas formas de violência, sendo a sexual a mais recorrente, além de massacres e genocídio. A resistência se construiu pela criação de práticas e imaginários coletivos capazes de combater o patriarcado maia, o patriarcado colonial e o extrativismo neoliberal.

Por fim, destaco a relevância do livro de Jules Falquet que, além de oferecer uma análise riquíssima das configurações políticas do neoliberalismo, consegue sistematizar suas ações tomando como ponto central as mulheres em todas as suas dimensões, sejam elas de classe ou de raça. Trata-se de uma obra fundamental para compreender que as políticas neoliberais não se limitam ao âmbito econômico, mas implicam também uma economia moral, isto é, uma prática sistemática sustentada por mecanismos que asseguram a manutenção de suas estruturas. E que suas estruturas moldam as condições sexuais, distinguindo o valor, o poder e a posição de cada pessoa nessa ordem estrutural. Nesse sentido, a autora demonstra que o principal mecanismo dessa engrenagem é a violência, instrumentalizada a serviço do neoliberalismo para garantir a reprodução do domínio patriarcal que, por sua vez, retroalimenta o próprio sistema neoliberal. A violência, longe de ser meramente simbólica ou difusa, tem alvos definidos: possui endereço, cor, geografia e sexo. O trabalho de Falquet é inestimável ao demonstrar que, por mais que muitos analistas insistam em circunscrever o capitalismo contemporâneo apenas às práticas

econômicas, o que está em jogo vai muito além: trata-se de controle, de mutações e de uma constante reorganização dos mecanismos de dominação.

Em síntese, *Pax Neoliberalia* oferece uma chave de leitura materialista para compreender a violência contemporânea não como exceção ou desvio, mas como fundamento estrutural da ordem neoliberal. Falquet demonstra que a coerção não é resquício de tempos passados, mas um mecanismo atual e indispensável à reprodução das desigualdades globais. Ao iluminar a articulação entre neoliberalismo e violência contra as mulheres, a autora revela que a violência não é apenas efeito colateral, mas parte constitutiva da lógica neoliberal.

Agora as noites são longas, desde a terrível madrugada
Mas um dia encontraremos consolo, compita,
Para saber que isto da morte é pura papada
Que a nossa coisa é a vida sem permissões, sem negócios, sem mentiras
(Melissa Cardoza, 2016 apud Falquet 2022, p.166).

REFERÊNCIAS

FALQUET, Jules. Por uma anatomia das classes de sexo: Nicole-Claude Mathieu ou a consciência das oprimidas. **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 18, n. 32, p. 9-23, jan./jun. 2014. DOI: 10.23925/ls.v18i32.25688.

FALQUET, Jules. ***Pax Neoliberalia: Mulheres e a reorganização da violência neoliberal*****.** Tradução de Gustavo Racy. Revisão de Fabiana Vieira Gibim. São Paulo: Sobinfluencia Edições, 2022.

FEDERICI, Silvia. ***Um salaire pour le travail ménager. Point zéro: propagation de la révolution*****.** Donnemarie-Dontilly: Éditions iXe, 2016.

GUILLAUMIN, Colette. ***Pratique du pouvoir et idée de nature. Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature***. Donnemarie-Dontilly: Éditions iXe, 2014.

MATHIEU, Nicole-Claude. ***A anatomia política***. Tradução de Maíra Kubík Mano. Prefácio de Maíra Kubík Mano e Jules Falquet. Salvador: EDUFBA/NEIM, 2021. (Coleção Bahianas).

Recebido em 18/09/2025.

Aprovado para publicação em 01/10/2026.

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

OKOTH, Kevin Ochieng. **África vermelha:** resgatando a política negra revolucionária. Tradução de Heci Regina Candiani. 1.ª ed. São Paulo: Boitempo, 2025.

REVIEW

OKOTH, Kevin Ochieng. **Red Africa**: reclaiming Revolutionary Black Politics. Tradução de Heci Regina Candiani. 1.ª ed. São Paulo: Boitempo, 2025.

JOÃO NILO DE SOUZA NOBRE[1]

O livro se trata da tradução para o português da recente obra do pesquisador de teoria política Kevin Ochieng Okoth, lançado originalmente em inglês no ano de 2023, e compõe o sistema de assinatura mensal da editora Boitempo, intitulado armas da crítica. O pesquisador, além de teórico político, é também escritor, membro do editorial e fundador de importantes revistas da esquerda britânica contemporânea. Concentra suas pesquisas no movimentos anticoloniais do século XX.

Nesta obra, Okoth busca mostrar os caminhos que os movimentos de libertação nacional africanos têm tomado, assim como as formas que as próprias narrativas sobre negritude têm articulado na contemporaneidade, para, a partir de suas críticas, traçar uma defesa aos movimentos revolucionários que impulsionaram os processos de independência de vários países do continente africano na segunda metade do século XX.

No capitulo 1, o autor inicia sua argumentação a partir de uma síntese histórica sobre as iniciativas de descolonização que se iniciaram na Indonésia na década de 1950. A conferência de Bandung foi a primeira grande reunião de países de Sul global sem interferência direta do ocidente e que aproximou países da África, Ásia e América Latina, cujos desdobramentos culminaram na criação da OSPAAAL (Organização de Solidariedade entre povos da Ásia, África e América Latina) em Cuba na década

[1] Doutor em Arqueologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail do autor: nilonobrelobo@gmail.com

seguinte. Para Okoth, tais encontros anticoloniais começaram a surtir efeito em diversos locais. Gana conseguiu sua independência do governo britânico em 1957 e esperava-se que outros países também iniciassem seus processos de libertação do domínio europeu. Nesta época, intensificava-se o movimento do pan-africanismo, iniciando propostas de políticas negras internacionalistas como resultado da atuação política e ativista de diversos pensadores negros de tradição ocidental cuja atuação se iniciou no final do século XIX (Barbosa, 2020).

Contudo, o clima de otimismo não durou. Os EUA, que como sabemos, já estavam financiando golpes militares por toda a América Latina desde a década de 1960, passaram a implementar as políticas neoliberais para todo o Sul global. Além disso, a crise do petróleo do início da década de 1970 atingiu sobremaneira os países que não eram exportadores, que passaram a ficar cada vez mais reféns da política monetária internacional do FMI e do Banco Mundial e, com o intuito de liberar o capital financeiro das restrições impostas pelos regimes democráticos (Harvey, 2008), “os governos ocidentais e as organizações internacionais apoiaram ou ao menos toleraram em todo o Sul global regimes antidemocráticos por natureza” (Okoth, 2025, p. 33).

A partir da atuação do ocidente em disseminar a ideologia neoliberal e do financiamento de golpes militares para a instalação de regimes autoritários no Sul global, Okoth estima que houve um arrefecimento nos movimentos libertários e uma cooptação dos ideais revolucionários que mudaram o foco da mudança econômica e política para uma mudança epistêmica. O autor critica o surgimento dos estudos decoloniais como a expressão da rendição dos ideais revolucionários aos ideais liberais burgueses, restringindo as discussões à academia e afastando-a do mundo social dos trabalhadores e dos movimentos populares.

No capítulo 2, Okoth se dedica a mostrar como os movimentos estudantis foram também sendo alterados ao longo do tempo, criando uma desmobilização política que culmina no que o autor critica como afropessimismo 2.0, definido por Frank Wilderson III e Jared Sexton em grupos de Estudos Africanos e Americanos (Wekker, 2020). Este conceito definiria uma teoria de que a negritude seria caracterizada por uma ausência ontológica que transforma o negro/escravo em um não-ente do mundo moderno, negando-o sua possibilidade de ser. Esta teoria não é

apenas desmobilizante por internalizar este pessimismo, como também traça uma alteridade específica para os negros que os impedem de ter qualquer contato solidário com outros grupos também oprimidos. Se há uma diferença ontológica que caracterizaria a não existência do negro, isso os diferenciaria qualitativamente das outras minorias (asiáticos, latinos, árabes etc) e, neste sentido, não se poderia "falar de nenhuma experiência de opressão sem referência às disparidades ontológicas entre as pessoas negras e não negras" (Okoth, 2025, p. 58).

O autor segue criticando esta perspectiva ao mencionar que além de desmobilizar pelo inculcamento desta diferença ontológica na negritude, o afropessimismo 2.0 também rejeita a ação política com base no pressuposto que: se todos os fundamentos políticos foram criados em uma estrutura de antinegritude, a inserção no fazer político seria sempre distorcida contra a pessoa negra. Tais teorias do desespero ecoam com facilidade fora da academia, pois as estruturas estatais ainda replicam o ideal colonizatório. "A Abolição formal da escravidão e a Reconstrução não levaram à emancipação. Pelo contrário, esses acontecimentos serviram como ponto de 'transição entre modos de servidão e sujeição racial'" (Okoth, 2025, p. 62).

No capítulo 3, Okoth rebate algumas críticas de que o marxismo não serviria como base para o engajamento político do movimento negro devido a alegações de que esta era uma teoria que foi idealizada de dentro dos centros de poder e, portanto, seria também eurocêntrica. O autor defende que mesmo que Marx não tenha definido explicitamente a raça como fator decisivo, isso não quer dizer que o marxismo como método necessariamente precise incorporar esta falha. E cita trabalhos recentes que articulam a teoria marxista com a questão racial, colocando o racismo como princípio norteador da exploração e extermínio de pessoas não brancas. Além disso, Okoth menciona que há duas explicações marxistas padrão para a relação entre o capitalismo inicial e a escravidão: por um lado, há quem defenda que a escravidão fez parte do processo de acumulação primitiva, por outro, há que diga que escravidão não é capitalista, pois o capitalismo se baseia na exploração de mão de obra assalariada livre. Esta segunda explicação, segundo Okoth, é tomada como oficial pelos defensores do afropessimismo 2.0, mas a primeira estabelece análises mais profundas sobre o tráfico transatlântico de pessoas, inclusive relacionando-o com um

possível princípio de organização de produção industrial, uma vez que a aquisição, distribuição e transporte destas pessoas, enquanto mercadorias, se assemelhava ao que hoje entendemos como logística industrial. E se o tráfico de pessoas era realizado para produzir riqueza excedente, não há como dizer que a escravidão não fez parte do capitalismo.

No capítulo 4 o autor discute como surgiram os movimentos artísticos de valorização da cultura negra, mas que, ao mesmo tempo, algumas destas construções horizontalizaram as experiências, tratando tudo prioritariamente a partir da vivência negra nos EUA, desconsiderando que as vivências das populações negras eram diferentes na América Latina e na própria África. Este abuso da diáspora, como chamado pelo autor, configura quase como um orientalismo negro.

Já no capítulo 5, Okoth também critica como os adeptos do afropessimismo 2.0 se apropriam de apenas alguns trechos dos escritos de Fanon, e ignoram o quanto a bibliografia daquele autor também é rica de ideais anticoloniais, baseados em sua própria vivência, considerando que Fanon experimentou na pele o fato de ter se mudado para a França para perceber que nunca seria considerado como um igual no país europeu e que, por isso, passou a atuar nos movimentos anticoloniais africanos.

Após estas considerações históricas, no capítulo 6 Okoth adentra de fato na discussão sobre os diversos movimentos do socialismo africano que proliferaram na guerra fria para sua libertação do domínio europeu. Este socialismo africano pode ser entendido a partir de dois momentos, uma fase mais branda e humanista e uma segunda fase mais radical, com maior aproximação com a teoria marxista. No início, diversos países como Gana, Tanzânia, Guiné, Zâmbia, Senegal e Mali experimentaram seus movimentos de libertação nacional e foram criando e aplicando políticas anticoloniais, entretanto, a partir da década de 1970, muitos destes líderes foram presos, exilados ou assassinados, levando muitos dos países africanos a se inserirem em uma lógica capitalista neocolonial, por ficarem reféns dos ditames do capitalismo especulativo internacional.

A segunda fase do socialismo africano, conforme discutido no capítulo 7 da obra, surgiu a partir de meados da década de 1970, mais associado ao marxismo-leninismo oficial e com um partido de vanguarda que direcionava os esforços para a revolução. Neste momento, países como Burkina Fasso, Congo Brazzaville,

Madagascar, Líbia, Benin e Etiópia, mesmo com alinhamento mais próximo do marxismo, tiveram um caráter mais militarista do que revolucionário em seus movimentos de libertação nacional, sendo que as forças mais radicais desta onda foram aquelas das colônias portuguesas, pois a dependência econômica da metrópole, inclusive como local de emigração de sua própria classe trabalhadora empobrecida, gerou uma reação bem mais forte.

Okoth menciona as tensões entre alguns líderes destes movimentos libertários e alguns setores sociais como o movimento estudantil e como, uma vez alcançada a independência, o poder foi sendo cooptado pelo capital e o socialismo africano não chegou de fato a ser implantado.

No posfácio da obra, o autor narra sobre eventos que ocorreram em 2020, distantes espacialmente, mas que estão intimamente relacionados: a morte de George Floyd pela polícia americana e a atuação da Brigada Especial Antirroubo na Nigéria contra um protesto, resultando no ferimento de 48 pessoas, das quais onze foram mortas e quatro desapareceram. Na Grã-Bretanha e na França, manifestantes derrubaram monumentos que remetiam ao colonialismo. Tais acontecimentos revelavam um problema em comum, mas também uma disparidade: enquanto nos EUA se denunciava o racismo da força policial, os nigerianos se defrontavam com o Estado neocolonial onde os políticos, militares e policiais eram também em sua maioria negros, realçando a institucionalização do racismo a serviço da exploração capitalista e evidenciando a necessidade da retomada dos princípios anticoloniais daquele momento em que a África foi revolucionária.

No geral, trata-se de uma importante obra sobre os desdobramentos dos movimentos de libertação nacional na África durante a segunda metade do século XX. As reflexões do autor sobre o recuo da organização política para as universidades e desmobilização das massas ecoam com os escritos de outros pensadores contemporâneos como Barros (2024). E é interessante notar, nesta perspectiva, como alguns argumentos revelam contradições. As críticas do autor sobre a decolonialidade ser uma capitulação dos movimentos à ideologia liberal, restringindo a atuação política para uma dimensão apenas epistêmica distante da vivência e militância dos trabalhadores, possuem sua coerência de existir, mas como articular um movimento anticolonial sem buscar alterar a mentalidade da população para outros tipos de

vivência? Neste contexto, seria o caso de expandir a decolonialidade para além dos muros da universidade, ou abandoná-la sob o pretexto de rendição aos ideais burgueses e apenas incentivar uma militância de cunho econômico? Isto o autor não deixa claro em sua crítica.

Além disso, apesar da evidente necessidade de se discutir a institucionalização do racismo nas estruturas coloniais e neocoloniais a que estão submetidos praticamente todos os países do Sul global, o autor não chega a apontar medidas práticas para a articulação destes movimentos anticoloniais.

Ainda assim, trata-se de uma obra relevante para discussões atuais sobre neocolonialismo ao revelar muitos impactos do neoliberalismo ao longo do tempo e a sujeição a que estamos expostos enquanto países do Sul global.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Muryatan S. Pan-Africanismo e teoria social: uma herança crítica. **África**, n.31-32, p. 135-155, 2012. Disponível em: https://revistas.usp.br/africa/pt_BR/article/view/115352 Acessado em: 04/09/2026.

BARROS, Douglas. **O que é identitarismo?** 1ª edição, São Paulo, Boitempo, 2024.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 17a. edição, São Paulo, Edições Loyola, 2008.

WEKKER, Gloria. Afropessimism. **European Journal of Women's Studies,** v. 28, n. 1. p. 86-97, 2020. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1350506820971224. Acessado em: 04/09/2026.

Recebido em 21/06/2025.

Aprovado para publicação em 01/10/2026.